

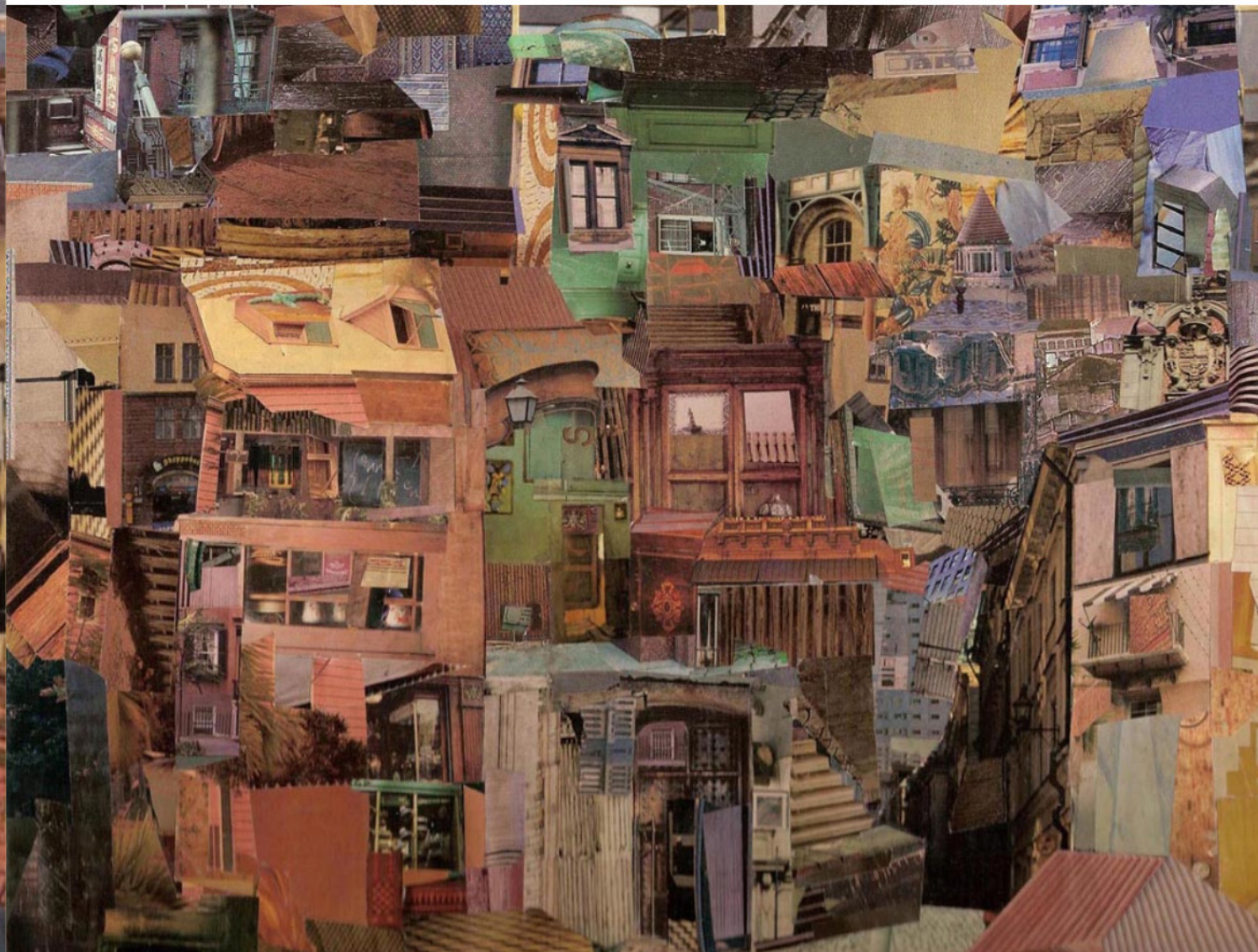
estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

AÑO 16 / N°17-2

Mendoza - 2015

ISSN 1851-9490



Dossier

La cultura
en sus fronteras

Coordinado por
Dante Ramaglia

DANTE RAMAGLIA
VALENTINA BULO VARGAS
JOSÉ SANTOS HERCEG
CARLOS ROJAS OSORIO

Artículos

LUISA LÓPEZ CARRASCAL
LUCAS E. MISSERI
SANTIAGO PEPPINO

Comentarios de libros

JERÓNIMO ARIÑO LEYDEN
AGUSTÍN PALMIERI
FELIPE PEREYRA ROZAS

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

Revista anual del Grupo de Investigación de Filosofía de Práctica e Historia de las Ideas

INCIHUSA – CONICET

ISSN 1515–7180

ISSN en línea 1851–9490

www.estudiosdefilosofia.com.ar

Directora

Adriana María Arpini.

Comité Editorial

Alejandro De Oto, Marisa Muñoz, Marcos Olalla, Alejandro Paredes, Dante Ramaglia,
Mariana Alvarado, Natalia Fischetti, Jimena Aguirre, Leticia Katzer.

Secretaria técnica

Susana Godoy

Comité asesor y evaluador

Yamandú Acosta (Montevideo – Uruguay), Delia Albarracín (Mendoza – Argentina),
Marcela Becerra Batán (San Luis – Argentina), Carlos Bazán (Canadá), Fernanda Beigel (Mendoza – Argentina),
Hugo Biagini (Buenos Aires – Argentina), Alcira Bonilla (Buenos Aires – Argentina),
Carmen Bohórquez (Venezuela), Atilio Borón (Buenos Aires – Argentina),
María Eugenia Borsani (Comahue – Argentina), Cristian Buchrucker (Mendoza – Argentina),
Horacio Cerutti (México), Alejandra Ciriza (Mendoza – Argentina), Enrique Dussel (México),
Estela Fernández Nadal (Mendoza – Argentina), Florencia Ferreira de Cassone (Mendoza – Argentina),
Roberto Follari (Mendoza – Argentina), Norma Fóscolo (Mendoza – Argentina),
Graciela Fernández (Mar del Plata – Argentina), Raúl Fernet Betancour (Alemania), Francesca Gargallo (México),
Pablo Guadarrama G. (Santa Clara – Cuba), Violeta Guyot (San Luis – Argentina),
Alejandro Herrero (Buenos Aires – Argentina), Jorge Hidalgo (Mendoza – Argentina),
Frantz Hinkelammert (Costa Rica), Gloria Hintze (Mendoza – Argentina),
Clara Jalif de Bertranou (Mendoza – Argentina), Walter Kohan (Brasil),
María Cristina Liendo (Córdoba – Argentina), Mario Magallón (México),
Álvaro Márquez Fernández (Venezuela), Victor Martín (Venezuela), Ricardo Melgar Bao (México),
Dorando Michelini (Río Cuarto – Argentina), Sara Leticia Molina (Mendoza – Argentina), Salvador Morales (Cuba),
María Inés Mudrovick (Comahue – Argentina), Carlos Osandón B. (Chile), Carlos Paladines (Ecuador),
Eduardo Peñafort (San Juan – Argentina), Javier Pinedo C. (Chile), Carolina Pizarro (Santiago de Chile),
María del Rayo Ramírez Fierro (México), Marcos Reyes Dávila (Puerto Rico), Manuel Reyes Mate (España),
María Elena Rodríguez Ozán (México), Miguel Rojas Mix (España), Carlos Rojas Osorio (Puerto Rico),
Luis Alberto Romero (Buenos Aires – Argentina), María Luisa Rubinelli (Jujuy – Argentina),
Estela Saint-André (San Juan – Argentina), Antolín Sanchez Cuervo (España), José Santos Herceg (Chile),
María del Carmen Schilardi (Mendoza – Argentina), Gregor Sauerwaldt (Alemania), Alejandro Serrano Caldera
(Nicaragua), Enrique Ubieta (Cuba), Gabriel Vargas Lozano (México), Patrice Vermeren (Francia),
Oscar Salazar (Mendoza – Argentina).

Director fundador

Arturo Andrés Roig

Toda correspondencia puede dirigirse a

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

INCIHUSA – CONICET Centro Científico Tecnológico – Mendoza
Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza. Argentina
Casilla de Correos: 131 (5500) Mendoza. Argentina
Tel. 54 261 5244311
estudios@mendoza-conicet.gob.ar

Suscripciones

En Argentina \$ 400 (incluye gastos de envío)
En el exterior u\$s 40
Giros o cheques a nombre de Susana Godoy
Carta de suscripción postal en última página

www.estudiosdefilosofia.com.ar

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas está indizada en:



www.scielo.org.ar



www.latindex.unam.mx

Estudio de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

ISSN 1515-7180

ISSN en línea 1851-9490

Corrección de estilo

Mg. Liliana Vela

Diseño de la publicación

Gerardo Tovar

Diseño editorial

María Eugenia Sicilia

Editado en Argentina

200 ejemplares

Editorial Qellqasqa

www.qellqasqa.com.ar

SUMARIO

Dossier: La cultura en sus fronteras

Coordinado por DANTE RAMAGLIA 7

DANTE RAMAGLIA

Presentación

Presentation 9

VALENTINA BULO VARGAS

Pluralidad y exclusión: una discusión con Hannah Arendt y Jean Luc Nancy. Para pensar un mundo en el que quepan muchos mundos

Plurality and exclusion: A discussion with Hannah Arendt and Jean-Luc Nancy. Thinking of a world with space for many worlds 11

JOSÉ SANTOS HERCEG

Chascarros, metidas de pata y falta de tino. El error como fuente de conflictividad cotidiana entre culturas

Jokes, mess-ups, and mishandlings. Mistake as a source of everyday conflict among cultures 19

CARLOS ROJAS OSORIO

La cultura como dialéctica entre lo universal y lo particular

Culture as dialectic between the universal and the particular 33

Artículos 41

LUISA LÓPEZ CARRASCAL

El papel de la simpatía en la educación ética y estética

The role of charm in ethic-esthetic education 43

LUCAS E. MISSERI

Vigencia del pensamiento utópico en el siglo XXI: análisis de una utopía práctica en San Martín de Los Andes

Validity of the utopian thinking in the XXIst Century: Analysis of a practical utopia in San Martín de los Andes 57

SANTIAGO PEPPINO

Lenguaje en la pragmática trascendental de Apel y el psicoanálisis de Lacan: planteo de algunas discusiones preliminares

Language in Apel's transcendental pragmatics and in Lacan's psychoanalysis: Some preliminary discussions 69

Comentarios de libros 77

JERÓNIMO ARIÑO LEYDEN

Carlos Belvedere, *Semejanza y comunidad. Hacia una politización de la fenomenología* 79

AGUSTÍN PALMIERI Y FELIPE PEREYRA ROZAS

Pedro Karczmarczyk (compilador), *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos* 82

<i>Los autores</i>	87
<i>Publicaciones recibidas en canje</i>	89
<i>Información para los autores</i>	92
<i>Sistema de selección de trabajos</i>	92
<i>Normas de citación</i>	93
<i>Ejemplos más comunes de citación</i>	93



Dossier

La cultura en sus fronteras
Coordinado por Dante Ramaglia

Dante Ramaglia
Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Presentación Presentation

En el horizonte de varias indagaciones contemporáneas el complejo de sentidos relacionados con la cultura se encuentra como motivo central. En los siguientes trabajos que componen este dossier se plantean distintas aproximaciones, que nos sitúan frente a lo que puede comprenderse como las fronteras que supone el mundo de la cultura. Ya sea entendida como la línea que demarca un nosotros de los otros, la inclusión y la exclusión, la pertenencia o no a un determinado grupo o comunidad, la correspondencia a lo particular o a lo universal, puede decirse que son todos modos en que se despliegan las formas de identificación y diferenciación que atraviesan lo cultural. Las posibles lecturas de estos fenómenos permiten dar cuenta de situaciones y experiencias que revisten ineludiblemente las relaciones intersubjetivas.

El artículo de Valentina Bulo, “Pluralidad y exclusión: una discusión con Hannah Arendt y Jean-Luc Nancy. Para pensar un mundo en el que quepan muchos mundos”, invita a reflexionar sobre una cuestión que se mantiene como acuciante en el presente, esta es los márgenes que conforman la misma instauración de una comunidad. En tal sentido, se introduce en las concepciones que sustenta Hannah Arendt a partir de las experiencias totalitarias del siglo XX, mostrando el modo en que caracteriza la segregación generada desde un determinado orden estatal y legal a quienes se considera como “apátridas”. Una perspectiva similar, que enfatiza los modos de exclusión y violencia, se encuentra en la idea de “necropolítica” de Achille Mbembe, en quien se subraya la anticipación del totalitarismo desplegado en las sociedades occidentales a partir de las formas en que operó la lógica colonialista en África y América Latina. Como aclara Valentina Bulo, no se trata de remitir estas lógicas a determinadas características

identitarias asociadas a las culturas. Otro autor al que se recurre es Jean-Luc Nancy, en particular su proposición sobre la inmundicia, referida al excedente de sentido que reviste la construcción de mundo, en que una parte queda expulsada fuera. Las distinciones que realiza Nancy sobre la noción de pluralidad son, a la vez, contrastadas con las derivaciones que se siguen de las tesis de Arendt, constituyendo igualmente en ambos un lugar privilegiado para pensar lo político.

Por su parte, José Santos Herceg aborda el problema de la falta de entendimiento que se produce en los contactos interculturales, en el trabajo denominado: “Chascarros, metidas de pata y faltas de tino. El error como fuente de la conflictividad cotidiana entre culturas”. Ciertamente es más frecuente la incomprensión en los encuentros que se producen entre sujetos procedentes de diversos orígenes culturales, lo cual lleva a distinguir cuáles serían los tipos de errores involucrados. Asimismo estos se contemplan como formas de inadecuación respecto a un conjunto de saberes y normas que tienen su validez en la vida cotidiana, precisa el autor refiriéndose al análisis de esta última temática en Agnes Heller, pero incorporando una perspectiva intercultural. Otra línea de indagación por la que discurre el artículo está vinculada al error como falla en la información, ya sea la que se asocia a la percepción, el secreto o el engaño. En todos los casos se pone de relieve el modo en que se presenta cada uno de estos obstáculos en las relaciones interpersonales y su significado en términos de las dinámicas propias de colectivos sociales y culturales. En otro sentido, se plantea el problema de la comprensión, que se trata a partir de la tradición hermenéutica y su tematización de los supuestos que fundan un horizonte de interpretación e interacción. Desde la identificación de los efectos que resultan de los errores cometidos en el ámbito cotidiano, por una parte,

se mencionan a los sentimientos asociados a la rabia, la ira y la venganza, y, por otra, a la sanción y el castigo, de los cuales se ofrecen sus variantes de acuerdo a la falta de que se trate, que pueden llegar hasta la exclusión social.

La temática de “La cultura como dialéctica entre lo universal y lo particular” es propuesta por Carlos Rojas Osorio. Especialmente su estudio se remite a la relevancia de esta forma de considerar a la cultura latinoamericana en la obra del filósofo Pablo Guadarrama. Destaca así en los escritos del pensador cubano sus aportes para examinar acerca de lo universal y lo específico en nuestra cultura, a través de la revisión crítica que realiza de distintos intelectuales. Este asunto central que ha sido tratado desde diferentes puntos de vista ensayados por los estudios sobre América Latina, resulta presentado a partir de la lectura que ofrece Guadarrama acerca de autores como Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi,

Domingo Faustino Sarmiento, Francisco Bilbao, José Martí, José Enrique Rodó, Eugenio María de Hostos, Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, Alejo Carpentier, Jorge Luis Borges, Leopoldo Zea, entre otros. En ellos se observa el modo en que se acentúa más una tendencia universalista y cosmopolita o, en cambio, si son destacados caracteres vinculados a la propia cultura. Igualmente se detiene el análisis de Rojas Osorio en lo problemático de esta diferenciación en el ámbito de la filosofía, que generalmente se comprende como asociada a una vertiente universal, esto es, no remitida en forma inicial a una determinación nacional ni a la particularidad de las culturas. En este punto precisamente se contempla la contribución realizada para mostrar en la misma filosofía que se desarrolla en América Latina su necesaria contextualización, lo que identifica en el filósofo cubano como la dialéctica entre lo universal y lo específico.

Valentina Bulo Vargas
IDEA / USACH

Pluralidad y exclusión: una discusión con Hannah Arendt y Jean-Luc Nancy. Para pensar un mundo en el que quepan muchos mundos¹

Plurality and exclusion: A discussion with Hannah Arendt and Jean-Luc Nancy. Thinking of a world with space for many worlds

Recibido: 24/04/14

Aceptado: 23/02/15

Resumen

En el presente texto analizaremos la categoría de pluralidad como componente indispensable para pensar en la construcción de una comunidad no totalitaria y como impedimento a ciertos modos contemporáneos de dejar fuera de una comunidad a determinados grupos humanos. La cuestión de fondo, que no pretendemos resolver aquí, es la posibilidad de pensar un mundo en donde quepan muchos mundos. Propondremos la categoría de pluralidad para abordar esta cuestión tanto a partir del análisis realizado por Hannah Arendt, como por Jean-Luc Nancy. En un primer momento nos detendremos en la figura de la exclusión del mundo a partir de las nociones de apátrida trabajada por Arendt, necropolítica por el filósofo camerunés Achille Mbembe y la idea de inmundicia elaborada por Nancy. Desde allí podremos tomar la perspectiva que buscamos para el análisis de la pluralidad, donde plantearemos, por una parte las infranqueables diferencias e incompatibilidades entre el análisis arendtiano y nancyano de la pluralidad como proponer algunas confluencias. Finalmente propondremos la exigencia de un momento de autoafirmación y vinculación de la pluralidad que es lo que hace que esta pueda constituir un mundo y muchos mundos a la vez, este momento es el nosotros, trabajado también por Arendt, Nancy y Roig.

Palabras clave: Pluralidad; Exclusión; Arendt, Nancy; Totalitarismo.

Abstract

In the following text we will analyse the category of plurality as an essential element to think of the construction of a nontotalitarian community and as an impediment to particular contemporary modes of leaving certain specific human groups “out of” a community. The bottom line, which we do not intend to solve here, is the possibility to think a world in which many worlds fit. We will propose the category of plurality to approach this issue both from the analysis carried out by both Hannah Arendt and by Jean-Luc Nancy. At first we will consider the representation of exclusion from the world starting from the notions of stateless developed by Arendt, necropolitics by Cameroonian philosopher Achille Mbembe, and the idea of filth by Nancy. From there we can take the perspective that we seek for the analysis of plurality, posing on the one hand the insurmountable differences and incompatibilities between Arendt’s and Nancy’s analysis of plurality, and; on the other hand, some of their confluences. Finally, we will propose the necessity of a moment of self-assertion and connection of plurality that permits the constitution of this plurality as one and many worlds at the same time this moment is “us”, addressed also by Arendt, Nancy and Roig.

Key words: Plurality; Exclusion; Arendt; Nancy; Totalitarianism.

1 Este escrito forma parte del proyecto de investigación Fondecyt n° 1130252 cuya investigadora responsable es Cecilia Sánchez.

Tenía ante sus ojos remiendos de todo tamaño y de toda forma; los había de las más variadas telas, pero sin embargo, el color era uno solo, pues la diversidad de colores había sin duda experimentado innumerables mutaciones hasta adquirir el color del tiempo, que era uno solo. Felipe Delgado vio remiendos tan pequeños como una uña, y tan grandes como una mano; vio remiendos de cuero y de terciopelo, de tocuyo, de franela, de seda y de bayeta, de jerga y de paño, de goma, de diablo fuerte, de cotense y de gamuza, de lona y de hule. Vio remiendos en forma circular y cuadrada, triangular y poligonal, algunos espléndidamente trazados, unos feos otros bonitos, pero todos muy bien cosidos, y, desde luego, con los más diversos materiales: hilo, pita, cordel, cable eléctrico, guato de zapato, alambre o tiras de cuero. En la extensión de la espalda que abarcaba en campo visual, a una distancia de diez o quince centímetros, Delgado alcanzaría a contar una cosa de treinta remiendos como si nada (Saenz, J. 2011, 142)

René Zabaleta, pensador boliviano, utiliza la expresión “sociedad abigarrada” para referirse a “cierto tipo de comunidades que se conforman en combinación abigarrada de pluralidad y contingencia” (Zabaleta, R. 2008, 80). Una formación abigarrada, es lo contrario a lo homogéneo, con la radicalidad de ni siquiera pretender estar combinado o estructurado bajo una lógica coherente, literalmente es un pegoteo de lo diverso. La expresión de Zabaleta se refiere específicamente a las configuraciones socioeconómicas bolivianas: “si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las de uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco” (Zabaleta, R. 2008, 81), pero sirve a nuestro propósito de problematizar la posibilidad de pensar un mundo hecho de muchos mundos.

¿Un mundo abigarrado sigue siendo *un* mundo? ¿Sigue siendo mundo?

Durante el siglo XX, específicamente después de la *Shoa*, el pensamiento europeo, al menos en sus versiones más críticas, realiza un detenido cuestionamiento a la pretensión de configuración homogénea de un mundo, trabajada, entre otras posibilidades categoriales, bajo la idea de lo total. Comenzando por Adorno y yendo hasta textos como *Totalidad e infinito* de Lévinas, donde conceptos como los de fecundidad y el rostro se dirigen contra toda forma posible de totalitarismo, el mal radical. Por otra parte, el llamado pensamiento de la diferencia, surge entre otras

razones para intentar desmontar las contrucciones identitarias siempre totalizantes, en cuanto una identidad consiste siempre en subsumir y por lo tanto subordinar ciertas diferencias. La deconstrucción derridiana va en esa dirección y ataca la articulación misma en la estructuración de un sentido idéntico y, por tanto, de un mundo como régimen totalizante.

Es Hannah Arendt, y nos detendremos aquí, quien trabaja detenidamente el concepto de dominio total (*Totale Herrschaft*) como figura de poder del estado muy específica y que ha sido lograda por pocos, como el ejemplo nazi o stalinista. Técnicamente el totalitarismo es la transformación del estado en instrumento de la razón (Arendt, H. 1999, 233), pero se apoya en un momento, que es el que nos interesa aquí, en el que el dominio total implica una configuración homogénea que no da cabida al otro en cuanto tal, que termina siendo expulsado del todo homogéneo; habría una relación de directa proporcionalidad entre exclusión y dominio total. En su análisis de los orígenes del régimen totalitario nos cuenta que este consistía en “una estructura estatal que, si todavía no era completamente totalitaria, al menos no toleraba oposición alguna y prefería perder a sus ciudadanos que albergar a personas con diferentes puntos de vista. Casi se siente la tentación de medir el grado de infección totalitaria por la medida en la que los Gobiernos implicados utilizan su derecho de soberanía para la desnacionalización” (Arendt, H. 1999, 233).

Arendt toma el pulso de la configuración de los regímenes totalitarios con la aparición de los diversos grupos de apátridas como fenómeno de masas del siglo XX. Ellos son el síntoma de lo total como la expulsión “natural” de comunidades

homogéneas y compactas y que las van llevando necesariamente a la torsión de sus propias normas configuradoras, porque dejar fuera-de es una rotura interna donde el propio dominio total entra en lo ilegal. “El Estado, insistiendo en su derecho soberano a la expulsión, se vio forzado, por la naturaleza ilegal del apátrida, a la realización de actos reconocidamente ilegales” (Arendt, H. 1973, 237). La configuración totalitaria conlleva entonces un daño propio. “Mucho peor que lo que el estado de apátrida hizo a las distinciones necesarias y tradicionales entre nacionales y extranjeros y al derecho soberano de los Estados en cuestiones de nacionalidad y de expulsión fue el daño sufrido por la estructura misma de las instituciones nacionales legales” (Ídem).

Lo que ha sido conocido como el “problema judío” y su solución es una cristalización posterior y reducida del fenómeno de los apátridas surgidos de distintas naciones y que, en palabras de la propia Arendt, continúa bajo otras categorías: “la solución de la cuestión judía produjo simplemente una nueva categoría de refugiados, los árabes, aumentando por ello el número de apátridas y fuera de la ley con otras 700.000 u 800.000 personas. Y lo que sucedió en Palestina dentro de un pequeño territorio y en términos de centenares de miles de personas, se repitió después en la India a escala aún mayor, implicando a muchos millones. Cuanto más clara es la prueba de su incapacidad para tratar a los apátridas como personas legales y mayor la extensión de la dominación arbitraria mediante normas policíacas, más difícil es a los Estados resistir a la tentación de privar a todos los ciudadanos de *status* legal y de gobernarles mediante una policía omnipotente” (Arendt, H. 1999, 242).

Este punto es muy importante porque así como “es completamente desacertado pretender que una especial idiosincrasia alemana o la tradición alemana expliquen el nazismo” (Arendt, H. 2006, 207), es decir que no se explica a partir una determinada identidad cultural, tampoco la exclusión tiene que ver con ciertos caracteres identitarios de determinadas culturas (en este caso la de los judíos, aunque podemos pensar en ejemplos más cercanos a Latinoamérica como “el conflicto mapuche”); el asunto radica más en el modo de construcción de identidades que en los contenidos identitarios de determinadas culturas.

El dejar fuera-de una comunidad, más bien de toda comunidad, constituye para Arendt un daño mucho más grave y fundamental que las que pueden afectar al individuo respecto a su justicia y libertad. De hecho estas categorías pertenecientes a un “ser humano abstracto” quedan vaciadas de contenido y de efectividad sin una pertenencia a la comunidad. El dejar fuera-de la comunidad es el arrebato de la propia humanidad, y este despojo solo puede surgir al interior de una civilización organizada, como producción de esta. “La calamidad que ha sucedido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El Hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad. El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra; son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana” (Arendt, H. 1999, 248).

El estar fuera del mundo caracterizado por Arendt a partir de la figura de los apátridas acontece múltiplemente a lo largo de la historia y ha sido trabajado bajo distintas categorías. Quiero aquí referirme a otros dos modos de exclusión radical, en primer lugar a los mundos de muerte trabajados por Mbembe y en segundo lugar al concepto de inmundicia elaborado por Jean-Luc Nancy.

El filósofo camerunés Achille Mbembe, bajo el nombre de necropolítica designa ya no al que queda fuera del mundo sino a aquellos que “habitan” los mundos de muerte, configuraciones de sentido a partir de la distribución de la muerte tal como acontece en ciertas zonas de África o América. El sentido de los mundos de muerte está dado por el “hacer morir” y la “expresión última de soberanía está dada por el poder y capacidad de decidir quién puede morir” (Mbembe, A. 2011, 19), esta configuración de mundo de muerte es una fusión completa de guerra y política (también del racismo, del homicidio y del suicidio) y en este punto coincide

con lo que se ha afirmado en general como la obra instaurada por primera vez por el Estado nazi (Bmembe, A. 2011, 24).

La tesis de Mbembe continúa y radicaliza explícitamente la línea trazada por Arendt:

Es en las colonias y bajo el régimen del apartheid que hace aparición este terror particular (...) es allí donde se observan las primeras síntesis entre masacre y burocracia. Según Arendt, existe una relación entre el nacionalsocialismo y el imperialismo tradicional. La conquista colonial ha revelado un potencial de violencia antes desconocido. Vemos en la segunda guerra mundial la extensión a los pueblos «civilizados» de Europa de los métodos anteriormente reservados a los «salvajes» (Bmembe, A. 2011, 36).

Dicho un poco caricaturizadamente y enlazándolo más con Arendt, la “solución final judía” fue, como dijimos con Arendt, una reducción de una previa expulsión de comunidades homogéneas y su configuración legal, y agregamos con Mbembe, cuyas lógicas de muerte fueron importadas de lo ya ensayado previamente en las colonias. Las colonias “son zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas de lo político, se tocan o se alternan unas con otras. Como tales, las colonias son el lugar por excelencia en el que los roles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la ‘civilización’” (Bmembe, A. 2011, 39).

Pero Mbembe no llega solo hasta allí, pues analiza y describe algunas configuraciones actuales de los mundos de muerte a través de diversos medios con los que, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes (Bmembe, A. 2011, 74).

Junto al análisis de los modos de existencia en la Franja de Gaza, Bmembe da cuenta del funcionamiento concreto de una formación específica del terror que denomina “necropoder”. En

Gaza tendría las particularidades de establecer una dinámica de fragmentación territorial, del acceso prohibido a ciertas zonas y la expansión de las colonias. En la lógica del necropoder, poblaciones enteras son el blanco del soberano. Los pueblos y ciudades sitiados se ven cercados y amputados del mundo (Bmembe, A. 2011, 47).

Numerosos Estados africanos ya no pueden reivindicar un monopolio sobre la violencia y los medios de coerción en su territorio; ni sobre los límites territoriales. La propia coerción se ha convertido en un producto de mercado. La mano de obra militar se compra y se vende en un mercado en el que la identidad de los proveedores y compradores está prácticamente desprovista de sentido. Milicias urbanas, ejércitos privados, ejércitos de señores locales, firmas de seguridad privadas y ejércitos estatales proclaman, todos a la vez, su derecho a ejercer la violencia y a matar. Estados vecinos y grupúsculos rebeldes alquilan ejércitos a los Estados pobres.

Otro tipo de exclusión radical que analiza Mbembe y que me parece podemos encontrar en diversas zonas urbanas también de Latinoamérica es el superviviente: “es aquel que ha peleado contra una jauría de enemigos y ha logrado no solo escapar, sino atacar al atacante. Por ello, en gran medida, matar constituye el primer grado de la supervivencia. Canetti raya el hecho de que, según esta lógica, cada uno es el enemigo del otro” (Bmembe, A. 2011, 63) Aquí de forma todavía más radical, el horror experimentado durante la visión de la muerte se torna en satisfacción cuando le ocurre a otro. Es la muerte del otro, su presencia en forma de cadáver, lo que hace que el superviviente se sienta único. Y cada enemigo masacrado aumenta el sentimiento de seguridad del superviviente.

Es importante volver a traer aquí las afirmaciones de Arendt respecto al “problema judío” y el nazismo, en el sentido que este asunto no obedece a ciertas categorías identitarias culturales ni judías ni alemanas, pues si atribuimos el problema a contenidos culturales estamos cayendo justamente en los orígenes de las lógicas totalitarias. En este caso, la tesis de Mbembe que retrotrae de alguna manera el problema a las lógicas coloniales tampoco debe ser interpretada como una identificación de los contenidos culturales occidentales a la lógica colonial. Habría que decir que las culturas occidentales dominantes

han operado bajo lógicas coloniales y si aceptamos lo dicho por Bmembe estas lógicas son las que luego se han interiorizado en esas culturas en forma de totalitarismo, pero esto no puede conducirnos a identificar ni menos a reducir estas culturas a lo colonial o al totalitarismo, pues justamente eso sería caer en una lógica totalitaria y racista.

Sin pretender abarcar todas estas figuras de exclusión radical, quiero proponer pensarlas juntas a partir de lo que Nancy nombra como inmundicia y que indica literalmente a aquello que queda expulsado fuera del mundo. Ciertamente en términos geográficos podemos hablar de zonas de desgarro entre el mundo y el no mundo, llámese frontera de México, los bordes de la selva amazónica, o la no-tierra mapuche (Bulo, V. 2012). Respecto a la tierra, también podríamos decir que esta queda convertida en “el desecho del proceso de simbolización del globo”, por una mundialización “que se edifica sobre la aniquilación de la tierra” (Neyrat, F. 2004, 182).

Haciendo un poco de ironía con la frase heideggeriana estar-en-el-mundo, y después aludir a las figuras de exclusión radical que hemos visto, estar en el mundo parece que se refiere a estar en el primer mundo, y en el modo del primer mundo, porque también se puede estar en él, ya lo vimos con Arendt, como un apátrida o como se habla ahora de “los invisibles” que habitan el primer mundo estando en los márgenes de la sociedad de bienestar, el llamado cuarto mundo.

Jean-Luc Nancy afirma que en toda construcción de mundo siempre hay una cierta excedencia de mundo, “que excede y que tuerce los ciclos” (Nancy, J. L. 2006, 90), quedando restos de mundo fuera, restos que son opacos e inabso- rribles, y que vistos desde el mundo llamamos inmundicia. Lo inmundicio es lo que queda fuera, expulsado del mundo en pleno mundo (Nancy, J. L. 2006, 92). Nancy da un carácter ambiguo a esta inmundicia, por una parte la inmundicia del mundo que no es capaz de contenerse a sí mismo y se expulsa, y por otra la “efectividad del (des)orden mundial con un doble signo de la técnica planetaria y la economía mundo que hacen del mundo hoy un mundo sin razón, sin fin y sin figura” (Nancy, J. L. 1996, 158).

Si nos detenemos en este sentido ambiguo de la inmundicia, como desborde de toda configuración de sentido y como exclusión. Podríamos

estar tentados de afirmar que cualquier construcción de mundo, que justamente por serlo se desborda de sí misma, nos hace imposible siquiera pensar en un mundo sin exclusión, quizá se pueda pensar en un mundo en el que quepan varios mundos, pero nunca todos. Obviamente Nancy no está diciendo esto, más bien apunta a la imposibilidad de construir un mundo homogéneo y sin resto, pues en rigor habría que decir que son las diferencias y singularidades las inmundas en cuanto tales y por ello es que no se puede pretender convertirlas en un Otro que hay que dejar fuera. De todos modos, me parece aquí relevante incorporar las distinciones hechas por Arendt respecto al “sentido del mundo”.

Para Arendt lo propiamente mundanal es el espacio público donde la pluralidad humana aparece como condición básica para que haya “un” mundo en común. Lo privado es precisamente privado de mundo, lo propiamente mundanal es la construcción colectiva de un mundo que iguala las diferencias de la pluralidad humana.

Toda esta esfera de lo simplemente otorgado, relegada a la vida privada en la sociedad civilizada, constituye una amenaza permanente a la esfera pública porque la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales. La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales (...). El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a

pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal (Arendt, H. 199, 251).

Estas tesis coinciden con las distinciones realizadas por Arendt en *La condición humana*. La concepción de mundo en Arendt está anclada en la distinción de naturaleza y artificio (no así en Nancy) sobre la cual se monta la distinción entre lo público y lo privado; a partir de nuestra natural diferenciación se construye un mundo de igualdad, es en lo que consiste el espacio público, las meras diferencias no constituyen un mundo. El mundo común supone diferentes posiciones y perspectivas respecto de lo mismo. “Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta la pluralidad humana” (Arendt, H. 2012, 67).

Hay diferencias radicales entre Arendt y Nancy que es necesario explicitar:

La más importante es que en Nancy no opera la distinción entre naturaleza y artificio y el mundo es el mundo de los cuerpos más que la acción de un mundo común que integra diversas perspectivas de la pluralidad. Parecen incompatibles, sobre todo si en este mundo de los cuerpos la pluralidad es entendida no solo como pluralidad humana como es en Arendt sino, como veremos, el singular plural de los cuerpos. Me parece que merece la pena pensar estos “dos mundos” porque, como espero mostrar, ambos ponen en tensión la cuestión de la inmundicia y nos harán desplazar el problema del mundo y la pluralidad hacia un nosotros en donde unos con otros construimos determinados vínculos que serían los que remiendan nuestro abigarrado mundo.

Detengámonos en la pluralidad. Nuestra afirmación es que para que una determinada comunidad no devenga totalitaria o excluyente en los sentidos radicales que hemos visto aquí es indispensable la pluralidad, más aún afirmamos que así como vio Arendt una directa proporcionalidad entre exclusión y totalitarismo, habría una proporcionalidad inversa entre totalitarismo y pluralidad. Mientras más plural sea una comunidad, y nos detendremos ahora en la cuestión

de qué puede significar esto, será menos excluyente y totalitaria. Pero esto es todavía decir muy poco, porque para ser plural podría bastar con ser más de uno.

Arendt y Nancy confluyen en situar la pluralidad en un estrato básico e ineludible de lo que podríamos llamar el estar unos con otros, la pluralidad es situada por ambos autores en los estratos ontológico-político y ambos retoman y reformulan en este punto aunque desde distintas aristas las tesis heideggerianas del coestar (*mitsein*).

Nancy corrige a Heidegger afirmando que si bien este trabaja con detalle nuestra vinculación entre unos y otros en el análisis existencial del estar en el mundo y el coestar del &27 de *Ser y Tiempo*, no partiría su análisis desde nuestra pluralidad originaria, lo que tendría importantes consecuencias, pues finalmente el análisis del *Dasein*, aunque incluya el coestar y sea situado como cooriginario al abierto estar en el mundo, seguiría siendo el análisis de un solitario estar en el mundo al que luego se le agrega el añadido del estar con otros.

Una crítica muy similar está presente también en Arendt realizada desde la perspectiva del espacio público, pues es “en la originalidad de la experiencia de los muchos (*polloí*) como horizonte último de la acción política, que hace surgir la posibilidad de la diversidad y el carácter único e irreductible de cada mirada y con ello de cada identidad” (López, M. J. 2014); no es suficiente el análisis del coestar heideggeriano no sólo porque no da la relevancia que debiera al espacio público sino, lo que es más radical, porque la pluralidad es condición de posibilidad del aparecer de cada uno (del quién) y de la constitución del mundo entendida al modo clásicamente heideggeriano como condición respectiva de sentido.

Sin pretender una definición señalemos al menos un carácter básico de la pluralidad en Arendt y Nancy:

En Nancy la pluralidad es constitutiva del ser singular, pues es el singular quien es plural, en definitiva siempre hay una pluralidad en cada singular, jamás existe el singular “solo”. La expresión nancyana es “singular-plural” porque son irreductibles la una a la otra. El singular plural alude a los cuerpos. Cuerpos inventados, creados, no naturales, justo entre naturaleza y artificio:

la creación de un mundo, cada vez singular y plural. No hay cuerpo sólo singular, siempre hay pluralidad, un cuerpo ya es una pluralidad.

En Arendt la pluralidad es “la condición básica de la acción y el discurso, y tiene el doble carácter de igualdad y distinción” (Arendt, H. 2012, 200). Condición aquí no debe entenderse como “algo que puede denominarse naturaleza humana, sino aquello que surge de la relación agonal de los hombres con el mundo y con las cosas que ellos mismos producen, relación en la que ambos se condicionan” (Ripamonti, P. 2011, 139). Desde un inicio la pluralidad es en Arendt una trama de relaciones hecha de diferencias y no una mera adición cuantitativa; estas diferencias (entre los hombres) son las que impregnan de sentido a la acción y el discurso.

Aunque “todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos, sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales” (Arendt, H. 2008, 103). La acción es la actividad humana por excelencia, lo que propiamente hacemos entre nosotros, distinta a la labor que es la actividad que se corresponde con los procesos biológicos del cuerpo y que produce bienes de consumo, y distinta también a la fabricación que construye el mundo en que vivimos, con su solidez y durabilidad, con artificio de comienzo definido y un fin determinado predecible (Cf. Arendt, H. 2008, 89-107 y 2012, 200-266). Por eso acción, pluralidad y humanidad se corresponden. La acción-plural es el tejido de una trama, con fines impredecibles (por eso dirá que de aquí es de donde provienen también las calamidades de la acción) que constituye la historia y nuestras historias, y con ello funda el espacio que es condición de posibilidad de la constitución de la esfera pública.

Curiosamente Nancy hasta cierto punto también distingue un tipo de actividad de una comunidad distinta a la mera producción y en donde los fines se difuminan: la comunidad inoperante o desobrada (*désœuvrée*) se refiere a una comunidad sin obra, “entendida como la comunidad de la existencia de la cual todos participamos y hacemos la experiencia por el

simple hecho de que somos o estamos en común, juntos o entre varios, expuestos a nosotros mismos y entre nosotros” (Alvaro, D. 2012, 28). Este estar en común desplaza cualquier pretensión de comunión en una totalidad superior o inmanente. “En lugar de comunión hay comunicación” (Nancy, J. L. 2000, 57).

La pluralidad, que en Nancy está determinada por el carácter singular de todos los cuerpos, y por tanto no solo por los hombres, en Arendt tiene que ver con lo propio de la humanidad; lo que hacemos los humanos es estar juntos a través de la acción y la palabra, eso es pluralidad. Por eso, como vimos, el dejar fuera de una comunidad a un grupo es para Arendt quitarle lo específicamente humano, es una amputación de mundo.

La diferencia principal entre ambos autores en esta cuestión radica, según pienso, en la ya mencionada distinción de naturaleza y artificio, que por una parte condiciona la distinción entre lo privado y lo público en Arendt y con ello también la vinculación de cuerpo y pluralidad, donde “Nancy se deshace del *que* metabólico o introspectivo en el que tiende a situarlo Arendt. Sin embargo, habría que reconocerle a la pensadora alemana la exigencia de *singularidad* para hablar del cuerpo” (Sánchez, C. 2014).

De todos modos ambos apuntan a situar la pluralidad en un lugar política y ontológicamente primario e ineludible justamente para descartar cualquier proyecto político montado sobre la exclusión. Esta pluralidad en ambos no es un mero “más que uno” o varios sino que incluye de forma constitutiva el actuar unos con otros, en Arendt como un “entrelazamiento incompleto de los cuerpos en el espacio común, cuerpos que siempre se dan en plural y se enlazan sin llegar a identificarse” (López, M. J. 2014) y en Nancy de forma más abigarrada pero donde el momento vincutivo de unos *con* otros es determinante a la hora de pensar en un *nosotros*. Este “nosotros” es parte de la pluralidad en ambos autores y como vio claramente Arturo Roig (Roig, A. 2009, 12), requiere de una autoestimación de una comunidad y de una autoafirmación y podríamos agregar que la pluralidad como un nosotros requiere también una autodeterminación plural, desde allí quizá podemos comenzar a pensar en un mundo donde quepan muchos mundos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvaro, Daniel. 2012. Exigencia filosófica, exigencia política: Jean-Luc Nancy. En *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Arendt, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah. 2006. *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah. 2010. *La vida del espíritu*. Buenos Aires. Paidós.
- Arendt, Hannah. 2008. *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2013. *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2012. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bulo, Valentina. 2012. Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto. *Revista de Filosofía* (Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile), 68: 55-64.
- López, María José. 2014. El aparecer de los muchos. Cuerpo, y revolución en H. Arendt. En *El cuerpo y sus variaciones*, compilado por Valentina Bulo y Amalia Ortiz de Zárate. Santiago: Idea.
- Nancy, Jean-Luc. 2006. *Corpus*. Paris: Métailié.
- Nancy, Jean-Luc. 1996. *Être, singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 1993. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Santiago: Arcis / Lom.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, Jean-Luc. 2013. *Archivada*. Buenos Aires: Quadrata.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Neyrat, Frédéric. 2004. *Surexposés*. Paris: Lignes & Manifeste.
- Ripamonti, Paula. 2011. Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en la reflexión filosófica de Hannah Arendt. *Estudios. Filosofía Práctica e historia de las Ideas* (Mendoza, Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas- INCIHUSA), 13: 135-142.
- Roig, Arturo. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Sáenz, Jaime. 2011. *Felipe Delgado*. La Paz: Plural Ediciones.
- Sánchez, Cecilia. 2014. Hannah Arendt: entre el qué del cuerpo y el quién de la política. En *El cuerpo y sus variaciones*, compilado por Valentina Bulo y Amalia Ortiz de Zárate. Santiago: Idea.
- Zabaleta, René. 2008. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

José Santos Herceg
IDEA / USACH

Chascarros, metidas de pata y faltas de tino. El error como fuente de la conflictividad cotidiana entre culturas¹

Jokes, mess-ups, and mishandlings. Mistake as a source of everyday conflict among cultures

Recibido: 24/04/14

Aceptado: 06/03/15

Resumen

Este texto busca investigar la incidencia del “error” en el origen de la conflictividad cotidiana entre sujetos culturalmente diversos. Para ello se comienza distinguiendo los diferentes tipos de errores, intentando acercarse a una conceptualización del mismo. Luego de ello, el texto se desplaza hacia el tema del origen del error adentrándose, en primer lugar, en el tema de la “falla en la información”, abordando el asunto de su origen desde la perspectiva de la percepción, de la existencia de secretos y de la concurrencia de mentiras y engaños. Por otra parte, se analiza la comprensión como fuente de errores. Finalmente, se abordan las consecuencias del error analizando, por una parte, la ira y la venganza y, por otra, la sanción y el castigo.

Palabras clave: Error; Percepción; Mentira; Secreto; Venganza; Sanción.

Abstract

This text aims to investigate the incidence of “mistake” in the origin of everyday conflict between culturally diverse individuals. To achieve that, it starts distinguishing the different kinds of mistakes, in order to approach to a concept of it. Later, the text explores into the origin of mistake, looking into, in the first place, the “fail of information” theme, addressing the subject of its origin from the perception perspective, the existence of secrets, and the attendance of lies and deceits. Besides, comprehension is analyzed as source of mistakes. Finally, it approaches the consequences of mistake, analyzing, on the one hand, wrath and revenge, and, on the other hand, sanction and punishment.

Key words: Mistake; Perception; Lie; Secret; Revenge; Sanction.

Errare humanum est.

Séneca

Hace un par de años estuve cerca de un mes en India, principalmente en Chennai (Madrás), pero también en Delhi y viajando por el llamado “triángulo de oro” (Delhi, Agra y Jaipur). Durante el tiempo que pasé en Madrás, viví en casa de la hermana de un gran amigo indio a quien conocía, desde hace algún tiempo, en Chile. Habiendo pasado

ya un par de días allí se me acerca el padre de mi amigo para ofrecerme de regalo un taparrabo. Como la situación económica de la familia no era muy buena y pese a ello me estaban alojando y alimentando, y con la intención de no crear problemas, me negué a aceptar el regalo, señalando que no quería ser una molestia. Al día siguiente Andrew, así se llama mi amigo, se me

1 Este artículo fue desarrollado en el marco del proyecto Fondecyt Número 1110469.

acercó para hacerme ver que había ofendido a su padre, me explicó el profundo sentido que tenía en su cultura el ser anfitrión y lo gravitante que era la hospitalidad para ellos. De inmediato fui a pedir disculpas al padre de mi amigo, explicándole que no había tenido ninguna intención de ofenderlo.

Tengo la certeza de que de no haber sido por mi amigo, este tipo de incómodas situaciones habrían sido una constante durante mi tiempo en India. Debo agradecerle, además, la oportunidad de conocer su país por dentro y con su compañía, sobre todo el que fuera tan delicado y cuidadoso con mi reeducación. Tuve la maravillosa y única oportunidad de vivir en la casa de su familia, de que me acogieran como a un hermano, y de compartir con ellos su cotidianidad. Andrew me enseñó a quitarme los zapatos al entrar en la casa, a no mirar a los ojos a una mujer casada —y a reconocerlas—, a no tocar a las mujeres musulmanas en la calle ni el bus, a comer con la mano —solamente con la derecha—, a comportarme en la mesa en general, a hablar en público, a caminar por la calle, etc. No exagero cuando hablo de reeducación, pues tuve que aprender todo un mundo de normas y reglas de comportamiento cotidiano. No tengo dudas de que Andrew me salvó de infinitos malos ratos, de incontables “metidas de pata” que podrían haber ofendido fuertemente a algunas personas, con consecuencias, sin duda, incómodas.

Este, por supuesto, no es un caso único ni aislado. Basta buscar un poco para comenzar a encontrar una enorme cantidad de lo que en Chile llamaríamos “chascarros”. Es posible, sin mayor esfuerzo, construir un anecdotario muy nutrido al respecto, algunos protagonizados por personajes famosos. Basta recordar, por ejemplo, que en el 2007, el actor estadounidense Richard Gere tuvo que pasar por un proceso judicial en India por haber besado en la mejilla, en público, a la actriz Shilpa Shetty. Igualmente, la actriz australiana Nicole Kidman ofendió a los aborígenes australianos al soplar el *didgeridoo* en un programa de televisión. Ocurre que este instrumento ceremonial es de uso exclusivo del hombre, como informó *The Sydney Morning Herald*.

Viajar, hacer turismo, así como también

convivir por un tiempo más prolongado con personas provenientes de diferentes mundos culturales es potencialmente muy conflictivo, en el sentido de que en cualquier momento se puede desatar una situación tensa, sin que exista intención alguna de provocarla. En China, por ejemplo, con solo dejar los palillos dentro del plato luego de terminar de comer, beber antes que lo haga el anfitrión, servirse en el propio vaso antes de servir el del otro, interrumpir a alguien que está hablando o simplemente darle la espalda a alguien, se incurre en una falta de protocolo que podría causar incomodidad, desagrado y desencadenar la sensación en alguien de que se le ha ofendido, generado irritación y eventualmente una respuesta airada².

Lo que se busca poner en evidencia es que una fuente importante —tal vez la más importante si se considera la cantidad— de fricciones, de molestias, de problemas entre sujetos de culturas diferentes que conviven cotidianamente, se relaciona con el hecho de cometer errores, de incurrir en equivocaciones que tienen la potencialidad de ofender, irritar, molestar a alguien. El asunto que interesa analizar es el caso de que al cometer un error se incomoda a otro, generando con ello un conflicto que podría, eventualmente, adquirir magnitudes sorprendentes, llegando en ocasiones, a desencadenar episodios violentos.

In-Adecuatio

De acuerdo con la actividad realizada es posible distinguir, al menos, cuatro tipos de errores. En primer lugar, se puede errar al actuar: hacer algo equivocadamente, porque no es lo que se debe hacer, no es lo esperado, no es lo que corresponde. En este caso, el error afecta a una norma de conducta que, por diferentes motivos no se respeta. Casos típicos de conducta inadecuada son faltarle el respeto a la autoridad, comportarse mal en la mesa, no respetar los turnos, etc.

En segundo lugar, es posible errar en el decir, en tanto que se profiere una palabra desacertada. Decir algo equivocado es decir lo inadecuado. Nuevamente, estamos frente a un error por referencia a un deber ser que no se

2 Al respecto, ver: http://www.protocolo.org/internacional/asia/etiqueta_china_cuestiones_generales_tradiciones_y_costumbres_ceremonial_protocolo_basico.html

cumple. Los insultos, las malas palabras, pero sin duda, también, las frases fuera de lugar son ejemplo de este tipo de error. Se dice lo que no se debería decir, lo que se esperaría que se callara o se dice algo diferente de lo que es esperable que se dijera.

Hay, en tercer lugar, un error en cuanto a que se puede juzgar equivocadamente. Al elevar un juicio se califica o cualifica un sujeto, una acción, un acontecimiento, un objeto mediante un predicado: “S es P”. Un juicio puede considerarse verdadero o falso dependiendo de su adecuación con lo que se conoce de —o se tiene por— la realidad. El error atañe aquí a una inadecuación respecto de lo que se considera verdadero. Juzgar que “el cielo es rojo” sería un error en este sentido, cuando es ostensible, con solo mirarlo, que es azul.

En cuarto lugar, es posible distinguir un error en el pensar, uno que afecta al concepto. Un concepto puede estar equivocado cuando, nuevamente, no corresponde con la realidad o lo que se tiene por ella. Se trata de un conocimiento desacertado de algo. En este caso, el error atañe nuevamente a la verdad, a una cierta verdad con la que el concepto debería coincidir y, sin embargo, no es así. Concebir a un elefante como si se tratara de un reptil es un error en el concepto.

En principio, por lo tanto, podría decirse que todo error se refiere a una inadecuación, ya sea una inadecuación respecto de lo que se sabe de algo o de lo que se tiene por verdad, o bien, una inadecuación respecto de una norma que se tiene por correcta. Se juzga o conceptualiza erradamente cuando el juicio emitido o el concepto concebido no se corresponden con la realidad de una persona, cosa, etc. Se actúa erradamente o se dice algo equivocado cuando con ello se viola una regla respecto del cómo actuar y qué decir. Hay una inadecuación, por lo tanto, entre una convicción y la realidad: se tiene la convicción de que algo es verdad que resulta no serlo, de que se sabe algo cierto respecto de algo que resulta falso o se tiene la convicción de que hay una manera correcta de actuar que, en realidad, es incorrecta. De allí que se diga que el error tiene

dos partes —una objetiva y otra subjetiva— y ambas deben concurrir para que se pueda hablar de error propiamente tal³. Para que exista un error, debe darse no solo el hecho concreto de que la realidad es diferente de lo que se dice o se hace, sino también tiene que concurrir el convencimiento, por parte de quien se equivoca, de que las cosas eran como él creía.

Lo supuesto en el error es, en primer lugar la existencia concreta de un saber o una norma que indica lo verdadero o lo correcto. Sin la existencia efectiva de un saber y de una norma no hay equivocación posible. Este saber o norma constituye el objeto de contraste o comparación: respecto de ellos es que existe una inadecuación. Si lo que interesa, por lo tanto, es el “error cotidiano”, lo relevante es la existencia de saberes y normas en y de la vida cotidiana.

Saberes y normas

Agnes Heller habla expresamente de “conocimiento cotidiano”. A lo que se refiere la autora, es a la existencia de los “conocimientos sobre la realidad que utilizamos de un modo efectivo en la vida cotidiana del modo más heterogéneo (como guía para la acciones, como temas de conversación, etc.)” (Heller, A. 1987, 317). Ella hace ver, acertadamente, que los sujetos deben estar en posesión de un “mínimo” de saber cotidiano que sería “la suma de los conocimientos que todo sujeto debe interiorizar para poder existir y moverse en su ambiente” (Ídem). De lo que habla la autora es de la lengua, los usos, costumbres, códigos, etc. Se trata de “la totalidad de los conocimientos necesarios para la conducta de la vida cotidiana en una determinada época” (1987, 333) y agregamos, en un determinado ambiente cultural. Heller ve claramente que el contenido y la extensión de estos saberes cotidianos cambian según la época y estratos sociales. Son, por lo tanto, móviles, cambiantes y no pueden considerarse como válidos en sentido absoluto. La autora no anota, sin embargo, que estos mínimos cambian también según el contexto cultural de los sujetos. En cada cultura existen, sin duda, estos mínimos, este saber que

3 “Die tatsächliche (objektive) Falschheit des Satzes und die (subjektive) Überzeugung seines Urhebers, es handelt sich um einen wahren Satz, müssen zusammenkommen, dann wir von “Irrtum” sprechen können” (Börger, E. 1976, 589-590)

es necesario poseer para poder moverse en ella con tranquilidad y libertad. El contenido concreto de dicho saber claramente difiere de una cultura a otra.

Existe, como se decía, un “mínimo” de “saber cotidiano” que Heller no duda en calificar de “obligatorio” (1987, 318) y que, en caso de no estar en posesión de él, ocasiona que el sujeto no pueda vivir y moverse en su ambiente, pues, agregamos, cometería errores constantemente: torpezas que podrían acarrear conflictos y, eventualmente, desencadenar violencia. El “saber cotidiano” se da por sentado entre quienes nacen y se forman en la cultura en la que viven, y “en toda sociedad existen algunas personas principalmente aplicadas a su trasmisión” (1987, 320). Personas como los padres, los ancianos, los sacerdotes o instituciones como las escuelas, la prensa, medios de comunicación de masa como el diario y la televisión. A través de estas personas e instituciones se transmite el necesario e indispensable “saber cotidiano”, que permite con-vivir sin error.

Mayol, por otra parte, ha hecho ver agudamente que “un individuo que nace o se instala en un barrio está obligado a darse cuenta de su entorno social, a insertarse para poder vivir en él” (Mayol, P. 1999, 14). De lo que habla es de la existencia de cierta normativa, de “convenciones colectivas tácitas” que el autor no duda en atribuir a una suerte de “contrato” que sanciona ciertos modos de valorar y de actuar. “La práctica del barrio implica la adhesión a un sistema de valores y comportamientos que fuerzan a cada uno a contenerse tras una máscara para representar su papel” (Ídem). Se establece así lo que sea “conveniente”, que no es otra cosa más que una normativa que busca evitar la “disonancia”, la “excentricidad”, en busca de una suerte de “neutralidad”. “Para ‘permanecer como usuario del barrio’ y beneficiarse de las reservas relacionales contenidas en la vecindad, *no conviene ‘hacerse notar’*” (Mayol, P. 1999, 16).

Junto al “conocimiento cotidiano” del que habla Heller, hay una “normativa de conducta cotidiana”, en el sentido en que la describe Mayol, para el caso del barrio. Este saber y estas

reglas, necesarias para poder convivir tranquila y pacíficamente en la vida diaria, constituyen el parámetro respecto del cual se yerra. La universalidad no es, en caso alguno, característica de este conocimiento o de estas leyes: su ámbito de validez es limitado. Mayol habla del barrio, aunque tal vez podría expandirse un poco. Como sea, las verdades cotidianas —ya sean en tanto que conocimiento y normativas— son histórica, geográfica y culturalmente dependientes. Cambiar de tiempo, de lugar y de cultura exige, entonces, una reeducación completa. *El cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1673)⁴ podría leerse, sin duda, como la crónica de un soldado español, que luego de ser tomado prisionero por los mapuche, es completamente re-educado. Ejemplo de ello es la ocasión en que su “amo” le enseña que debe ir a bañarse en el estero por las mañanas, pues es la costumbre (Cf. 1863, 58).

Falla en la información

Existen, por lo tanto, saberes y normas de conducta cotidianas, respecto de las cuales se puede errar. Indagando, ahora, acerca del origen del error. ¿Por qué nos equivocamos? ¿Qué es lo que provoca que lo que pensamos, decimos, o hacemos no sea lo adecuado? La respuesta más inmediata tiene que ver con una falla en lo referente a la información. En otras palabras, una gran parte de los errores que cometemos se debe a nuestra ignorancia. La ignorancia es, en efecto, una fuente primaria de la inadecuación respecto de la verdad en la conceptualización o en el juicio, así como de la inadecuación respecto de la norma, tanto en el actuar como en el decir. En muchos casos de inadecuación, es la información lo que falla. Es esta falla en la información la que conduce a que un juicio sea errado, a que no se conciba adecuadamente, a que se actúe equivocadamente o se diga algo inadecuado.

No se tiene la información, no se tiene la información suficiente o se tiene la información que no corresponde y por ello se produce el error. Dicho ahora positivamente; si fuera posible obtener la información necesaria y suficiente

4 Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco, *Cautiverio feliz y razón de la guerra dilatada de Chile*, en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, Tomo III, Imprenta del ferrocarril, Santiago de Chile, 1863.

—completa y correcta— para conceptualizar, para juzgar, para actuar o para decidir qué decir, la probabilidad de equivocación bajaría sustancialmente. Esto, por supuesto, no significa que estando en posesión de toda la información necesaria y correcta se elimine del todo la posibilidad de error, pero sí se disminuiría considerablemente. Siempre es posible, que teniendo toda la información, sin embargo, se yerre de todas formas, pero esa alternativa es remota.

La falla en la información que produce el error puede tener, al menos, dos modulaciones fundamentales. Por una parte, podría tratarse de una simple “carencia”, es decir, una falta de información: ya sea parcial o total. Por otra parte, podría tratarse de un error anterior, es decir, por estar en posesión de una información que no es la correcta. Se puede cometer un error, en primer lugar, porque no se sabía algo, porque faltaba algún dato para poder juzgar correctamente, para poder hacerse un concepto adecuado del objeto, porque no se supo de la existencia de alguna regla, etc. Se puede errar también, en segundo lugar, porque lo que se sabía sobre algo no era correcto, porque la información que se tenía por verdadera no correspondía, porque se tenía noticia de una norma que no era, realmente, la vigente, etc.

Los conflictos interculturales cotidianos se juegan, en gran medida, en que se juzgó erradamente algo o a alguien, en que no se comprendió correctamente, en que se actuó de manera desacertada o se dijo algo inadecuado. La fuente más habitual de dichos errores es, sin duda, la falta de información. El caso más paradigmático aquí podría ser el del “turista” desinformado o con información incompleta, que transita por un territorio extranjero cometiendo a su paso una hilera de errores: algunos de los cuales, sin duda, ofenden a los lugareños, provocando molestias con un alto potencial de conflictividad. Más allá del caso puntual del turista, que siempre está de paso, el asunto se vuelve más complejo en la situación de convivencia cotidiana entre sujetos proveniente de diferentes ámbitos culturales. Quien se ve en la situación de vivir en un ambiente nuevo —el caso paradigmático es el del

inmigrante— tiene que adquirir urgentemente el “saber cotidiano” propio del lugar al que llega⁵, así como aprehender las reglas que rigen en dicho lugar, de lo contrario la convivencia con los “lugareños” se le hará difícil o incluso imposible.

Un caso interesante es el de Benedicto Chuaqui, inmigrante sirio, que en su libro autobiográfico⁶ relata una serie de situaciones tragicómicas que el autor no duda en llamar “chascarros”, todos ellos originados en la ignorancia propia del inmigrante, que no conoce la lengua ni los usos locales, que no está en posesión de ese saber cotidiano, que no maneja las reglas de convivencia. El caso de Chuaqui es paradigmático, además, pues en su texto relata sus esfuerzos por integrarse, por ser aceptado por la comunidad, lo que logra finalmente, cuando pasa a formar parte del Cuerpo de Bomberos. Su estrategia de integración habría sido “chilenizarse”: aprende perfectamente la lengua coloquial, descubre el lugar del humor en la cultura popular chilena y aprende a utilizarlo, descubre cómo esconder sus prejuicios y la forma en que debe relacionarse, por ejemplo, con las mujeres chilenas, incluso funda un diario.

Lo que tenemos hasta aquí es un error producto de la ignorancia causada por una carencia de información, diferente es el caso del error que reconoce su fuente en aquella ignorancia asociada al hecho de estar en posesión de una información equivocada. De lo que se trata aquí es de un error cuyo origen es un error anterior: se yerra, porque el concepto se formuló sobre la base de información falsa, se juzga incorrectamente, porque los datos que se tenía no eran los correctos, se actúa desacertadamente, porque la decisión de hacerlo se basó en antecedentes que no se correspondían con la realidad: no se nos informó bien sobre la norma. En términos del “saber cotidiano” del que venimos hablando, el error se produce, por ejemplo, cuando el inmigrante, aquel que proviene de una cultura extraña, al intentar insertarse en un nuevo ambiente cultural se informa sobre aquello que debe saber para poder moverse con éxito, pero, por alguna razón, dicha información ya contiene

5 El criterio para eliminar o incorporar un determinado saber cotidiano sería la “necesidad” práctica. Si un saber se hace “superfluo”, desaparece y si se diagnostica que se requiere, entonces, se adquiere (Heller, A. 1987, 321).

6 Cf. Chuaqui, Benedicto. 1995. *Memorias de un emigrante. Imágenes y confidencias* [1942]. Santiago: Zig-Zag.

un error y, por lo tanto, su juzgar, su actuar, su decir son equivocados. Nuevamente, el caso de Benedicto Chuaqui puede ser iluminador. Relata en su texto varias anécdotas acerca del punto, como cuando de niño es enviado a comprar carbón, pero le han dicho que pregunte en el negocio por el *cabrón*.

La falla en la información, ya sea por falta o por error, sería entonces causa de una parte importante de los errores que se cometen cotidianamente, cuando se está en situación de diferencia cultural, y con ello se explicaría, en gran medida, la conflictividad que caracteriza dichos ambientes pluriculturales: son ámbitos propensos a la equivocación permanente y constante, cuando no son lisa y llanamente una vorágine de errores. Un ejemplo gráfico de lo que se viene diciendo puede verse en la película “Crash” (2004)⁷, donde los errores de interpretación se muestran a cada momento. Los gestos, las acciones, las intenciones del otro, del diferente, son siempre mal interpretados, mal comprendidos: la ignorancia que se esconde detrás de los prejuicios marcan toda la película. El desenlace, con el asesinato del joven —Peter— por parte del policía blanco —Hansen—, quien no entiende, quien no logra comprender su risa y piensa que este sacaría un arma cuando solo quería mostrarle una estatuilla de San Cristóbal igual a la suya, es la culminación de una película de errores, de equivocaciones permanentes que culminan en la violencia más extrema.

Origen de la ignorancia

Uno podría preguntarse, ahora, dónde está el origen de la ignorancia, es decir, dónde nace la falla en la información que se relaciona con la diferencia cultural. Sin pretensión de agotar el tema, exploraremos, a continuación, algunas respuestas que van desde la “percepción”, pasando por el “secreto” hasta llegar al “engaño”.

Percepción

La fuente primaria de fallas en la información, ya sea falta de información o información errada, es la percepción. El origen último de la

información es la percepción, luego, la falla puede encontrar en ella su génesis. Estamos frente a una anomalía en la fuente misma de información. Hace mucho ya que la percepción ha sido puesta en tela juicio por la filosofía, como fuente fidedigna de información. Basta remitir a las observaciones de Descartes en el *Discurso del Método* o en las *Meditaciones Metafísicas*, cuando hace ver que los sentidos nos “engañan” y que no hay que fiarse mucho de ellos, pues nos conducen a errores. La tradición epistemológico-gnoseológica de pensamiento, hace tiempo que estableció que lo percibido no es un reflejo perfecto de lo real. Allí está Kant, por ejemplo, con la tesis del *fenómeno* y la imposibilidad de percibir el *noumenon*, por ejemplo.

Agnes Heller se incorpora a esta tradición de sospecha sobre la percepción avanzando una reflexión sobre la percepción de lo cotidiano. “El hombre, en su vida cotidiana es capaz de percibir, por principio, todo lo que sus órganos sensoriales son capaces de percibir. Pero de hecho, percibe solamente lo que el saber cotidiano le presenta como perceptible y digno de ser percibido” (1987, 331). El problema de la percepción como fuente de la verdad, no estaría en la “capacidad” de los órganos sensoriales, sino en una limitación instalada sobre dicha capacidad que implica, justamente, que ella sea sub-utilizada. No captamos sensorialmente todo lo que podríamos captar con nuestros sentidos⁸ pues, según la autora, solo percibimos lo que se presenta como perceptible o digno de ser percibido. Dice Heller que “estamos orientados hacia determinados tipos de percepción (objetos, formas, colores), es decir, (...) nuestra percepción se verifica, con mediación del esquema conceptual, de modo ‘ordenado’” (1987, 330). Este “esquema conceptual” organiza las percepciones de tal modo que hay ciertos tipos de percepción que sobresalen y otros que se dejan de lado. Hay una jerarquización de las percepciones, que según Heller, tienen un origen social. “Nuestros tipos de percepción están ya ‘formados’ por el ser social, donde hace de guía un saber transmitido, preformado por las generaciones precedentes” (Ídem).

7 Dirigida por Paul Haggis y estrenada en 2005.

8 “Después de la ‘maduración’ biológica de la percepción, el hombre se halla en condiciones de percibirlo todo” (Heller, A. 1987, 330).

Las percepciones, entonces, serían variables, cambiantes. No se percibe lo mismo si se es un esquimal o un mapuche, si se es un alemán o un chino. Es bien sabido, por ejemplo, que los esquimales ven múltiples tipos y tonalidades de blanco, lo que nosotros simplemente no vemos. Del mismo modo, un músico escucha infinitos matices sonoros que nosotros simplemente no escuchamos o un pintor percibe colores que un sujeto común y corriente simplemente no ve.

El horizonte y los contenidos de las percepciones cambian muchísimo en el curso de la historia. Pero el horizonte de percepción se dilata también en la vida de un solo hombre. El niño no percibe muchas cosas, simplemente porque no sabe que existen. Además, el horizonte de las percepciones concretas es distinto según las clases y los estratos. (...) En la determinación del horizonte perceptivo o de su contenido intervienen luego el trabajo, el puesto en la división del trabajo, la necesidad individual, el interés, etc. (Heller, A. 1987, 331).

Momento histórico, etapa de la vida, clase social, inserción laboral, etc., serían elementos que configuran el horizonte y contenido de la percepción. En medio de ello, en el centro, aunque Heller no lo diga expresamente, está la cultura en la que un sujeto se encuentra inmerso: ella determina definitivamente qué y cómo se percibe sensorialmente.

Esta es la causa más común de las equivocaciones que comenten los turistas, los viajeros, los inmigrantes, los extranjeros. Se yerra simplemente por no haber visto algo que se debía ver o escuchado algo que se debía escuchar, por no haber sentido un olor importante de percibir o una rugosidad necesaria de captar. Se incurre en equivocaciones, porque no fue posible distinguir dos tipos de verde en el tupido follaje de la selva amazónica o dos formas similares, pero diferentes, de frutos. La “torpeza” del foráneo, sobre todo en un primer momento, se debe en gran medida, a una falla en la percepción.

Habría que aprender a ver lo que no se veía, a escuchar lo que no se escuchaba, a sentir lo que era imperceptible, para poder evitar seguir equivocándose.

Secreto

La falla en el acceso a la información requerida para no errar puede deberse también a que cierta información es callada, silenciada. El silencio es concebido inicialmente como simple “ausencia”, pero no hay duda de que es también presencia de una ausencia. El silencio es un acontecimiento es un hecho. Usando la distinción de Ramírez, una cosa es el “El Silencio” y otras son “los silencios” (Ramírez, J. L. 1992). A lo que se refiere el autor es al “silencio sustantivo”, singular y con mayúscula, que se refiere a un universal, por un lado, y al que exige una forma verbal, por el otro, aludiendo, con ello, a los múltiples casos observables. De lo que se trata, en el segundo caso, es de las ocasiones en que lo que se hace es “callar”. El callar remite a la idea de que existe algo oculto, algo secreto, cuya consecuencia asociada es la “desinformación”⁹. Un sujeto o una institución posee una información que sería necesaria para no errar, pero dicha información es guardada, escondida, no se la entrega y ello desencadena la equivocación subsiguiente.

Agnes Heller distingue entre dos tipos de saber, uno que llama “personal” y otro que califica de “particular”. El “saber particular”, por su parte, tiene dos modos: por el “carácter del saber” o “en virtud de prescripciones” (1987, 327). El saber particular que lo es por su carácter mismo “aparece cuando el saber sólo encuentra, de hecho, aplicación en un círculo restringido” (Ídem). El que ha sido más relevante en la historia, sin embargo, sería el saber particular que debe dicha particularidad a “prescripciones sociales”. Este último es el caso del “secreto”. “El secreto es la privilegiación de algunos contenidos cognoscitivos cotidianos, es la iniciación al conocimiento de algún saber cotidiano que (...) es comunicado a personas elegidas según determinados criterios” (Ídem). Existe un grupo restringido de sujetos que son los que pueden acceder a la información “privilegiada”¹⁰.

9 Otra forma del callar es la *simulación*, que Ramírez define como “el decir evasivo que implica una forma indirecta de silencio” o “consiste en decir algo fingiendo que «se me escapa», es decir, que es involuntario, sin serlo”.

10 Heller destaca de qué manera en el ámbito del saber cotidiano es “extremadamente fascinante el sentirse

Esta descripción de Heller está cerca de lo que Goffman ha llamado “secretos internos” que son, según explica el autor, “aquellos que indican la pertenencia del individuo a un grupo y contribuyen a que el grupo se sienta separado y distinto de los individuos que no están en el secreto” (Goffman, I. 2004, 153). El objetivo del secreto, entonces es “sentirse parte”, incluidos, pertenecientes, es decir, privilegiados. Sin negar que esto pueda ser una motivación importante para no “revelar” un secreto, las reflexiones de Goffman permiten complementar el tema de las razones por las cuales un secreto es preservado por un individuo. Aquellos secretos que este autor llama “muy profundos” son, en primer lugar, aquellos que se callan, porque son asuntos “incompatibles con la imagen de sí mismo que el equipo se esfuerza por presentar y mantener ante su auditorio” (Goffman, I. 2004, 152). Se calla, entonces, con el objetivo de que el resto, los otros, los no integrados conserven una representación del grupo tal y como el grupo quiere proyectarse. En el caso de los llamados “secretos estratégicos”, de lo que se trata es que el grupo quiere alcanzar ciertos objetivos y esconde información relativa al grupo —capacidades y propósitos—, que permitiría a los otros hacer que ello no se cumpla¹¹.

Por tres razones, entonces, se comprende que un sujeto, que pertenece a un determinado grupo, guarda un secreto de dicho grupo: porque ello le permite ser parte del especial y escaso grupo de elegidos, para preservar la imagen externa del grupo y para que el grupo logre obtener ventajas estratégicas¹². Podría leerse el

encuentro cotidiano entre sujetos culturalmente diversos, como el toparse de dos grupos que tienen y, por lo tanto, preservan su arsenal de secretos. La inclusión de otro, de un foráneo, de un extranjero sería, así, sinónimo de hacerle partícipe de los secretos del grupo, lo que incluso podría llevarse a cabo mediante ceremonias en las que se adquiere expresamente el compromiso de no divulgar¹³. Hasta que ello no ocurra, el sujeto “exógeno” no tiene acceso a la información y por ello errará permanentemente respecto de la imagen que tenga del grupo, respecto de la forma de relacionarse con sus miembros y estará, siempre, en un pie de desventaja estratégica.

Engaño / Mentira

Una cosa es ocultar información porque es un secreto, otra muy diferente es que se entregue información falsa. Ello puede deberse, sin duda, a un error, a una equivocación y, se trataría, entonces, de errores que se cometen por estar en posesión de datos equivocados. Otro es el escenario, sin embargo, cuando la información falsa que se nos da ha sido entregada con la intención de que un sujeto cometa un error. En este caso y solo en este caso estamos en presencia de un “engaño”. Ya Santo Tomás de Aquino había visto que esencial de la mentira es la voluntad expresa de enunciar algo que es falso con la intención de engañar a otro. Sin la concurrencia de estos elementos, no hay realmente mentira¹⁴. En el mismo texto, distingue el santo tres tipos de mentiras de acuerdo con su efecto: la útil (oficiosa), la humorística (jocosa) y la maliciosa (perniciosa)¹⁵. La mentira oficiosa es

privilegiado”, así como también el “darse importancia con algún saber particular”. De allí que no divulgar un secreto sea tan habitual, aunque ello se hace normalmente, según Heller, con el “deseo de subrayar la propia posición privilegiada” (Heller, A. 1987, 328).

11 “Atañen a los propósitos y capacidades del equipo, que éste oculta a su auditorio a fin de impedirle que se adapte eficazmente al estado de cosas que el equipo se propone lograr” (Goffman, I. 2004, 153).

12 Habría que agregar, además algo que también anota Goffman: hay secretos que se preservan desde fuera, es decir, un sujeto que no pertenece al grupo, pero que teniendo acceso a un secreto de dicho grupo, sin embargo, no lo revela. Estos son los llamados “secretos depositados” en donde “el poseedor está obligado a guardar, debido a su relación con el equipo al cual se refiere dicho secreto” (Goffman, I. 2004, 154). Hay un vínculo que obliga a guardar el secreto.

13 “La salvaguardia de la particularidad del saber puede tener tanta importancia hasta el punto de ser tutelada con ceremonias. Se está obligado a jurar que no se contará a otros lo que se ha oído, que no se traicionarán los proyectos del grupo, etc.” (Heller, A. 1987, 328). El divulgar a extraños un secreto implica “culpa”.

14 Cf.: *Suma Teologica*, 2ª, 2ae, q. 110, Artículo 2.

15 Ídem.

aquella que sirve para obtener algo, la jocosa es para divertirse y la perniciosa, para hacer daño. Santo Tomás ordena también de otra forma esta distinción, señalando que el criterio de división sería la intención: en la perniciosa se incurre con la intención de dañar a otro, pero en la jocosa y oficiosa se incurre por obtener un beneficio ya sea un deleite (divertirse) o un bien útil¹⁶.

La mentira que se profiere con el objetivo consciente y expreso de dañar a otro, es decir la mentira perniciosa, es la que se asocia a sentimientos como la venganza, la ira, la envidia, etc. De lo que se trata aquí es de que el interés por causar un perjuicio a otro es lo que motiva a mentir, como cuando se le recomienda a alguien que haga algo o diga algo asegurando que lo favorecerá, pero sabiendo que le causará un daño. Lo central aquí sería que la finalidad es que tenga lugar dicho perjuicio. Este tipo de mentira tiene la forma de la trampa, la treta, la argucia que busca causar dolor en el otro. La condición para que esto ocurra es la ignorancia del engañado. Es habitual en sociedades poco receptivas que el inmigrante, en tanto tiende a ser percibido como una amenaza por el lugareño, sea víctima de este tipo de engaños, con la intención de incomodarlo, de dañarlo.

De las mentiras que buscan la obtención de un beneficio por parte de quien la profiere, las más complicadas son las oficiosas, puesto que en este caso es posible encontrar mentiras que constituyen conductas reñidas con la moralidad e incluso con las normativas legales, además de conflictuar con las normas de convivencia cotidiana. De lo que se habla aquí es, por ejemplo, de lo que se llama estafa o fraude. Conocido en Chile es el hecho de que el cerro Santa Lucía —colina emblemática ubicada en el centro de Santiago— ha sido vendido a extranjeros en innumerables oportunidades, siendo que, como es evidente para cualquier chileno, se trata de un bien público. Menos complejo es el caso de la mentira jocosa, pues aquí es solo el beneficio del buen momento, de la risa, lo que se busca obtener. Nuevamente podríamos aludir aquí al caso de Chuaqui y aquella anécdota en que se le manda por las tiendas a preguntar por el “carbón” en lugar de “carbón”. No hay daño mayor aquí, además de algo de vergüenza.

Mal entendido

En muchos casos de inadecuación, de error, la fuente de información que se posee no falla, ni tampoco la percepción, nadie oculta nada, ni somos engañados, por lo que está disponible la información necesaria y suficiente, sin embargo, igualmente el juicio que se formula es errado, no se concibe adecuadamente, se actúa equivocadamente o se dice algo inadecuado, en suma, igualmente se yerra. ¿Cómo se explica que disponiendo de los datos necesarios y suficientes, sin embargo, igualmente se cometan errores? Hay que suponer que existen otras fuentes del error además de la falla informativa. En efecto, otro origen de las equivocaciones la constituye esa falla que tiene relación con la mala comprensión de los datos, con una interpretación fallida de la información que se tiene. Error de decodificación si se quiere. Se está en posesión de toda la información necesaria para no errar y, sin embargo, nos equivocamos porque, simplemente, comprendimos mal. Visto que el origen de una parte importante de los errores está en un defecto en la comprensión, la siguiente pregunta se refiere al origen de dicha falla. ¿Por qué comprendemos equivocadamente? Una respuesta podría encontrarse en la tradición hermenéutica, pues allí se ha trabajado sistemáticamente el tema de la comprensión y, por lo tanto, ella se ha confrontado con el tema de la comprensión defectuosa, del error de comprensión.

Wilhelm Dilthey, por ejemplo, define “comprender” como “el proceso en el cual, partiendo de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico” (1978, 322). Este comprender abarca, según el autor, toda la gama de manifestaciones del espíritu humano que requieren ser interpretadas. Para él, existe algo llamado “espíritu objetivo” que estaría constituido por las “formas en que la ‘comunidad’ que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible” (1978, 232). En este espíritu objetivo nos formamos desde la niñez, en él crecemos y de él aprehendemos la manera de orientarnos en el mundo que nos toca vivir. Sobre la base de él es que se hace posible la comprensión “elemental” entre las personas, esa que rige nuestra vida cotidiana. “Porque todo aquello en que lo

16 Ídem.

espiritual se ha objetivado contiene algo común al yo y al tú” (Ídem). Este “común” precede a la comprensión, haciéndola posible. Cuando se da la situación del encuentro de sujetos que no comparten un mismo “espíritu objetivo”, sujetos culturalmente diversos, por ejemplo, entonces la “comprensión elemental” se enfrenta a lo que Dilthey califica de enormes “dificultades” y “contradicciones”, y que explican la aparición de equivocaciones, errores y, por lo tanto, el fracaso de la comprensión.

Heidegger, por su parte, en el contexto de su analítica existencial del *Dasein* apunta en la misma dirección al hablar de los “previos”. La comprensión, dice este autor, se funda en un “ver previo” que recorta lo tomado en el “tener previo”, de acuerdo con posibilidades de interpretación determinadas. “Lo comprendido que se tiene en el ‘tener previo’ y visto en el ‘ver previo’ se vuelve, por obra de la interpretación, concebible” (1968, 168). La interpretación está siempre decidida desde antes por determinados conceptos previos; el “tener”, “ver”, “concebir” “previos” son los fundamentos esenciales de la interpretación. En otras palabras, la interpretación siempre se lleva a cabo con supuestos o, dicho de otra forma, toda interpretación que acarree comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trata de interpretar. El problema para Heidegger era mostrar que aquí no se está en presencia de un *circulus vitiosus*, pues, de hecho, para que se cumplan las condiciones esenciales de todo interpretar, es indispensable comenzar por reconocer las condiciones para llevarlo a cabo. “Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo” (1968, 171).

Gadamer, partiendo de las reflexiones heideggerianas sobre el sentido positivo del círculo hermenéutico, introduce una serie de observaciones que buscan minimizar la posibilidad de error en la interpretación. Se trata de “protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada ‘a las cosas mismas’” (1977, 332-333). La exigencia básicamente se refiere a dejarse determinar única y

exclusivamente por la cosa misma, mantener la mirada fija en ella, haciendo caso omiso de cualquier desviación, que siempre está presente, puesto que siempre existen ocurrencias en el intérprete. Estas ocurrencias dicen relación con el inevitable proyectar que lleva a cabo el intérprete cada vez que interpreta¹⁷. De esta manera, comprender será ir elaborando el proyecto previo en una modificación constante, a medida que se avanza en la penetración del sentido. La interpretación se inicia con conceptos previos que van siendo sustituidos por otros más adecuados. En conclusión, dado que siempre se comienza con una opinión previa que se revela como equivocada, la idea es hacer que esta sea cada vez menos errónea¹⁸.

Para comprender, sostiene Gadamer, no se pueden mantener con obstinación las opiniones previas; es necesario, ante todo, tener la disposición para dejarse decir por lo interpretado, por lo que se busca comprender. Receptividad, sin embargo, no debe ser entendida como neutralidad, ni autocancelación, sino como “matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios” (1977, 336). Se trata de hacerse cargo de las anticipaciones propias. La comprensión metódica pretende siempre, lejos de hacer prevalecer sus anticipaciones, hacerlas conscientes, con el objeto de controlarlas y obtener así una comprensión correcta de las cosas mismas. Los errores de comprensión surgen de los prejuicios que no han sido percibidos, ellos son la fuente más corriente de equivocación. No se trata de “eliminar” los prejuicios, de hecho, el problema hermenéutico adquiere su dimensión sólo desde el reconocimiento del “carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión”. A través de la “comunidad de ‘prejuicios fundamentales y sustentadores’” se realiza el momento de la “pertenencia”, en tanto que tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico. Una conciencia hermenéutica bien formada, deberá poder “hacer conscientes sus propios prejuicios”, su situación, su horizonte de comprensión, lo que lleva evidentemente a “poner en suspenso su validez”.

17 “Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo” (Gadamer, H-G. 1977, 333).

18 “La tarea constante de la comprensión es elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse en las cosas” (Gadamer, H-G. 1977, 333).

El toparse cotidiano de sujetos culturalmente diversos nos pone ante una situación en que no existe una “comunidad de prejuicios”, los involucrados pertenecen a diferentes mundos hermenéuticos, en tanto que difieren sus previos fundamentales y sustentadores. Los errores de comprensión tendrían su origen justamente aquí, pero no en la existencia de prejuicios —pues sin ellos no hay comprensión posible— sino que en el no ser consciente de su existencia, en el no hacerse cargo de que tenemos una serie de previos, de supuestos, de opiniones, de anticipaciones. La posibilidad de soslayar el error en la comprensión intercultural depende, desde Gadamer, del “poner en suspenso por completo los propios prejuicios” (1977, 369).

Dilthey, Heidegger y Gadamer coinciden en sostener la existencia de algo que precede y hace posible la comprensión. Para Dilthey, se trata del “espíritu objetivo”, para Heidegger, de los “previos”, para Gadamer, de “prejuicios”. Aunque sean innegablemente diferentes las propuestas de estos autores, la idea matriz es una: existe algo que antecede, que está allí antes y que hace posible la comprensión, pero que, a la vez, la determina. Forzando un poco las propuestas de estos pensadores, tal vez no sería desacertado afirmar que el origen de estos previos es, en gran medida, cultural. El “espíritu objetivo” tal como lo concibe Dilthey es una manifestación externa, una objetivación externa, sensible de una comunidad. Gadamer, por su parte, habla, como se dijo, de una “comunidad de ‘prejuicios fundamentales y sustentadores’” que hace posible una “pertenencia”. La existencia indesmentible de estos “supuestos”, de estos previos de origen cultural permite explicar que se yerre en la comprensión, pese a disponer de la información necesaria y suficiente. Se formula un juicio errado, se elabora una concepción inadecuadamente, se actúa equivocadamente o se dice algo desafortunado,

en suma, se yerra, porque se comprendió mal, porque se interpretó incorrectamente los datos, la información que se tenía.

Rabia y venganza

Cuando un sujeto se equivoca, ello habitualmente tiene efectos sobre los que le rodean. Efectos que van desde la simple molestia o incomodidad, pasando por la irritación y el malestar hasta llegar a la rabia, la ira. Esto se verifica tanto en los errores forzados —engaño— como no forzados —equivocación— aunque, evidentemente, sus incidencias varían dada la presencia, en los primeros, de la intención de engañar. Cuando se comete un error, ya sea a causa de un engaño, a raíz de la propia ignorancia o simplemente porque se comprendió mal, es esperable que alguien se pueda sentir molesto, incómodo, que se irrite o se enoje puesto que el error cometido lo afecta.

Para comprender el modo en que el error ajeno nos afecta cuando se trata de relaciones entre sujetos de diferentes culturas es fructífero partir de las indicaciones que hace Aristóteles acerca de la “ira”. “Admitamos que la ira es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado (...) sin que hubiera razón para tal desprecio” (1994, 312 [1378a30]). La rabia se desencadena, según Aristóteles, cuando algo que se estima valioso es injustamente despreciado por un tercero. Uno se enoja cuando algún individuo demuestra, ya sea por su acción, gestos o palabras —también por la privación de ellos— que desprecia lo que para uno es considerado como apreciable, respetable. Por desprecio entiende el filósofo “la actualización de una opinión acerca de algo que aparece sin ningún valor” (1994, 314 [1378b12])¹⁹.

El desprecio tiene, para Aristóteles, tres modalidades: el desdén, la vejación²⁰ y el ultraje²¹ (Cf.: 1994:314 [1378b15]). El tipo de desprecio

19 Aaron Beck ha observado esto mismo cuando señala que lo que precede y motiva la aparición de la ira es “The perception of being diminished in some way” (1999, 31).

20 “Como también parece que desprecia el que comete vejaciones, dado que la vejación comporta un obstáculo a los actos de voluntad, no con el fin de sacar uno mismo partido, sino para que no lo saque el otro; y como no se trata de algo de lo que uno vaya a sacar nada, lo desprecia, puesto que está claro que no supone que (el ofendido) pueda hacerle daño —en cuyo caso le tendría ciertamente miedo y no lo despreciaría— ni tampoco que quepa obtener de él algún provecho digno de mención —pues entonces habría pensado en hacerlo amigo suyo.” (1994, 314 [1378b 16]).

21 Ultraje es, según la definición de Aristóteles, “decir o hacer cosas que producen vergüenza al que sufre y no

que son la “vejación” y el “ultraje”, sin embargo, exigen una voluntad de daño, intencionalidad del acto de ultrajar y, por lo tanto, no es el tipo de desprecio que tiene lugar cuando se trata de un error o una equivocación. El “desdén”, por otra parte, puede darse perfectamente sin intención de desdeñar ni de dañar con ello al otro. Desdeña el extranjero que pasa por alto una norma propia de la comunidad en que está, aunque sea porque no la conoce, porque no se preocupó de informarse, porque no le dio importancia, etc. Ofende a los miembros de dicha comunidad, pues su desdén es manifiesto al no valorar, al despreciar las normas de dicha comunidad²². “El desdeñoso desprecia, efectivamente, ya que se desdeña lo que se juzga que carece de valor y es eso precisamente, lo que no vale nada, lo que es objeto de desprecio” (Aristóteles, 1994, 314 [1378b15]). Lo mismo se puede decir del que no conoce nada de la comunidad de acogida, de quien olvida las cosas importantes o las no tan importantes²³, del que no conoce el idioma del lugar ni le interesa aprenderlo, del que equivoca las formas correctas o las juzga superfluas o ridículas, de quien evalúa incorrectamente las jerarquías, del que no estima las valoraciones imperantes, minusvalora las cosas que se tienen por valiosas²⁴ y más aún, del que se burla de ellas o ironiza al respecto²⁵.

Cuando alguien comete un error en el contexto del contacto cotidiano entre sujetos culturalmente diversos es habitual que exista un resentimiento, pues se percibe que tanto él, como su cultura, aquello que él valora, ha sido desde-

ñado y con ello, despreciado. Si, por ejemplo, se hace un juicio errado, porque se ignoran asuntos propios de la otra cultura, dicha ignorancia o el gesto de no preocuparse de superarla es comprendido como un signo de desprecio. Del mismo modo, el no respetar una norma propia del mundo cultural del otro, el decir algo inapropiado en un momento inapropiado, ya sea por ignorancia, engaño o mala interpretación, se percibe por los miembros de dicha comunidad cultural, como una ofensa, como un síntoma de desdén y desprecio. La consecuencia, aunque en diferentes grados, es inevitable: primero molestia, incomodidad, luego irritación, malestar y finalmente rabia, ira.

Es propio de la ira el sentimiento de “venganza”, es más, como se decía, Aristóteles define la ira misma como un “apetito de venganza”. El autor especifica el punto señalando que es necesario “que a toda ira siga un cierto placer, nacido de la esperanza de vengarse” (1994, 313 [1378b1]). La venganza es concebida como un deseo de causar dolor, de ocasionar un pesar a aquel con el cual nos hemos enojado²⁶. Se trata, entonces, de una “represalia”²⁷. El placer que provoca la venganza está justamente allí; en satisfacer el deseo de que sufra quien nos ha despreciado. En este sentido es que la expectativa de “satisfacción” es lo que mueve a la “venganza”. Dice Aristóteles que “es placentero el vengarse, porque lo que es penoso si no se logra, causa placer lograrlo. Y, así, los iracundos experimentan un invencible pesar cuando no se vengan y, en cambio, gozan si tienen esperanza de ello” (269 [1370b30]). La venganza, el poder

para que ocurra en interés propio nada que no sea el hecho en sí, sino sólo para quedar complacido” (1994, 315 [1378b 25]), por eso es que quien ultraja a la vez desprecia: el producir vergüenza a alguien supone que se le desprecia.

22 “Porque ponerse al margen de lo debido constituye desprecio” (1994, 330).

23 “También el olvido, incluso el de las cosas más insignificantes como son los nombres, tiene la capacidad de producir ira, porque el olvido parece ser un signo de desprecio y porque, por otra parte, el olvido nace de la falta de interés y la falta de interés constituye una cierta clase de desprecio” (1994, 321 [1379b 33]).

24 “También [se encolerizan] contra los que hablan mal y muestran desdén hacia las cosas por las que ellos se interesan especialmente” (1994, 318 [1379a 35]).

25 “[nos encolerizamos] contra los que ironizan frente a los que hablan en serio, ya que la ironía es muestra de desdén” (1994, 320-21 [1379b 29]).

26 “La primera [la ira] es un deseo de [causar] un estado de pesar” (1994, 334 [1782a7]) “El uno [airado] pretende, en efecto, que aquél contra el que está airado experimente a su vez algún dolor” (1994, 334 [1782a15]).

27 “Los que actúan en represalia no cometen ultraje, en efecto, sino que toman venganza” (1994, 315 [1378b27]).

tomar represalia, es, sin duda, una de las formas en que se logra “aplar” la ira²⁸.

La venganza que busca aplacar la rabia puede adquirir diferentes formas en la medida en que pueden existir múltiples maneras en que se puede hacer sufrir a alguien que nos ha ofendido. Esto emparenta la venganza con la violencia, pues ella es, en sus variadas manifestaciones, el instrumento más evidente y directo para causar dolor y pena. En efecto, que la violencia es concebida por algunos autores como un “medio”. Para Walter Benjamin, por ejemplo, “la violencia (...) sólo puede ser buscada en el *reino de los medios* y no en el de los fines” (1921 [1995], 23). Sofsky sostiene algo similar cuando señala que “la violencia es instrumental en cuanto que es un medio para un fin” (2005, 52)²⁹. La finalidad de la violencia, en el caso de la venganza es, como se dijo, el causar daño a quien nos ha ofendido y con ello satisfacer el placer que nace de la represalia.

Sanción y castigo

Las consecuencias de las equivocaciones, también de aquellas que tienen lugar en la vida cotidiana y especialmente cuando se trata de contextos pluriculturales, no solo tienen relación con quienes nos rodean y que a raíz de ellas se molestan, irritan y enojan, desencadenando incluso episodios de violencia. Nuestros errores tienen también consecuencias sobre nosotros mismos. Estas consecuencias tienen que ver con que aquel que se equivoca merece y recibe una “sanción” o “castigo”. Sanción o castigo, en general, se puede definir como un dolor, una incomodidad, un mal con el que se amenaza a aquel que no respeta una norma. Abandonamos, con esto, el terreno de la venganza, pues, como ha dicho muy claramente Aristóteles: “Por causa del *apetito irascible* y de la *ira* [se hacen] las venganzas. Pero la venganza se diferencia del castigo, ya que el castigo está motivado por quien lo padece y, en cambio, la venganza por quien se la toma, con el fin de satisfacerse” (261-262 [1369b12]).

En el contexto de la vida cotidiana, de la rutina de cada día rige, como se señalaba antes,

una normativa cotidiana. Normativa que tiene asociada sanciones claramente establecidas. Para observar la incidencia efectiva de las sanciones en la vida cotidiana es iluminador recurrir nuevamente a las observaciones de Mayol. Para este autor, existen en el barrio, una serie de “sanciones” tácitas, pero muy claras que se aplican invariablemente a quien viole las normativas. Mayol habla de sanciones que van desde las “represiones minúsculas” (1999, 15), hasta la “exclusión social”. Si un sujeto no se comporta convenientemente, si no actúa como debe hacerlo, si no se viste adecuadamente, si no habla, saluda, camina, compra como es conveniente hacerlo, entonces es sancionado.

Cometer un error en lo cotidiano es cometer una falta e implica sanciones, castigos que no exigen fundamentación ni justificación alguna. Los castigos cotidianos se aplican casi irrestrictamente pese a que, como se ha hecho notar, no exista detrás del equívoco intención alguna, aunque solo exista ignorancia, una mala interpretación, o uno sea víctima de un engaño. Es posible preguntar, entonces, por qué un sujeto habría de ser sancionado, incluso con la exclusión social, por el hecho de cometer un error por falta de información, porque no sabía. Simplemente porque pudo haberse informado. Negligencia, imprudencia o descuido relacionado con el hecho de que podría haberse evitado el “error” que condujo a la transgresión, pues podría haberse previsto la situación que condujo a cometerlo. Si se trata de un turista, por ejemplo, que viajando por otro país ofende a alguien sin querer hacerlo, se le sanciona pues debió prever que si se encontraba en un mundo desconocido, ello podría pasar y tendría que haberse informado. El caso de la ignorancia inevitable es, por supuesto, diferente. Si un sujeto no tiene posibilidad alguna de acceder a la información necesaria y suficiente para no errar, pues es un secreto o ha sido engañado, entonces la responsabilidad no es la misma: no hay descuido, imprudencia o negligencia, en estos casos, pese a haber querido y tratado de informarse, el sujeto simplemente no podía prever que se erraría. Las sanciones, aquí, no están justificadas.

28 “Como también aplaca incluso la ira más grande contra uno, el que ya antes se haya tomado venganza contra otro” (1994, 324[1380b7]).

29 “Instrumentell is Gewalt, sofern si Mittel zum Zweck ist.” (La traducción es nuestra).

Conclusiones

Se ha pretendido explorar el tema del error como fuente de la conflictividad cotidiana entre sujetos culturalmente diversos. Intuíamos, al comenzar, que dicha aproximación permitiría observar que la equivocación explica gran parte de los roces que se producen cotidianamente entre personas con orígenes culturales diferentes. Para ello, se comenzó distinguiendo diferentes tipos de errores que pueden observarse diariamente, con la intención de ir acercándose a una conceptualización del mismo, sin pretender con ello dar con una definición definitiva ni acabada. Una vez establecido esto, la pregunta se desplazó hacia el tema del origen del error, adentrándonos, en primer lugar, en el tema de la “falla en la información”, abordando el asunto de su origen desde la perspectiva de la percepción, de la existencia de secretos y de la concurrencia de mentiras y engaños. Por otra parte, se analiza la comprensión como fuente de errores. Finalmente, se abordan las consecuencias del error analizando, por una parte, la ira y la venganza y, por otra, la sanción y el castigo.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeder, Robert. 1999. Recent Work on Error. *Philosophia*, 27, 1-2: 3-58.
- Aristóteles. 1994. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1985. *Ética Nicomaquea*. Traducción de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Beck, Aaron T. 1999. *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility and Violence*. New York: Harper Collins.
- Börger, E. 1976. Irtum. *Historische Wörterbuch der Philosophie*, 589-614. Basel: Schwabe.
- Chuaqui, Benedicto. 1995. *Memorias de un emigrante. Imágenes y confidencias* [1942]. Santiago: Zig-Zag.
- Curi Urzúa, Enrique. 2005. *Derecho Penal. Parte General*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Dilthey, Wilhelm. 1978. *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg. 1977. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Goffman, Irving. 2004. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires / Madrid: Amorrortu Editores (*The Presentation of Self in Everyday Life*, 1959).
- Heller, Agnes. 1987. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Heidegger, Martin. 1968. *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mayol, Pierre. 1999. El Barrio. *La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*. Traducción de Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana.
- Núñez de Pineda y Bascañán, Francisco. 1863. *Cautiverio feliz y razón de la guerra dilatada de Chile*. En *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*. Tomo III. Santiago de Chile: Imprenta del ferrocarril.
- Ramírez, José Luis. 1992. El significado del silencio y el silencio del significado. Ponencia leída ante el Seminario de Antropología de la Conducta, Universidad de Verano, San Roque (Cádiz), 1989. Publicado en *El silencio*, compilado por Carlos Castilla del Pino. Madrid: Alianza.
- Ricoeur, Paul. 1975. El conflicto ¿signo de contradicción y de unidad? En *Poder y Conflicto*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Santo Tomás. 2001. *Summa Teologica*. Traducción de José Martorell Capó. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sofsky, Wolfgang. 2005. *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (*Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, 2006).
- Schüling, Hermann. 2009. *Der Irrtum, sein Umfeld, seine Formen, Entwicklungen und Ursachen*, Olms, Hildesheim. Zürich [u.a.].

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico

La cultura como dialéctica entre lo universal y lo particular Culture as dialectic between the universal and the particular

Recibido: 21/03/15

Aceptado: 15/04/15

Resumen


El ensayo presenta las ideas de Pablo Guadarrama con relación al problema de la cultura en su dimensión universal y en su especificidad. Se comentan los autores estudiados por el autor y se presenta una reflexión final sobre dicha temática.

Palabras clave: Cultura; Universalidad; Especificidad; Dialéctica; Filosofía; Latinoamérica.

Abstract

The essay presents the ideas of Pablo Guadarrama concerning the problem of culture in its universal dimensions and its specificity. It has comments on the authors and also presents a final reflection about the subject.

Key words: Culture; Universality; Specification; Dialectic; Philosophy; Latin America.

 Con el presente ensayo me propongo contribuir al homenaje al Dr. Pablo Guadarrama por su incansable labor a favor de la filosofía latinoamericana. De hecho el tema que me propongo tratar es el de su libro *Lo universal y lo específico de la cultura*.

Pablo Guadarrama nos trae a la memoria dos grupos de pensadores latinoamericanos; un grupo claramente identificado con el universalismo y otro con el contextualismo o énfasis en la propia cultura. Entiéndase que este énfasis en la propia cultura se refiere a la cultura latinoamericana más que a la patria particular de los pensadores invocados. Ahora bien, trátase de la universalidad o de la circunstancia cultural el enfoque de Pablo Guadarrama es siempre la unidad de los contrarios, la unidad de lo universal y lo concreto de cada cultura, o como podría decirse en lenguaje hegeliano: la cultura como un universal concreto. Incluso con un autor tan cosmopolita como Jorge Luis Borges, Guadarrama hace un esfuerzo meritorio de ubicarlo en los parámetros geo-históricos de la rica circunstancia bonaerense.

Ya desde los albores de la Independencia de nuestras repúblicas, Andrés Bello convoca a nuestros poetas a cantar a la Naturaleza de una zona privilegiada por la luz y el calor solar. Escribió Guadarrama:

Andrés Bello, quien con su erudición científica y originalidad filosófica podía considerarse al nivel más alto del pensamiento latinoamericano de la época. El ilustre venezolano propugnó la autonomía cultural de las repúblicas hispanoamericanas como una exigencia de naturalización de las constituciones, leyes, instituciones, etc., acorde con las características de los pueblos de esta región que entraban en la vida política independiente (Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 55).

El propio Andrés Bello dio el ejemplo con su poema a la zona tórrida, con su poema Anaúco, con el canto a la Poesía, y como bien dice Guadarrama con la inspiración independiente que infundió a toda su labor americanista desde

Londres hasta Santiago de Chile. Aunque formado en los cánones del clasicismo, Bello tuvo la oportunidad de tomar aire fresco del novel movimiento romántico. Y fue precisamente el romanticismo el movimiento que lo impulsó a la valoración de lo propio, de lo nacional, de la individualidad creadora de los pueblos. Pues como bien apostrofó, cada cultura tiene su forma propia, como lo tiene cada lengua, cada sabia constitución de un país, y así también sus formas literarias y artísticas. Era también la confianza de Simón Bolívar, su esperanza en una patria grande por las letras, las artes y las ciencias. Nuestra América no es ni europea ni puramente indígena, es una nueva humanidad, un nuevo género humano.

El eco de Andrés Bello resuena en la Argentina en ese manifiesto contundente de Juan Bautista Alberdi que partiendo de la filosofía contemporánea convoca a todas las ramas de la cultura a hacerla nuestra. Nuestra literatura, nuestra política, nuestra filosofía debe ser el centro de las preocupaciones intelectuales. La filosofía no ofrece una única solución a los problemas que se plantea y el espíritu humano se expresa como un universal concreto que ofrece en cada época y en cada país los frutos sazonados de su iniciativa.

De ahí que el pensador argentino insistiera en crear una filosofía latinoamericana que se ocupara de los problemas de este continente sin renunciar, por supuesto, a lo que el pensamiento hubiera elaborado ya en cualquier otra parte. No obstante, lo importante era para él que se correspondiese con las necesidades, esencialmente sociales y políticas que demandaban los pueblos latinoamericanos (Ibid., 56).

Desde la isla grande de Cuba, José Martí reclama una educación bien centrada en nuestros problemas para que también los gobiernos se encaminen por la vía de la libertad, la democracia y la justicia.

Su énfasis en el estudio del mundo latinoamericano no implicaba ningún tipo de desdén por la cultura de otros pueblos. Simplemente aspiraba ante todo a que esta enseñanza se revirtiera en una mejor forma

de orientar el progreso en estas tierras y además que se reconociera el lugar de la cultura en el concierto de la universalidad, al igual que la proveniente de Europa o de otras latitudes (Ibid., 55).

El eco de Martí resuena en el uruguayo José Enrique Rodó, “quien criticó la ‘nordomanía’ y antepuso el espíritu arielista al utilitarismo positivista” (Ibid., 57); pues la superioridad de los hombres y de los pueblos está en su forma de pensar y de sentir. Ese noble idealismo de los ideales servía, agrega Guadarrama, de crítica y contrapeso al por varias veces dominante positivismo latinoamericano. Y en análogos términos se pronuncia también el chileno Francisco Bilbao adentrándose en la crítica del materialismo utilitario del mundo nórdico y convocando a los latinoamericanos a preservar este nuevo ser humano que despunta en la civilización que es el hombre y la mujer de nuestra América. Bien concluye Guadarrama esta sección al afirmar: “Como puede apreciarse resulta muy diáfana la postura asumida por estos defensores de la singularidad latinoamericana que aspiran a mantenerla con su identidad propia que la diferencia de la europea y la norteamericana” (Ibid., 58).

Ya en el siglo XX, Pedro Henríquez Ureña reitera la convocatoria de Andrés Bello y José Martí a nuestra propia expresión.

Apenas salimos de la espesa nube colonial al sol quemante de la independencia, sacudimos el espíritu de timidez y declaramos señorío sobre el futuro. Mundo virgen, libertad recién nacida, repúblicas en fermento, ardorosamente consagradas a la inmortal utopía: aquí habían de crearse nuevas artes, poesía nueva. Nuestras tierras, nuestra vida libre, pedían su expresión (Henríquez Ureña, P. 2007, 27).

Guadarrama invoca a Henríquez Ureña junto al gran José Carlos Mariátegui, pues éste sigue su idea según la cual solo hay gran cultura donde logre desarrollarse una cultura del pueblo.

De la mano del gran novelista y ensayista cubano Alejo Carpentier, Pablo Guadarrama profundiza en la idea de la cultura y en la singularidad que nos caracteriza; asimismo, siguiendo la trayectoria intelectual de Leopoldo Zea nos

presenta su evolución de un primigenio universalismo abstracto hasta convertirse en un adalid de la filosofía y la cultura latinoamericana. Carpentier nos ofrece la siguiente idea: “La cultura es el acopio de conocimientos que permiten establecer relaciones, por encima del tiempo y el espacio, entre dos realidades semejantes, explicando una en función de sus similitudes con otra que puede haberse producido muchos siglos atrás” (Carpentier, A. 1985, 44).

Apenas estamos comenzando a tener una mayor sensibilidad para comprender la profundidad “del trasfondo filosófico de las grandes cosmogonías y mitos originales de América”, agrega Carpentier. Nuestra América ha sido la tierra en que han venido a encontrarse el indio, el negro y el europeo formando una nueva alquimia cultural que se expresa en el mestizaje de nuestras artes y letras. Como explica Guadarrama: “La cultura europea desde un principio encontró resistencia y para imponer determinados patrones se vio precisada también a hacer algunas concesiones en ese proceso de transculturación que se dio entre América y Europa” (Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 69).

Carpentier, en su concepto del realismo maravilloso, pasó de la postulación de su autoctonía hasta el reconocimiento de su presencia universal. “En América, terrible o hermoso lo épico es cosa cotidiana. El pasado gravita terriblemente sobre el presente del hombre latinoamericano” (Carpentier, A. citado en Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 70). Lo real maravilloso está en nuestra cotidianidad porque nuestro pueblo lee la realidad en clave mítica, y como decía Aristóteles, el asunto del mito es lo maravilloso. Andando el tiempo, Carpentier reconoció que lo real maravilloso no es exclusivo de nuestra América, sino que puede estar presente en muchos espacios y tiempos culturales. Para Carpentier la afirmación de la singularidad cultural no implica el reconocimiento de los horizontes universales del sentir y del pensar. Y al revés, como explica Guadarrama: “lo universal no se diluye de ningún modo en lo específico, sino que queda reconocido tanto por el pueblo o la comunidad cultural que lo elabora como por el resto de los hombres que en cualquier parte lo aprecian” (Ibid., 71). Carpentier acogió con entusiasmo el desarrollo extraordinario de la novelística latinoamericana del llamado ‘boom’. En esta

novelística, explica Carpentier, se han abordado temas universales pero siempre en relación con nuestra América.

Guadarrama destaca también la dimensión ética de la cultura que Carpentier nos presenta. Inmaculada López de Calahorro ha estudiado este aspecto ético de Carpentier y lo encuentra muy ligado al mundo clásico, en especial a los estoicos. El ser humano ha de cumplir su deber, su oficio; y así le corresponde también al escritor. “El hombre debe actuar aquí en *el reino de este mundo*, lugar al que pertenece y en el que amar y ser amado solo le pertenece a él” (López de Calahorro, I. 2006, 310). *El reino de este mundo* es la historia, y la cultura es siempre para Carpentier histórica. La dialéctica de lo universal y lo específico de la cultura se muestra vívidamente en el gran novelista cubano. Hay lo diferente pero también una condición humana común y hasta universal. Lo uno siempre diferente y siempre lo mismo, como pensaba Heráclito, el filósofo de Efeso.

En cuando a Leopoldo Zea, Guadarrama sigue su recorrido intelectual mostrando su evolución de lo universal al mundo latinoamericano.

Cuando Zea profundizó algo más en el concepto de universalidad de la cultura, se percató de que la misma había sido concebida como universalidad de la cultura europea [...] Por este motivo el pensador mexicano se propuso no renunciar del todo a aquella universalidad, sino comenzar a ensanchar sus fronteras, o lo que es lo mismo, que esta encontrara sus verdaderos límites circunstanciales, más allá del espacio y del tiempo acostumbrados” (Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 77).

La universalidad no puede quedarse en abstracciones etéreas, sino que el pensador ha de tener los pies en la tierra y mostrar un compromiso con el mundo que lo circunda. Un compromiso con una universalidad que se pretende eterna significa no comprometerse con absolutamente nada. El perfil del ser humano universal debe llevar también rasgos nuestros. “Zea fue proyectando una original filosofía de la historia latinoamericana, que constituiría uno de sus principales aportes al saber filosófico de la región y que con el tiempo le haría ganar un prestigio mundial”

(Ibid., 80). Cercano al historicismo hegeliano, pero no a su lógica filosófica especulativa, Zea está siempre consciente de la historicidad de las sociedades y de las culturas. El punto de partida de nuestra reflexión filosófica ha de ser siempre nuestra propia realidad latinoamericana. Denominó “proyecto asuntivo” a esta idea de partir de la propia realidad, de su conocimiento y de la reflexión sobre ella. Guadarrama observa que en el libro de Zea *América como descubrimiento* (1986) él reflexiona intensamente sobre la dialéctica de lo universal y de lo específico de la cultura. “A su juicio, en lugar de un descubrimiento lo que se produjo fue un encubrimiento de América ya que cuando los europeos tropezaron casualmente con ella se dieron a la tarea de ocultar adelantos culturales para imponerles su dominio y justificar ante el mundo su misión civilizadora” (Ibid., 84).

Para Guadarrama, y con mucha razón, el humanismo es el pensamiento y la actitud que impregna todo el pensamiento de Leopoldo Zea. Zea se ha esforzado en atender a todo lo universal que encuentra en la cultura latinoamericana.

Hasta ahora hemos seguido el hilo conductor de los pensadores que Guadarrama destaca como más interesados en resaltar la singularidad de la cultura latinoamericana, aunque siempre en alguna importante dialéctica con lo universal. En el polo opuesto nuestro autor nos presenta otros pensadores que se volcaron hacia lo cosmopolita y hasta universal, en algunos casos con cierto desprecio o devaluación de la cultura Latinoamericana. La oposición entre civilización y barbarie le sirvió al argentino Domingo Faustino Sarmiento para desubicarse en lo universal. Escribe Guadarrama:

Domingo Faustino Sarmiento, quien al cuestionarse por el sello especial que debía tener la literatura, las instituciones y en general la cultura latinoamericana, propugnaba un cosmopolitismo que diluía en un universalismo abstracto sus ideas sobre el mundo espiritual latinoamericano, dado que su mayor interés estaba en la transformación espiritual de aquella sociedad. Tal universalismo atentaba contra el reconocimiento de la especificidad y los valores de la cultura latinoamericana (Ibid., 56).

Sarmiento pasaba por alto la historicidad de cada cultura, el carácter concreto de las raíces de las que se nutre todo pensamiento.

En Puerto Rico y la República Dominicana, Eugenio María de Hostos también utilizó estas categorías opuestas de civilización y barbarie, pero como han mostrado varios exégetas de su pensamiento, se trata de una versión muy diferente. A este propósito escribe Adriana Arpini:

Podemos sostener que en estos escritos hostosianos la categoría de ‘barbarie’ es utilizada en función de una descripción de la situación social; descripción que presenta con frecuencia los rasgos del romanticismo social. Mientras que la categoría opuesta, ‘civilización’ es utilizada para designar aquello por alcanzar. Ella sintetiza un proyecto que no pocas veces es explicado en términos propios del proyecto ilustrado (Arpini, A. 2007, 107).

La autora reconoce, sin embargo, que no se trata de que Hostos se mueva sin más en los límites ideológicos de la Ilustración. Civilización es un proyecto político emancipatorio.

El otro cosmopolita al cual hace amplia referencia Guadarrama es Jorge Luis Borges. “Desde su infancia precoz en la que muy pronto comprendió que su destino era literario, se propuso saltar a la universalidad directamente desde su individualidad, sin tener necesariamente que pasar por ser reconocido como argentino o latinoamericano, aunque fatalmente reconocía que lo era. En última instancia lo era por añadidura” (Guadarrama, P. y Pereliguin, N. 1988, 95).

De todos modos Guadarrama se propone mostrar que no puede escapar al destino de ser un hombre de su tierra, de su tiempo y de su circunstancia. “Borges pretendía esclarecer el problema de la individualidad, variando las situaciones y sus planteamientos y por esta vía descubrió algunos de los requisitos básicos que se le plantean a tal problema netamente humano como es el de la búsqueda de caminos propios” (Ibid., 103). Lo que realmente existe es el individuo; nos dice Borges. Y ese ser humano individual, puedo ser yo, pero también puede ser tú, o un otro. No comprendemos la individualidad de cada ser humano si solo la reducimos a leyes de explicación general. Marx mismo

exigía la diferencia específica como parte de la verdadera explicación. En el caso de Borges, explica Guadarrama: “Su comprensión de la individualidad está íntimamente relacionada con la constante re-elaboración de las mediaciones de tal concepto en su vínculo final con el mundo” (Ibid., 105).

Guadarrama repara en el mundo histórico social en el cual se desenvuelve la comprensión humana de Borges y que le sirve de laboratorio para su obra literaria. “Los suburbios de Buenos Aires, el mundo del tango y la milonga elaborada. Dicho material se encuentra poetizado, nacionalmente ‘personificado’, como un recurso para materializar sus ideas” (Ibid., 108). En el mismo sentido se pronuncia Emir Rodríguez Monegal.

Este escritor argentino que no parece bastante exótico a los críticos europeos, o que lo es demasiado para sus miopes compatriotas, es uno de los escritores más ‘latinoamericanos’ que se pueda imaginar. ¿Dónde si no en esa babel cosmopolita que es Buenos Aires podría haberse encontrado un lector de las literaturas germánicas primitivas que fuese al mismo tiempo un conocedor del tango y de la poesía gauchesca, de Dante y de Cervantes, de Hume, De Quincey y de Schopenhauer? (Rodríguez Monegal, E. 1991, 14).

Guadarrama concluye: “Borges ve la cultura como el conjunto de la riqueza humana que ha tenido diferentes estadios y por eso puede permitirse el lujo de ‘buscar’ en los más profundos o ‘volar’ hacia los que aún no están plenamente conformados” (Guadarrama, P. y Pereliguin, N. 1988, 110).

Reparemos ahora en la definición comprensiva que Pablo Guadarrama nos da de la cultura: “el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad” (Guadarrama, P. 2008, 141).

Desde la prehistoria los seres humanos se han esforzado en ejercer un cierto dominio sobre el medio ambiente en que desarrollan su vida.

Guadarrama nos recuerda el vínculo, incluso semántico, entre agricultura y cultura. La cultura se refiere a la actividad humana, no a la conducta animal. Cultura conlleva, por lo general, una carga axiológica, pues los seres humanos apreciamos, damos valor a las actividades que hacemos y a los productos de esa actividad. La antropología le da una significación universal al concepto de cultura implicando toda la actividad humana: creencias, conocimientos, costumbres, moral, arte, técnica, etc. Guadarrama alude a una expresión del novelista colombiano Gabriel García Márquez en la cual nos dice que la cultura es la inteligencia en su uso social. Es decir con la cultura realizamos una praxis que conduce al mejoramiento y perfeccionamiento de la sociedad humana. En su desarrollo bio-social el ser humano la cultura tiene como la más alta finalidad la realización de sí mismo, la transformación social y una mejor relación con la naturaleza. Guadarrama concluye: “No es paradójico afirmar que la cultura salvará el mundo, si el mundo sabe salvar la cultura” (Ibid., 141).

A lo largo del libro que comentamos, se trata de la dialéctica de lo universal y lo específico tanto en la cultura como en la filosofía; de la filosofía en la medida en que queda incluida en la totalidad del ámbito de la cultura. Esto se entiende perfectamente. Pero ocurre algo diferente en el espacio de las disciplinas del saber humano. Para resumirlo en una frase: se entiende generalmente que la cultura es siempre la cultura de una sociedad y, por tanto, una configuración propia; pero también se suele entender que eso no pasa con la filosofía y que ésta se debe a un espacio académico supuestamente universal. Así, por ejemplo, los antropólogos entienden que el objeto de su ciencia es la cultura, pero no la cultura universal, sino la cultura en su manifestación concreta en una comunidad determinada que está bajo estudio. Los sociólogos entienden perfectamente bien que parte de su estudio es la cultura de la sociedad que estudian. Y los historiadores entienden lo mismo; estudian la cultura de una sociedad histórica determinada. En una palabra, los científicos sociales siempre entienden por cultura los caracteres propios que configuran el ser y el devenir de una sociedad determinada.

Pero no pasa lo mismo con los filósofos. Los filósofos piensan que cuando estudian a Platón,

Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Hegel o Wittgenstein estudian la filosofía universal. A sus ojos no están estudiando los caracteres propios de la filosofía griega, o de la filosofía del racionalismo francés, o la filosofía del idealismo alemán. ¿A qué se debe este desfase? La academia filosófica parece seguir siendo la academia platónica. Una élite separada del resto de la sociedad dedicada a pensar los universales abstractos válidos en cualquier mundo posible. Lo primero que se olvida ahí es la circunstancia concreta que motivaba a Platón a filosofar: la decadencia de Atenas.

A menos que los filósofos reinen en los Estados o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo yo, para el género humano (Platón, 1992, 282).

El Estado al que se refiere el texto platónico es la ciudad de Atenas, su querida Atenas que veía rodar por el desfiladero de la decadencia y que él pretendía mediante el gobierno de los filósofos atajar en su caída. Una motivación política es lo que anima a Platón a filosofar, un motivo muy concreto, real y práctico. Y, sin embargo, es del platonismo donde beben los academicistas universalistas para su expatriación de la circunstancia concreta de cada sociedad y de cada cultura.

Hay un argumento que sirve de base al platonismo universalista. Y que se puede parafrasear del modo que sigue: el objeto de la filosofía es el más universal que puede plantearse la inteligencia humana. Pero aquí se da una paradoja abismal. Al planteamiento más universal -que sería el de la filosofía- no se le puede dar una respuesta estrictamente universal. Lo dice muy bien el texto de Juan Bautista Alberdi: “No hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país cada época, y cada

escuela, han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano” (Alberdi, J. B. citado en Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 56).

Lo que afirma Alberdi también lo había afirmado Hegel: la filosofía es la época llevada al pensamiento. Hegel, de hecho no hace valer esta tesis solo para la filosofía, sino para todas las formaciones espirituales: el arte, la religión, el derecho, la eticidad. Todo tiene una historia, y como todo tiene una historia, entonces el espíritu se va desarrollando según manifestaciones diferentes, cambiantes y va tomando la iniciativa en culturas a lo largo del tiempo. Es verdad que luego Hegel pretende eternizar en la lógica especulativa lo que había pensado en la dialéctica histórica. Por eso hizo bien Leopoldo Zea en quedarse con la dialéctica histórica pero sin asumir esa visión *sub specie aeternitatis* que es la *Ciencia de la lógica*.

Y esto que afirma Hegel acerca de la dependencia de la filosofía del tiempo, de la época, de la historia, lo volvemos a encontrar en otros filósofos. Karl Jaspers afirma, por ejemplo, que en filosofía no hay ninguna proposición que no sea contradicha por otro filósofo. Ni siquiera la definición de la filosofía es comúnmente aceptada. Esta no universalidad de las respuestas filosóficas no es un mero defecto del pensar filosófico. Es la naturaleza de los problemas que la filosofía se plantea lo que acarrea necesariamente que no pueda haber una solución universal. Los problemas de la filosofía no son susceptibles de una solución científica, si por ello entendemos, concluyente, unánime o por lo menos generalmente aceptada. ¿Existen entidades espirituales autosubsistentes? El metafísico espiritualista dirá que sí. El materialista dirá que no. El neo-positivista dirá que hay términos en ese enunciado a los cuales no se les ha dado significado verificable. El fenomenista dirá que es necesario atenerse a lo experimentable. Y así la lista se sigue indefinidamente. Y lo mismo sucede con cualquier problema filosófico. Así que la paradoja es bien clara: la filosofía puede proponerse objetos universales para los cuales, sin embargo, no tiene una solución universal. ¿Por qué pues la arrogancia de los filósofos de no mezclarse las manos con la particularidad de las culturas? El oro puro de los universales nada tiene que ver con el barro que sale del humus de la cultura.

La conclusión es, pues, muy clara. La dialéctica entre lo universal y lo específico que es tan evidente en las formas culturales no es menos evidente en lo que respecta a las filosofías por más universales que su arrogancia pretenda presentarlas. De ahí la pertinencia del planteamiento de Pablo Guadarrama al presentarnos la dialéctica entre lo universal y lo específico no solo en la cultura general de una sociedad, sino también en la filosofía donde los filósofos han sido más remisos a aceptar la contextualidad de su pensamiento. Después de Hegel otros grandes pensadores han mostrado las raíces contextuales del pensamiento filosófico. Descartes habló del árbol del saber y en él la filosofía desempeña la función radical, es decir, constituye las raíces del árbol. Heidegger agregó que no solo se necesitan las raíces sino un suelo en el que las raíces se nutren. Ese suelo es la rica savia de la cultura de una sociedad y de una época de la que se nutre el filósofo. Mijail Bajtin nos habló de los cronotopos, es decir, del espacio-tiempo en el que necesariamente nace, se desarrolla y fructifica el pensamiento y el discurso. Asimismo, Michel Foucault habló de los estratos discursivos que se constituyen en los saberes de una cultura determinada a lo largo de una época. Y también las correlaciones de las fuerzas sociales y políticas forman sus diagramas de fuerzas, los cuales son espacio-temporales según las dinámicas de cada sociedad.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que aunque ninguna filosofía logre ser la filosofía universal, sin embargo, puesto que el auditorio al que se dirige el filósofo es universal -es decir, en principio se dirige a todo el mundo-, debe hacer el esfuerzo del concepto. Es decir, para mejor lograr sus propósitos, el filósofo debe hacer uso de una racionalidad exigente; ofrecer los mejores argumentos para cualquier tema que aborde. Este ejercicio de racionalidad -y de razonabilidad- puede volverlo a recorrer el lector y así comprobar cuán buenos o defectuosos son los argumentos propuestos, aún si no son concluyentes. La filosofía, aunque es toma de posición, es toma de posición razonada.

Asimismo, de modo similar a como filósofos de otras regiones del mundo contribuyen al desarrollo del pensamiento filosófico así también los filósofos latinoamericanos pueden contribuir al acervo común de la filosofía mundial. Llamar

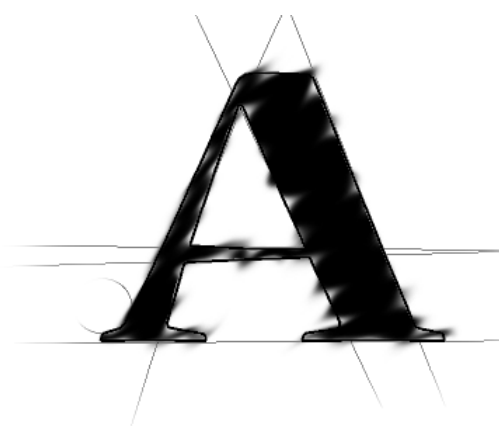
la atención sobre el suelo cultural desde el cual surge la filosofía ha sido una tarea importante que la filosofía ha recordado y destacado al mundo filosófico.

La obra filosófica de Pablo Guadarrama es testimonio de esta contextualidad ineludible de la filosofía. Ha estudiado, y estudiado bien, la filosofía de su país, con especial dedicación a la obra de Enrique José Varona y del líder revolucionario José Martí. Asimismo ha dedicado especial atención al humanismo latinoamericano y nos ha invitado a muchos a la investigación en nuestros países de ese humanismo tan fecundo y tan necesario. El homenaje que en esta ocasión le rendimos es muy bien merecido, justo, y bien ganado, pues su obra latinoamericanista constituye un hito en nuestra historia intelectual digno de la mejor imitación y seguimiento. También debe ser una invitación para reforzar lazos de confraternidad filosófica latinoamericana. Aún queda mucho por hacer para el mejor conocimiento, apreciación y difusión de nuestra filosofía. En un mundo de tan múltiples medios de comunicación no se justifica el desconocimiento de lo que se hace, escribe y publica en Latinoamérica. Pablo Guadarrama ha puesto su vida, su trabajo y su compromiso en esta gran tarea, y es apropiado que sigamos su ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, Juan Bautista. 1840. *Discurso de apertura al curso de filosofía contemporánea*. En Terán, Oscar. 1988. *Alberdi póstumo*. Buenos Aires: Punto Sur
- Arpini, Adriana. 2007. *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Bajtin, Mijail. 2003. *La cultura popular en el Renacimiento. El contexto de Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Carpentier, Alejo. 1985. *Entrevistas*. La Habana: Letras Cubanas.
- Guadarrama, Pablo y Perelguin, Nicolás. 1988. *Lo universal y lo particular de la cultura*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia y Santa Clara: Universidad Central de las Villas. Hay una re-edición cubana de 1989, y otra re-edición de 1998, Universidad INCCA.

- Guadarrama, Pablo. 2008. Cultura. En *Diccionario del pensamiento alternativo*, dirigido por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, 140-141. Buenos Aires: Biblos.
- Hegel J. G. F. 1985. *Lecciones de historia de la filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Henríquez Ureña, Pedro. 2007. *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Santo Domingo: Cedibil.
- López de Calahorra, Inmaculada. 2006. *Carpentier y el mundo clásico*. Granada: Universidad de Granada.
- Platón. 1992. *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Rodríguez Monegal, Emir. 1991. *Borges por él mismo*. Caracas: Monte Ávila Editores.



Artículos

Luisa López Carrascal
Universidad de Colombia

El papel de la simpatía en la educación ética-estética The role of charm in ethic-esthetic education

Recibido: 02/03/15

Aceptado: 22/04/15

Resumen

En este artículo parto de la tesis de Nussbaum en su libro *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. De acuerdo con Nussbaum si queremos capacitar a los estudiantes como verdaderos ciudadanos democráticos del mundo, debemos devolver a la educación las humanidades. En la primera parte hago énfasis en la importancia de la “preocupación compasiva” como aquella disposición que implica el cultivo de la simpatía y que ensancha las perspectivas imaginativas sobre el mundo, idea que proviene de pensadores de mediados del siglo XVIII como Hume y Smith. La literatura y el arte juegan un papel importante en el desarrollo de esta competencia. Este será el tema de la segunda parte del artículo.

Palabras clave: Emociones; Compasión; Simpatía; Arte.

Abstract

In this paper I consider Nussbaum's thesis in her book *Not for Profit. Why Democracy Needs The Humanities*. According to Nussbaum we must work to reconnect education to the humanities in order to give students the capacity to be true democratic citizens of their countries and of the world. In the first part, I emphasis the place on the importance of “compassionate concern”: a disposition that is comprised of a cultivated sense of sympathy, widened and imaginative perspectives on the world. Such idea about sympathy derives from mid-18th century thinkers like Hume and Smith. Literature and arts play a key role in acquiring this competence. That is the subject of the second part of this paper.

Key words: Emotions; Compassion; Sympathy; Art.

En su libro *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (2011), Martha Nussbaum nos advierte sobre la crisis de la democracia cuyo origen se encuentra en una educación orientada a una vida competitiva y con fines de lucro. Esta crisis, la más seria que el mundo contemporáneo vive, se extiende desde la educación inicial hasta la universitaria y parece convertirse

en un problema mundial (Nussbaum menciona a los Estados Unidos, Europa y la India, aunque también reconoce los esfuerzos que algunos países han realizado frente al analfabetismo y el acceso de las niñas a la educación)¹. Se trata, además, de un problema que no es exclusivo del sistema educativo: “La mayor parte de los rasgos que destaco en el presente trabajo –dice Nussbaum– deben nutrirse también en la familia,

1 Sin embargo, no es la primera vez que aparece esta preocupación. Desde hace ya más de medio siglo autores como Dewey, Arendt y Habermas vislumbraron estos cambios problemáticos en la educación. La crítica recurrente ha sido a una educación como un instrumento de adquisición de habilidades de acuerdo con modelos de producción y del pensamiento neoliberal que entiende toda transacción humana como una forma de intercambio económico.

tanto durante los primeros años de vida como durante la etapa de maduración de los niños y niñas” (Nussbaum, M. 2011, 28). En el caso de las escuelas, éstas destinan cada vez menos tiempo al ejercicio de crear y proponer mundos posibles e imaginar el futuro, para comprender e interesarse por los problemas de la comunidad o de la vida cotidiana y explorar colectivamente soluciones a esos problemas. “El resultado de esta educación perfeccionista, –dice Guillermo Hoyos– pretendidamente progresista y de calidad, es la pérdida de la noción de contingencia y de la conciencia de la finitud humana” (Hoyos, G. 2007, 11)².

Frente a esta mirada estrecha, Nussbaum propone resistirse a esta educación por demanda y trabajar para devolver a la educación las humanidades y dar a los estudiantes la capacidad de ser ciudadanos sensibles, críticos, creativos y solidarios. Con este propósito destaca tres habilidades básicas para el cultivo de la humanidad: la primera es la capacidad de hacer un examen crítico de uno mismo y de sus propias tradiciones, esto es, cuestionar toda forma de dogmatismo e imposición de las creencias y los conocimientos. Es lo que Nussbaum llama “una actitud de reflexión socrática”. La segunda habilidad es la capacidad para percibirnos no sólo como ciudadanos pertenecientes a alguna región o grupo, sino también, y sobre todo, como seres humanos vinculados a los demás. Por último, el cultivo de la humanidad implica la capacidad de situarnos en el plano de otras personas, de comprender las emociones, sentimientos y aspiraciones de otros. Esto es posible, de acuerdo con Martha Nussbaum, a través de la “imaginación narrativa”. De esta última habilidad nos ocuparemos en el presente capítulo, así como del valor de la memoria y la narrativa en el arte y las humanidades como estrategias pedagógicas para una educación en la sensibilidad y para la democracia.

I. La simpatía: el principio que nos pone fuera de nosotros mismos

En obras anteriores a *Sin fines de lucro*, Martha Nussbaum había resaltado la contribución positiva de las emociones a la deliberación ética, tanto personal como pública. Esta contribución de las emociones se da básicamente a través de lo que ella llama imaginación narrativa y que está estrechamente relacionada con la imaginación empática: “(...) una ética de respeto imparcial por la dignidad humana no logrará comprometer a seres humanos reales a menos que éstos sean capaces de participar imaginativamente en la vida de otros, y de tener emociones relacionadas con esa participación” (Nussbaum, M. 1997, 18).

Ya Hume, especialmente en el libro III del *Tratado de la naturaleza humana* (1984), había argumentado acerca del papel protagónico de las emociones en el obrar moral al demostrar que las pasiones son un elemento positivo de las acciones y no perturbador como se había creído normalmente. De acuerdo con Hume aquello que hace que aprobemos o desaprobemos el placer o el dolor de extraños y nos interese el bien de la sociedad a pesar de que no nos beneficia directamente es el principio de simpatía. La simpatía opera como un mecanismo que permite que el dolor y sufrimiento de los demás nos produzca desagrado, y su bienestar y placer satisfacción:

Tenemos una preocupación por la sociedad en virtud de la simpatía, y por consiguiente, es este principio el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia en favor o en contra de nuestro propio provecho (*Tratado*, III, iii, 1, 579).

2 Un ejemplo que ilustra muy bien esta situación en Colombia son las cifras del plan del Ministerio de Educación Nacional de Colombia *Ser pilo paga*, lanzado el año 2015 y que busca llevar a los mejores estudiantes de escasos recursos a estudiar en la universidad que ellos elijan y la carrera que quieran. Entre las carreras más elegidas por los estudiantes están las ingenierías: de una lista de 10 carreras, 6 corresponden a ingenierías, las otras a derecho, medicina, psicología y arquitectura. La información detallada puede verse en el siguiente enlace: <http://www.semana.com/nacion/articulo/las-cifras-de-una-revolucion/415092-3>

En efecto, el reconocimiento de que el otro que es distinto pero básicamente igual a mí, también puede sufrir y sentir humillación, no nace de un elaborado proceso racional, ni de instancias incondicionales no humanas, surge de lo que parece ser una simple evidencia: que compartimos los mismos sentimientos morales y reaccionamos de modos parecidos frente a la infamia y la humillación: “las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección de la que, en algún grado, estén libres las demás” (*Tratado*, II, iii, 1, 576).

Es, pues, la capacidad para desplazarnos fuera de nosotros y ponernos en el lugar del otro, compartiendo sus sentimientos, lo que constituye la esencia de la moralidad. No es posible comprender el tejido de la sociabilidad, ni de la moral si prescindimos de la simpatía y de lo que ella implica.

Los conceptos empatía, simpatía y compasión han suscitado diversas controversias filosóficas, especialmente a partir de la manera como Adam Smith retoma de Hume el concepto de simpatía. Hume describe del modo siguiente la forma como “opera” el principio de simpatía en la naturaleza humana:

Quando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original (*Tratado*, II, i, 11, 317).

Para Smith la simpatía no es simplemente el sentimiento que surge de la observación del sufrimiento de otros, sino de la consideración de la situación que ha provocado ese sufrimiento.

En otras palabras, la simpatía surge del juicio o evaluación de la situación dolorosa de la otra persona³. Para Hume, si bien hay una dimensión cognitiva arraigada en la dimensión fisiológica, el componente emocional directo es más evidente. El proceso fisiológico del principio de simpatía para Hume permite, gracias a la imaginación, sentir una emoción similar, e incluso idéntica a la de otra persona. Smith, por su parte, está de acuerdo en que uno puede ponerse en el lugar del otro, pero no necesariamente sentir lo que siente el otro, y formarse una concepción de sus sentimientos por medio de la imaginación. Claramente el acento es más cognitivo que en Hume, a pesar de que para Smith la simpatía es un sentimiento y para Hume es un principio que permite que surjan determinados sentimientos.

Ahora bien, ¿realmente es posible que gracias a la simpatía podamos sentir un sentimiento similar al del que sufre? Smith considera que es necesario evaluar la situación en que se encuentra la otra persona y reconocer su sufrimiento como algo inmerecido, injusto o desproporcionado. Veámoslo a través de un ejemplo.

El juicio simpatético me puede llevar a imaginar la situación de un banquero muy rico al que le han *hackeado* su cuenta y ha perdido una pequeña parte de su fortuna hecha gracias a la explotación de petróleo en los países subdesarrollados. Puedo imaginarme el sufrimiento, la rabia, la indignación del señor banquero que reclama en los noticieros que se haga justicia y se desplieguen todos los operativos para encontrar a los responsables del robo sufrido. Sin embargo, por poderosa que sea mi imaginación, no llegaría a sentir el dolor del banquero por semejante pérdida y mucho menos sentir compasión hacia él.

Aquí podemos establecer una de las muchas distinciones entre empatía y simpatía. La empatía me permite imaginar la situación del hombre rico, aquello que he dicho me he representado, pero no he llegado a sentir simpatía, es decir, no he establecido el juicio de que su dolor es

3 Este mismo “sentimiento evaluativo” opera para juzgar nuestra propia conducta. Así como aprobamos o desaprobamos las acciones de otras personas simpatizando o no con su situación, así nosotros también lo hacemos con la propia imaginándonos ser un tercero o un “espectador imparcial”. De acuerdo con la teoría de Smith, somos espectadores y agentes al mismo tiempo y bajo el mismo principio; esto, según él, garantizaría un juicio moral objetivo, pues ese “espectador imparcial” debe ser, precisamente, desinteresado y justo (Smith lo llama el hombre interior, *the man within*). Ha sido frecuentemente interpretado como la conciencia moral).

inmerecido o impide su bienestar. En palabras de Nussbaum, y a través de un ejemplo más radical:

una persona malvada que imagine la situación de otra y obtenga placer de su angustia puede ser empática, pero con total seguridad no se considerará que siente simpatía. La simpatía, como la compasión, incluye el juicio de que la angustia o sufrimiento de la otra persona es algo malo (Nussbaum, M. 2008, 341).

En este sentido, la empatía no es equivalente a la compasión ni esta última aparece como consecuencia de la primera necesariamente. De hecho, desde una cierta comprensión de la empatía, ésta puede ser una cualidad muy importante para aquellos que torturan o buscan hacer daño a otros, pues gracias a ella es posible imaginar, reconocer o representarse los temores más profundos del otro, aquello que lo hace más vulnerable o sensible.

¿Qué es entonces aquello que se necesita para que surja la compasión? Nussbaum parte de la definición que hace Aristóteles de la compasión como “un cierto pesar ante la presencia de un mal destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o uno de los nuestros” (Retórica, 1385b). De aquí se desprenden tres elementos cognitivos que hacen posible que surja la compasión: se necesita una creencia o una evaluación según la cual (i) el sufrimiento es grave, (ii) la persona no merecía tal sufrimiento y, (iii) las posibilidades de que el que experimenta la compasión sean similares al que padece el sufrimiento⁴. Veamos.

(i) Como decíamos en el ejemplo del banquero, no todo sufrimiento ajeno nos produce compasión porque no todos los motivos nos parecen graves; no consideramos, como dice Aristóteles, que la persona que sufre está frente a “un mal destructivo”. Determinar objetivamente qué males son realmente graves no es tan fácil, pero se pueden recoger de manera general los más frecuentes desde la antigüedad hasta nuestros días: la muerte, la tortura, la soledad, los malos tratos, la enfermedad, la inmovilidad, entre otros (Retórica, 1386a)⁵. Las personas solemos enfrentarnos a dificultades que pueden producir un cierto nivel de dolor o angustia, pero no reclamamos la compasión de otros. La compasión está vinculada al valor, es decir, “implica el reconocimiento de que la situación es relevante para el florecimiento de la persona en cuestión” (Nussbaum, M. 2008, 345)⁶.

De otra parte, no en todos los casos es necesario que la persona que a nuestro juicio sufre un ultraje, manifieste, exprese o reconozca el dolor o la humillación para que nosotros podamos sentir compasión. Diversas prácticas culturales atentan contra los derechos y dignidad de las mujeres (mutilación genital femenina, servidumbre, dote), pero muchas de ellas han internalizado tanto estas concepciones que no creen estar frente a un “mal destructivo”. Esto no evita que quienes escuchan el relato de una mujer que vive bajo estas condiciones sientan una profunda compasión y busquen la forma de hacer algo por ella. “La compasión, dice Nussbaum, depende del punto de vista del espectador, al hacer éste el mejor juicio posible sobre lo que realmente ocurre a la persona, incluso cuando dicho juicio pueda diferir del que hace la persona afectada” (Nussbaum, M. 2008, 348).

4 Más adelante Nussbaum señalará por qué se distancia de Aristóteles en este último aspecto.

5 Este es otro aspecto en el que estas teorías de las emociones se distancian de la perspectiva estoica en las que la compasión no tiene lugar. Séneca es capaz de empatizar (en el sentido mencionado) con Marcia ante la muerte de su hijo, pero no siente compasión: a lo largo de su bella carta de real consolación hay frases como: “¿porque ha muerto tu hijo o porque no ha vivido mucho tiempo? Si lloras porque ha muerto, has debido llorar siempre, porque siempre has sabido que debía morir”, “Tu dolor, oh Marcia, en el caso de que raciocine, ¿tiene por objeto tu desgracia o la de tu hijo, que ya no existe? ¿Lo que te aflige en esa pérdida, es que no has gozado de tu hijo, o bien que podías gozar más si se hubiese prolongado su vida?” (*Consolación a Marcia*).

6 Este aspecto no está exento de controversia en tanto que es muy difícil ponderar todas las circunstancias de quien está sufriendo (su historia, sus motivaciones, sus deseos). Juzgar el sufrimiento del otro como trivial puede ser apresurado y hasta presuntuoso.

(ii) La compasión está estrechamente vinculada con la creencia y el juicio de que la persona no merecía el sufrimiento por el que está atravesando. Esto supone aceptar la noción de voluntad y responsabilidad. Al no reconocer el merecimiento, la compasión debería desaparecer. Consolando a Marcia ante la prematura y reciente muerte de su hijo, Séneca le dice: “Somos súbditos de la fortuna, reina cruel, inexorable, que nos impone a su capricho lo justo y lo injusto. Nuestros cuerpos serán juguete de su tiranía, de sus ultrajes y crueldades”. A diferencia de los estoicos, creemos que un tsunami no es algo que podamos “merecer”, pero sí, por ejemplo, el haber sido despedido de un trabajo por nuestro mal carácter o irresponsabilidad. Al juicio del dolor inmerecido (y la compasión que se deriva de éste) está vinculada una concepción de injusticia, así como de responsabilidad y culpa. Frente a una desgracia en la que hemos sido responsables (un accidente por conducir embriagados, por ejemplo) y, por tanto somos culpables y castigados, no hay necesariamente lugar para la compasión sino probablemente para el reproche.

(iii) El tercer requisito para que surja la compasión es el juicio de que “podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o uno de los nuestros”, como señala Aristóteles. Este es probablemente uno de los aspectos más interesantes y controvertidos de la compasión y la simpatía, pues se acepta ampliamente que la solidaridad más que un sentimiento moral humanitario, es un instinto adaptativo grupal ancestral que ocurre entre las

personas cercanas y similares a nosotros, pero no hacia las personas que no conocemos, aquellas que son muy diferentes de nosotros y cuyas eventuales dificultades o sufrimientos están muy lejos de ser los nuestros.

La compasión surge, pues, de la constatación de que “aquello también podría ocurrirme a mí”, razón por la cual está estrechamente vinculada con el temor y el reconocimiento de la propia vulnerabilidad. En este sentido dice Rousseau respecto a la educación en la adolescencia de Emilio:

A los dieciséis años el adolescente ya sabe qué es padecer, porque ya ha padecido, pero apenas sabe que también padecen otros seres, pues verlo sin sentirlo no es saberlo, y, como he repetido infinidad de veces, el niño que no imagina lo que sufren los demás, no conoce otros males que los suyos. Pero cuando el primer desarrollo enciende en él el fuego de la imaginación, comienza a sufrir con sus dolores. Entonces la triste pintura de la humanidad doliente debe despertar en su pecho la primera ternura (Rousseau, J. J. 1981, Libro 4)⁷.

Nussbaum, desde su postura cosmopolita, se distancia de la forma de entender la compasión solamente, o especialmente, hacia un círculo muy cercano y por razones que a primera vista son egoístas (“podría ocurrirme a mí”, “pude ser yo”)⁸.

7 Mucho se ha hablado respecto a la falta de coherencia de Rousseau entre lo dicho en este tratado sobre la educación y su propia vida. Sabemos que entregó a sus cinco hijos al hospicio. Y aunque se tratara de una práctica más o menos habitual en París en aquella época, la contradicción es absolutamente evidente, al punto que el propio Rousseau escribió en las *Confesiones*: “Al meditar mi Tratado de la educación, me di cuenta de que había descuidado deberes de los que nada podía dispensarme. Finalmente, el remordimiento fue tan vivo que casi me arrancó la confesión pública de mi falta al comienzo del Emilio.” De otra parte, el Emilio excluye del ideal de la educación a las mujeres, que queda limitada a satisfacer a los hombres: el libro V habla de la educación de Sofía, la “mujer ideal” y futura esposa de Emilio, destinada a la vida doméstica y civil de éste. Una ampliación del tema de la mujer en la obra de Rousseau, especialmente en el Emilio, puede encontrarse en “La mujer en la obra de Jean Jacques Rousseau” de Fernando Calderón Quindós, Revista de Filosofía Vol. 30 Núm. 1 (2005). Desde una perspectiva mucho más crítica véase el artículo de Michel Soëtard en: <http://www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/rousseau.PDF>

8 El cosmopolitismo es una idea de los estoicos que vemos a lo largo de las distintas obras de Séneca. En la misma *Consolación a Marcia*, por ejemplo: “Muchos funerales pasan por delante de nuestra casa y no pensamos en la muerte; muchos fallecimientos prematuros vemos, y solamente nos preocupa la toga de nuestros hijos, sus servicios en los campamentos, el caudal que les dejaremos en herencia”.

Las observaciones de Rousseau y de Aristóteles parecen consistir en que el dolor de otro será un objeto de mi propio interés, una parte de mi noción de lo que constituye mi propio bienestar, sólo si reconozco algún tipo de comunidad entre yo mismo y ese otro, comprendiendo así lo que significaría para mí toparme con ese sufrimiento (Nussbaum, M. 2008, 357).

Este sería un criterio muy restrictivo y, de aceptarlo, no habría lugar para nuestra compasión (yo, una mujer occidental, más aún un hombre occidental) hacia una mujer que por haber nacido en una cultura determinada le es practicada la ablación genital o que es vendida a los 12 años; al no existir la posibilidad de que aquello me ocurra, no hay temor y, por tanto, tampoco compasión. La clase de personas con las que podríamos identificarnos sería muy limitada y tendríamos que excluir a muchas otras por criterios de sexo, religión, cultura, económicos o políticos⁹. Estas barreras “son recalcitrantes al ejercicio de la imaginación y esta contumacia obstaculiza la emoción” (Nussbaum, M. 2008, 356).

Es también el punto de Singer en *The expanding circle* (1981). Se trata de extender el círculo moral hacia quienes no son necesariamente similares incluyendo a los animales. En *Justicia poética* Nussbaum se refiere a una situación similar, pero vinculada al derecho, en los siguientes términos: “si no podemos imaginar lo que sufren las mujeres a causa del acoso sexual en el trabajo no podremos sentir nítidamente que esa ofensa constituye una grave infracción social que la ley debería remediar” (Nussbaum, M. 1997, 129). La idea que subyace a este cosmopolitismo es la importancia de conocer la situación en la que se encuentran los demás, que puede ser muy distinta a la mía, y a través de la imaginación, poder representarnos sus intereses, sufrimientos o necesidades. Judith Butler hace un interesante análisis de esta idea del cosmopolitismo vinculada a la importancia y necesidad de hacer el duelo del otro. No representa, según ella, ningún problema hacer el duelo del periodista

norteamericano Daniel Pearl brutalmente asesinado; su nombre, su rostro, su manera de hablar le es familiar, “su historia me lleva a casa”. Pero parece casi imposible hacer el duelo por aquel cuyo nombre (árabe, por ejemplo) es impronunciable para mí. La proximidad de la diferencia es lo que representa un problema para reconocer la humanidad del otro y hacer su duelo: “me obliga a forjar nuevos lazos de identificación y a reimaginar lo que significa pertenecer a una comunidad humana en la que no siempre puede presuponerse una base cultural y epistemológica en común” (Butler, J. 2006, 66).

Para contrastar esta última condición (la posibilidad de que eventualmente pueda ocurrirnos algo similar), Nussbaum propone como criterio el juicio eudaimonista que evalúa la situación de la persona afectada desde el propio esquema de objetivos y planes del espectador. Este juicio permite distanciarse de las consideraciones particulares y las observa universalmente a partir de, primero: aquellos criterios que resultarían relevantes para el florecimiento humano sin acudir a la contingencia de que podría ocurrirme a mí, como la carencia de ciertos objetos que causan sufrimiento (la falta de alimento, de trabajo o de salud) y, segundo: la valoración de la humanidad de la persona que sufre como un fin en sí mismo. Así, quien sufre por algo que es relevante para su propio florecimiento humano forma parte del círculo de preocupación propio. Nussbaum reconoce que de cualquier forma, la simpatía (la imaginación, la representación) juega un papel importante: “Imaginarse las posibilidades parecidas a las propias ayuda a extender la propia imaginación eudaimonista” (Nussbaum, M. 2008, 361).

Si pienso en un dolor distante, pongamos la muerte de muchas personas en un terremoto en China hace mil años, creo que probablemente no sentiré aflicción, a menos y hasta que pueda representarme vívidamente ese acontecimiento mediante la imaginación. Esto implica que no lograré interesarme por aquellas personas como parte de mi esquema de objetivos y fines

9 Este es uno de los aspectos en que Nussbaum se identifica con las distintas tesis de Rawls, especialmente las referidas a los principios de justicia que son posibles gracias a la “posición original” y justamente en virtud del “velo de la ignorancia”.

sin tal riqueza imaginativa (Nussbaum, M. 2008, 89).

Sin embargo, se hace necesario replantearse la definición de la compasión en los términos de la simpatía como *ponerse en el lugar del otro* y sentir el mismo sufrimiento del otro. Realmente muchos de nosotros no terminamos de convencernos de que cuando nos ponemos en el lugar del otro es *uno mismo* el que sufre. Cuántas veces –secretamente– no hemos tenido la misma sensación de los presentes en el funeral de Iván Ilich: “como siempre ocurre, una sensación de complacencia, a saber: «el muerto es él; no soy yo». El propio Smith admite que “ese cambio imaginario de situación sobre el que se basa su simpatía es sólo momentáneo. La noción de su propia seguridad, de que ellos mismos en realidad no son los que sufren, constantemente está interfiriendo” (Smith, A. 1997, 71).

Probablemente el verdadero sentido ético de la compasión es la capacidad de representarse (imaginar) el dolor del otro –y en determinadas ocasiones llegar a sentir una emoción “análoga”– aún a sabiendas de que no existe la posibilidad de que aquello me puede ocurrir a mí, sino justamente poniéndonos en el lugar *del otro* a la manera de Smith: juzgando *sus* posibilidades, *sus* miedos, *su* situación; no la *mía* ni porque *podría ser yo*. Imaginarse el sufrimiento del otro, pero desde el propio lugar no le resta valor moral a la compasión. Ante la inevitable muerte de su amiga por un cáncer, Étienne –uno de los protagonistas de la novela de Carrère, *De vidas ajenas*– y quien también tiene cáncer dice: “Era ella la que iba a morir, no yo. Su muerte me trastornaba como pocas cosas me han trastornado en mi vida, pero no me invadía. Yo estaba delante de ella, cerca de ella, pero en mi lugar” (Carrère, 2011, 234). De hecho, Nussbaum –siguiendo a Smith– afirma que la emoción debe ser la emoción del espectador, no la del participante:

El método del espectador juicioso apunta ante todo a filtrar esas facetas de la cólera, el miedo y otras emociones que se centran en el yo. Si mi amigo sufre una injusticia, me encolerizo en nombre de él, pero según Smith esa cólera carece de la intensidad vengativa que puede tener la

cólera ante agravios dirigidos contra mí mismo (Nussbaum, M. 1997, 110).

Este “espectador” ha sido interpretado como un tercero imaginario e imparcial, como una suerte de conciencia moral; el propio Smith se refiere a esta tercera posición como “cada corazón humano” y “el pecho de todo hombre razonable”. En ese sentido el “espectador que juzga” no es tanto un sujeto sino una “capacidad”: la capacidad de juzgar a los otros y a nosotros mismos de manera imparcial, gracias a la imaginación, y que es posible aprender. Dice Smith:

Pronto aprendemos a instalar en nuestras propias mentes a un juez entre nosotros y aquéllos con quienes vivimos. Nos concebimos como actuando en presencia de una persona bastante honesta y equitativa, alguien que no tiene ninguna relación particular con nosotros o con aquéllos cuyos intereses son afectados por nuestra conducta; que no es padre, ni hermano, ni amigo ni de ellos ni nuestro, sino solo un hombre en general, un espectador imparcial (Smith, A. 1997, 228).

Así, sin la necesidad del “esotérico” *entrar en el cuerpo del otro*, sin el temor a ser acechado por la eventualidad de estar en el lugar del que sufre, es posible sentir un interés genuino por los demás y participar del dolor de los demás. Los dolores “nunca serán idénticos pero pueden ser concordantes, y no se necesita o requiere más que eso” (Smith, A. 1997, 72).

Este interés por los demás hace parte de las capacidades o aptitudes que según Nussbaum debe promover una educación sin fines de lucro. Una educación sin fines de lucro será, pues, aquella que promueva en los ciudadanos virtudes sociales como la aptitud para reflexionar sobre las cuestiones propias y las políticas que afectan a la nación: analizarlas, examinarlas, argumentarlas y debatirlas; la aptitud para reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos que cada uno de nosotros, aunque sean de diversa raza, religión, género u orientación sexual. Verlos como fines en sí mismos y no como medios o instrumentos para obtener beneficios propios; la aptitud para imaginar una variedad de cuestiones complejas

que afectan la vida humana en desarrollo. Una sociedad que desarrolle estas disposiciones en sus ciudadanos, que forme no para una futura prosperidad económica y para la renta, será una sociedad con una democracia sin fines de lucro, esto es, una sociedad sensible a las desigualdades y al sufrimiento de los demás (Nussbaum, M. 2011, 42).

La capacidad que hemos llamado simpatía Nussbaum la extiende a las humanidades con el nombre de “imaginación narrativa”: “la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esa persona y de entender los sentimientos, los deseos y las expectativas que podría tener esa persona” (Nussbaum, M. 2011, 132). Justamente esta capacidad de imaginar, representarse y juzgar la situación de los demás es una importante característica inherente a nuestra naturaleza humana que nos distingue de otros animales no humanos. En la imaginación, y con ella la simpatía, están la base de nuestros juicios morales: dada la imposibilidad de tener una experiencia directa de los sufrimientos o alegrías de los demás, “no podemos formarnos ninguna otra idea de la manera como son afectados, sino concibiendo lo que nosotros mismos sentiríamos en una situación similar” (Smith, A. 1997, 57). Así, simpatía e imaginación forman un solo concepto que es también una capacidad: la “simpatía imaginativa”. ¿Cómo cultivar esta capacidad?

II. Arte y juego

La simpatía no se descubre ni se da de manera espontánea. Para crearla es necesario aumentar nuestra sensibilidad en los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos desconocidos por nosotros. No requerimos del pensamiento teórico, sino de descripciones detalladas que nos hagan ver cómo son los que sufren, de modo que no podamos decir: “No lo sienten como lo sentiríamos nosotros” (Rorty, R. 1998). En palabras de Honneth: “Colocarse en la perspectiva de la segunda persona exige el adelanto de una forma

de reconocimiento que no puede aprehenderse completamente en conceptos cognitivos o epistémicos, porque contiene siempre un momento de apertura, entrega o amor involuntarios” (Honneth, A. 2012, 69).

La literatura, el teatro, el cine y en general las artes cumplen esta función de sensibilización en la que los espectadores nos identificamos con los personajes o protagonistas. Los lectores (o los espectadores) nos enfrentamos a pasiones, venganzas, celos y traiciones, nos enfrentamos también a emociones como la solidaridad, la amistad y la compasión. Establecemos relaciones de identidad con los personajes y nos contrariamos o congraciamos con algunos caminos que el autor decide para ellos: “Sollozamos por la mala fortuna de un héroe a quien nos sentimos unidos. Al punto nos tranquilizamos al recapacitar que no es nada más que una ficción. Y es precisamente esta mezcla de sentimientos la que configura un pesar agradable y unas lágrimas que nos deleitan” (Hume, 1989, 69). Nos parece que los personajes podríamos ser nosotros mismos o nuestros conocidos, las circunstancias que viven nos son familiares, unas más que otras, pero rara vez nos enfrentamos a situaciones inverosímiles. El valor y la importancia de cultivar “el goce de las artes liberales” (Hume, D. 1989, 66) nos lo recuerda MacIntyre:

Escuchando narraciones sobre madrastras malvadas, niños abandonados, reyes buenos pero mal aconsejados, lobas que amamantan gemelos (...) los niños aprenden o no lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir en el drama en que han nacido y cuáles son los derroteros del mundo. Prívese a los niños de las narraciones y se les dejará sin guión, tartamudos en sus acciones y en sus palabras (MacIntyre, A. 2001, 266)¹⁰.

De allí que las artes y las humanidades, tanto como el desarrollo de la sensibilidad y la imaginación, cobren una dimensión fundamentalmente significativa en una concepción humanista del bienestar como proyecto social

10 Este mismo reconocimiento lo hace Schiller cuando afirma que “el sentido más profundo reside en los cuentos de hadas que me contaron en mi infancia, más que en la realidad que la vida me ha enseñado” (citado por Bettheim, B. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*).

de formación humana que contrarreste la educación destinada a la rentabilidad y el afán de competitividad. Dice Hume mucho antes de que Nussbaum nos alertara sobre la crisis de las humanidades:

Nada mejora tanto el temperamento como el estudio de las bellezas, bien de la poesía, de la elocuencia, la música o la pintura. Producen un cierto sentimiento elegante al que el resto de la humanidad es ajeno. Las emociones que excitan son suaves y delicada. Apartan la mente del apresuramiento producido por los negocios y el interés personal, fomentan la reflexión, predisponen a la tranquilidad y producen una agradable melancolía que, de todas las disposiciones de la mente, es la más apropiada para el amor y la amistad (Hume, D. 1989: 56).

La simpatía, como hemos dicho, es fundamental para el disfrute de una obra de arte, especialmente en el caso de la tragedia: “La visión, o al menos la imaginación de las grandes pasiones que surgen de grandes pérdidas o ganancias, afecta al espectador por simpatía, le hace partícipe de las mismas pasiones, y le sirve para un momentáneo entretenimiento” (Hume, D. 1989, 67). Por su parte, para Smith la literatura y las artes son un recurso valioso para la educación moral en tanto que sucedáneos del espectador juicioso. El espectador juicioso como agente moral, así como lector o espectador de una obra de arte o de una pintura, no participa directamente en los hechos que presencia, pero se interesa y se preocupa, se emociona. Ya lo hemos dicho, justamente es imparcial porque no se involucra directamente, pero debe esforzarse por imaginar la situación de los personajes. El compromiso depende, por supuesto, no solo del espectador, sino también del artista.

El valor pedagógico que satisface la imaginación nos lo revela la siguiente declaración de Nussbaum:

El tema de mis clases era la narrativa, pues el curso que debía dictar era Derecho y Literatura. Mis alumnos y yo leímos a Sófocles, Platón, Séneca y Dickens. En relación con las obras literarias hablamos de la compasión y la misericordia, del papel de las emociones en el juicio público, de lo que está implícito al imaginar la situación de alguien que es diferente de nosotros (Nussbaum, M. 1997: 16)¹¹.

Las emociones que surgen de la lectura –insistimos– se dan gracias a la liberación de la imaginación, lo que nos permite promover en los niños (o estudiantes) un esfuerzo para la asociación de algunos elementos de su propia historia, conocer los de los demás y comprender, a partir de la autoreflexión socrática, el origen de las propias emociones. Esto mismo ocurre en el juego como veremos en seguida.

El sabotaje amoroso (2008) es una breve novela autobiográfica de una joven escritora que nos narra los primeros años de su infancia en Pekín. Allí los lectores nos entusiasamos con las aventuras de esta niña acompañada de un enorme y fuerte corcel. Con él atraviesa el viento y cabalga desbocada entre mongoles, tártaros y sarracenos. Hay en esta historia centinelas, aliados, espías y delatores que libran la más dura guerra en la que ella y su corcel son uno solo. Pero hacia la mitad del libro ocurre algo asombroso. Nuestra protagonista se enamora de una chica italiana llamada Elena y en este trance amoroso le cuenta que tiene un caballo y quiere mostrárselo. Elena, indiferente e incrédula, acepta. La niña corre al establo y regresa al lomo de su montura. La sorpresa no es solo para la niña italiana, es también para los lectores: el caballo es una bicicleta.

Ante la reacción de la niña italiana, que imagino debe ser similar a la de los lectores, no le queda más que reprocharnos nuestra ceguera: “No llamo caballo a lo que tiene cuatro patas y produce cagajón, sino a lo que maldice el suelo y me aleja de él, a lo que me levanta y me

11 En este punto también coincide con MacIntyre, quien destaca que “en todas esas culturas, griega, medieval o renacentista, donde el pensamiento y la acción moral se estructuran de acuerdo a alguna versión del esquema que he llamado clásico, el medio principal de la educación moral es contar historias” (2001, 155)

obliga a no caer, a lo que me pisotearía hasta la muerte si cediera a la tentación del fango (...) Llamo caballo a ese irrepensible lugar en el que es posible perder todo anclaje. Afortunadamente –dice la protagonista– “Elena no le comentó a nadie que mi bicicleta era un caballo, o viceversa” (Nothomb, A. 2008, 58).

El juego que recrean los niños en esta novela es el juego de la guerra en el que no sólo la bicicleta es un caballo, una sopa en sobre es un placebo guerrero que tiene un valor de panacea que sirve tanto para las heridas físicas, como para los tormentos del alma y un yogurt es usado como suero de la verdad. Pero no sólo las cosas adquieren propiedades insospechadas, los niños también son otros. Nuestra protagonista es la exploradora –junto con su valiente corcel, por supuesto– y su hermana por ser tan hermosa y delicada para combatir en el frente es nombrada enfermero–médico–cirujano–psiquiatra–intendente.

Lo que aquí ocurre es el más hermoso y complejo ejercicio de la imaginación gracias a la cual es posible crear un mundo distinto y ser aquel o aquella que se desea ser. En este juego los niños actúan “como si”: como si fuera una pócima, como si fuera una enfermera, como si fuera un caballo.

Arte y juego comparten el mismo principio. En otros idiomas, en francés (*jouer*), en inglés (*play*) y en alemán (*spielen*), las palabras “actuar”, “jugar” e “interpretar” son la misma. Cuando el actor interpreta su papel está jugando; cuando el músico toca, cuando interpreta la música, está jugando.

Pensemos en el teatro. En el teatro se representan eventos potencialmente reales. Los eventos y los personajes que protagonizan las acciones que son puestos en escena deben ser verosímiles. Así como en el juego, en el teatro se representa la realidad. El trabajo del actor es interpretar su personaje: el actor debe actuar como si fuese otro y comunicar estados de ánimo al espectador. Dice Hume al respecto:

Dentro de la pieza teatral, cada emoción provocada por un poeta hábil se comunica a los espectadores como por arte de magia; y estos lloran, tiemblan, se resienten, se alegran y se enardecen con todas las pasiones que afectan a los

varios personajes del drama. Siempre que algún episodio de la obra trunca lo que deseábamos e interrumpe la felicidad de nuestros personajes favoritos, sentimos una notable ansiedad y preocupación. Y cuando sus sufrimientos proceden de la traición, crueldad o tiranía de un enemigo, nuestros corazones son afectados por el más vivo resentimiento contra el autor de esas calamidades (Hume, D. 1993: 93).

De manera similar ocurre con los pequeños “performances” que realizan los niños cuando construyen escenarios con mesas, ollas, sillas y todo tipo de muñecos y figuras que simulan la pócima, las vendas y el termómetro. Los escenarios creados les permiten imaginar roles distintos: son cocineros o profesores, médicos o guerreros. En últimas, están construyendo mundos posibles, lo que significa que las cosas pueden ser de otro modo. De aquí que para Winnicott, pediatra y psicoanalista inglés, el rasgo más importante del juego es que “en él, y quizá solo en él, el niño o el adulto están en libertad de ser creadores” (2008, 79).

La artista colombiana María Teresa Hincapié en uno de sus performances sacaba de una maleta, y de varias cajas de cartón, una a una las cosas de su vida: ropa, ollas, e incluso la comida del almuerzo. Con todo afuera, literalmente en la calle, disponía cada cosa en el piso, clasificándolas a su manera y formando con ellas una gran espiral. Su performance se llamaba “Una cosa es una cosa” (XXXIII Salón Nacional de Artistas, 1990). Nada muy distinto de los tinglados que arman los niños en sus casas. La obra de María Teresa Hincapié es, de alguna manera, la prolongación de los juegos de los niños. Las artes prolongan en la vida adulta la experiencia del juego.

En las culturas humanas, entre las funciones primarias del arte se encuentra la de preservar y estimular el cultivo del “espacio del juego”. Winnicott considera que, sobre todo, el rol del arte en la vida humana es alimentar y extender la capacidad de empatía (Nussbaum, M. 2011, 138).

A partir de la larga experiencia de Winnicott, quien estudió el juego imaginativo, Martha

Nussbaum resalta la confianza en sí mismo y en los demás que se va incrementando mediante el juego interpersonal con los padres o con otros niños. Estos juegos bajan el umbral de control y los niños logran experimentar la propia vulnerabilidad. Así, al tiempo que el juego permite la construcción colectiva de espacios para la imaginación, favorece el desarrollo de la empatía y revela la necesidad del otro para el reconocimiento y el desarrollo de las mutuas potencias. Así,

el juego y la diversión no son meros aditamentos o suplementos de la vida humana, sino paradigmas para encarar los elementos centrales de la vida (...) El deleite ante una obra (...) cobra una dimensión moral, como preparación para las actividades morales de todo tipo en la vida (Nussbaum, M. 1997, 72).

De acuerdo con Mead (1973), la autoconsciencia, el surgimiento del *self*, está vinculado estrechamente al principio de simpatía, pues en el proceso de construcción de la identidad es fundamental la capacidad de asimilar, entender y representarse los gestos del otro, anticipar la respuesta del otro: “sólo cuando adopta la actitud del otro, puede el individuo realizarse a sí mismo como persona. (...) Uno logra conciencia de sí sólo en la medida que adopta la actitud del otro o se siente estimulado para adoptarla”. Esta habilidad se va desarrollando gradualmente desde la niñez, se va aprendiendo a través del juego, cosa que los animales no pueden hacer: jugar a ser otro animal¹². El niño que crece y que asume los roles de mamá o papá, de profesora o de policía, va cultivando en sí mismo la habilidad para ponerse en el lugar de otros que son importantes o significativos para él. A medida que crecen, los niños no solo actúan los roles, sino que son capaces de ir asumiéndolos o imaginándolos.

Una parte importante de la fascinación del juego nace de la necesidad de construir una identidad, la necesidad de conseguir una imagen de quién es uno. A través de estos juegos de rol los niños van tomando conciencia del hecho de que el mundo social consiste principalmente en personajes que mantienen relaciones específicas

entre sí. Esta es una de las características del juego organizado a diferencia de un juego espontáneo: ser capaz de asumir un rol (identidad) e imaginar al mismo tiempo los roles de los demás jugadores, adaptándose a ellos. Esto quiere decir que uno es, o actúa como si fuera, dos o más personas al mismo tiempo.

Aproximadamente a los dos años de edad el niño desarrolla la capacidad de representarse el mundo, con lo cual puede diferenciar la realidad de la fantasía y, así, adquiere los rudimentos de lo que después serán los conceptos de verdadero y falso. Alrededor de los tres años, el niño desarrolla la capacidad de representarse las representaciones ajenas (la capacidad metarrepresentacional), con lo cual puede atribuir a otros agentes estados mentales diferenciándolos de los suyos propios (“Pedro cree que p”). (...) Recién a los cinco o seis años el niño está en capacidad de atribuir a otras personas estados mentales de segundo orden (“Pedro cree que María cree que p”). De esta manera, el niño va aprendiendo a compartir el punto de vista ajeno sin perder el propio (Quintanilla, P. 2009, 433).

Cuando el niño logra tomar el rol de lo que Mead llama el “otro generalizado”, podemos decir que ha logrado actuar y entender qué significa jugar el rol de ciudadano. Así, el proceso de construcción de la identidad individual está íntimamente ligado al grupo o grupos a los que pertenecemos. Cada uno de nuestros actos está determinado por la manera como internalizamos (e imaginamos) los actos de los demás. Las dramatizaciones nos permiten vivir el mundo de los demás, adoptar posturas que pueden ser ajenas y adentrarse en mundos que pueden terminar siendo también muy parecidos a los propios. El escritor bengalí R. Tagore usaba las dramatizaciones para introducirse en ámbitos como el de las diferencias religiosas, invitando a los alumnos y alumnas a celebrar los ritos y las ceremonias de las religiones ajenas. De esta manera lograban entender aquello que desconocían mediante una participación imaginativa.

12 Probablemente el trabajo más exhaustivo e interesante sobre el juego es el de Huizinga *Homo Ludens*.

La carencia de simpatía, la despreocupación por los sentimientos y seguridad de los demás, el quebrantamiento constante de las reglas y las obligaciones sociales y la propensión a causar daño a otros para satisfacer deseos propios caracterizan precisamente la psicopatía o Trastorno Antisocial de la Personalidad. Ya en la *Disertación sobre las pasiones* Hume había resaltado este aspecto como un trastorno:

(...) cuando uno nace con una constitución mental tan perversa, con una disposición tan cruel e insensible, como para no tener inclinación ninguna por la virtud y por la humanidad, ninguna simpatía por sus prójimos, ningún deseo de estima y aplauso; tal individuo debe ser reconocido como enteramente incurable, y no existe remedio alguno en la filosofía (Hume, D. 1990, 249).

En efecto, la capacidad de estos sujetos para emitir juicios morales, para simpatizar, para tener en cuenta al otro o para decidir ante un dilema moral que implique a otras personas es extraordinariamente pobre como consecuencia

de una falta de emociones sociales o morales. En la psicopatía encontramos pues un claro ejemplo de que la frialdad emocional puede estar en la base de la frialdad moral¹³. Que la emoción es una fuerza impulsora significativa en el juicio moral, como concluyen Greene & Haidt (2002), resulta ser una tesis con un apoyo empírico considerable¹⁴. Tesis que a su vez es consistente con el planteamiento de Hume según el cual en ausencia de sentimientos “la moral no será ya una disciplina práctica ni tendrá ninguna influencia en la regulación de nuestras vidas y acciones” (Hume, D. 1993, 37).

El hecho de que los individuos psicópatas manifiesten reducida ansiedad y reacciones psicofisiológicas (cardíacas y dérmicas) atenuadas ante los estímulos emocionales y deficiencias en la identificación de expresiones faciales, pero conserven intacta una teoría de la mente (e.d., no presenten disfunciones en la habilidad para representar e inferir los estados mentales de otros), ha sugerido que en la psicopatía se presenta una alteración en el vínculo entre el sistema afectivo con la valoración moral, más que una en el sistema cognitivo (Mercadillo y cols., 2007)¹⁵.

13 En esta dirección apunta precisamente Dawes al referirse a las declaraciones de los oficiales Nazis: “en lugar de indicar que habían sido sobrepasados por sus emociones, la defensa generalmente indicaba que habían suprimido sus emociones para lograr lo que ellos creían según bases racionales que eran políticas que beneficiaba a su país y al mundo” (Dawes, 2001, 36). Las palabras de Himmler en su Discurso de Posen confirman este hecho: “Fue preciso tomar la grave decisión de hacer desaparecer a ese pueblo de la faz de la Tierra. Para la organización que tuvo que realizar esta tarea fue la cosa más dura que había conocido. Creo poder decir que se ha realizado sin que nuestros hombres ni nuestros oficiales hayan sufrido en su corazón o en su alma. Pero ese peligro era real”.

14 La manera como se anulan las emociones ha sido analizada en distintos momentos por los investigadores del grupo de memoria histórica de Colombia. Sobre la masacre de El Salado señalan: “(...) Este fenómeno parece corresponderse con la aparición de las “escuelas de descuartizamiento” en las que se inculca esa práctica entre los victimarios como un elemento más en la formación como combatientes. Esta enseñanza macabra impartida entre las filas paramilitares contribuye a borrar la vergüenza, la culpa y la repugnancia que se puede sentir frente a los actos de barbarie, así como la implicación “personal” de los que ordenan. Lo que busca (esta) escuela es que el entrenamiento derive en el desprecio por la vida y la indiferencia ante el sufrimiento. Suprimir la empatía significa entonces que no se tiene nada en común con el enemigo y es peligroso e irracional alimentar sentimientos humanos hacia él y aplicarles criterios éticos”.

15 Los resultados experimentales de Cima, Tonnaer y Hauser (2010) también sugieren que los psicópatas tienen una comprensión normal de lo que es bueno y malo, pero una regulación anormal del comportamiento moralmente apropiado. M. Cima, F. Tonnaer y M. D. Hauser (2010) Psychopaths know right from wrong but don't care. Social cognitive and affective neuroscience. Antonio Damasio ha sido reconocido por sus investigaciones en torno a la relación entre el cerebro y las emociones y concluye que “todos tenemos un potencial para (...) reaccionar y mostrar un comportamiento violento, antisocial. Todos. Y en definitiva eso viene a ser fruto, *más que de una cuestión cerebral, del entorno o de la educación que hemos recibido*. No, desde luego, del volumen o el tamaño del cerebro, de la materia gris. Aunque sí es cierto que se hizo un estudio, no hace mucho tiempo, que demostró

En efecto, el problema de Eichmann, como insiste Arendt, no era de conocimiento, sino de imaginación. A Eichmann le faltaba imaginación, pero también había perdido la capacidad de narrar, de reflexionar, de deliberar; sólo podía expresarse con frases hechas, “palabras aladas”. Su incapacidad para hablar estaba vinculada con su incapacidad para pensar, especialmente para pensar desde el punto de vista de la otra persona. En Eichmann no había pensamiento porque en él no había ese “diálogo solitario y silencioso”, no había un examen autoreflexivo (socrático) de sí mismo. La falta de sentido común y de reflexión trae como consecuencia la inacción, la persona queda sujeta a la obediencia de órdenes, a la repetición, a la vaciedad; en últimas, a la banalidad. La persona no puede comenzar algo nuevo en el mundo, carece de juicio y, por tanto, de la posibilidad de participación en una vida política.

La imaginación es, por tanto, la capacidad de inventar visiones de cómo debería y podría ser nuestra sociedad. La apatía y la indiferencia tienden a ceder cuando surgen imágenes de lo que podría ser (Green, J. D. 2005). Lo que el artista hace es nada más y nada menos que eso: crea mundos, los representa, los imagina, los narra.

La importancia de la educación estética para el ennoblecimiento humano (condición de la madurez moral) fue una de las preocupaciones fundamentales de Schiller. En el juego y en el arte se pone en práctica la libertad y confluyen tanto el mundo de las ideas como el de las sensaciones. El vínculo entre el arte y el juego es lo que hace verdaderamente humano al ser humano: “sólo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es plenamente hombre cuando juega”. Unas líneas más atrás había dicho: “el hombre con la belleza, no debe hacer *más que jugar*, y el hombre no debe jugar *nada más que con la belleza*” (Schiller, J. C. Carta VX. Resaltado en el original)¹⁶.

Este espacio de libertad que escapa y desconoce el control, el dominio y el cálculo, es el espacio de la multiplicidad inagotable de posibilidades y también en el que se reconoce la propia finitud, vulnerabilidad y contingencia. Este espacio que se experimenta en el arte y el juego es un aporte determinante de las humanidades a la formación ciudadana.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. 2000. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Aristóteles. 1999. *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Butler, Judith. 2006. *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Carrère, Emmanuel. 2011. *De vidas ajenas*, Barcelona: Anagrama.
- Dawes, Robyn M. 2001. *Everyday irrationality. How pseudo-scientists, lunatics, and the rest of us systematically fail to think rationally*. Boulder, CO: Westview Press.
- Greene, Joshua D. & Haidt, J. 2002. How (and where) does moral judgment work? *TRENDS in Cognitive Sciences* (16).
- Greene, M. (2005). *Liberar la imaginación. Ensayos sobre educación, arte y cambio social*. Barcelona: Grao.
- Honneth, Axel. 2012. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Madrid: Katz.
- Hoyos, Guillermo. 2007. Comunicación, educación y ciudadanía. Guillermo Hoyos Vásquez, Julián Serna Arango, Elio Fabio Ruiz. *Borradores para una filosofía de la educación*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Hume, David. 1984. *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires: Orbis.
- Hume, David. 1989. *La norma del gusto y otros ensayos*. Barcelona: Península.
- Hume, David. 1990. *Disertación sobre las pasiones*. Barcelona: Anthropos.

que se había encontrado algo en el lóbulo frontal de las personas que mostraban un comportamiento violento. No era una cuestión de tamaño mayor o menor, sino que había algo, un defecto, un pequeño problema en el lóbulo frontal que les hacía ser violentos y que predisponía a la violencia a los individuos”. (Entrevista disponible en: http://www.abc.es/hemeroteca/historico-23-10-2005/abc/Sociedad/antonio-damasio-hay-algo-en-el-cerebro-humano-que-nos-predispone-a-la-violencia_611770278310.html. En este mismo sentido el neurólogo Rodolfo Llinás afirma la violencia entre los seres humanos es un sistema de ataque-defensa entre grupos ante las discrepancias.

La “cura” en el caso humano es la educación (Entrevista. *Revista Arcadia* (90), 2013).

16 La palabra “hombre” alude aquí a “ser humano”.

- Hume, David. 1993. *Investigación sobre los principios de la Moral*. Madrid: Alianza.
- MacIntyre, Alasdair. 2001. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mead, George Herbert. 1973. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Mercadillo, Roberto, José Luis Díaz y Fernando Barrios. 2007. Neurobiología de las emociones morales. *Salud mental* 30 (3). Disponible en: www.medigraphic.com/pdfs/salmen/sam-2007/sam073a.pdf
- Nothomb, Amélie. 2008. *El sabotaje amoroso*. Barcelona: Anagrama.
- Nussbaum, Martha C. 1995. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Nussbaum, Martha C. 1997. *Justicia Poética*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Nussbaum, Martha C. 2008. *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha C. 2011. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Bogotá: Katz.
- Quintanilla, Pablo. 2009. La evolución de la mente y el comportamiento moral. *Acta biológica*, 14. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rorty, Richard. 1998. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1981. *Emilio*. Madrid: Edaf.
- Schiller, Johann Christoph Friedrich. 1991. *Escritos sobre estética*. Madrid: Tecnos.
- Séneca, Lucio Anneo. 1984. *Cartas Morales a Lucilio*. Buenos Aires: Orbis.
- Singer, Peter Albert David. 1981. *The expanding circle*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Adam. 1997. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Winnicott, Donald. 2008. *Realidad y Juego*. Barcelona: Gedisa.

Lucas E. Misseri
CONICET/CIJS-UNC

Vigencia de la utopía en el siglo XXI: Análisis del proyecto de barrio intercultural en San Martín de los Andes

Validity of the utopian thinking in the XXIst Century: Analysis of a practical utopia in San Martín de los Andes

Recibido: 04/03/15

Aceptado: 21/04/15

Resumen

La idea de utopía tiene una larga historia en América y un vasto conjunto de significados. En este trabajo se interpreta a las utopías a partir de un enfoque utopológico basado en las reflexiones principalmente de M. R. Ramírez Fierro, A. A. Roig, H. Cerutti Guldberg y E. Fernández Nadal. Desde ese marco teórico se analiza una utopía concreta contemporánea de la Patagonia argentina. Se trata del barrio intercultural proyectado en San Martín de los Andes por la comunidad mapuche “Curruhuinca” y la Asociación Vecinos Sin Techo de esa ciudad. Aquí, describo el carácter utópico de dicho proyecto tomando como categorías de análisis los conceptos de función y tensión utópicas en relación a los distintos aspectos que ponen en juego la interculturalidad y la emergencia de nuevas subjetividades.

Palabras clave: Utopología; Utopía concreta; Interculturalidad.

Abstract

The idea of utopia has a long history in America and a vast array of meanings. This paper interprets utopias from a utopological approach primarily based on the reflections of M. R. Ramírez Fierro, A. A. Roig, H. Cerutti Guldberg and E. Fernández Nadal. From this theoretical framework a contemporary concrete utopia of Argentine Patagonia is analyzed. It is an intercultural neighborhood in San Martín de los Andes projected by the Mapuche community “Curruhuinca” and the Homeless Neighbors Association of that city. Here, I describe the utopian character of the project taking the concepts of function and utopian tension as categories of analysis in relation to the different aspects that involve interculturality and the emergence of new subjectivities.

Keywords: Utopology; Concrete Utopia; Interculturality.

Introducción

Este trabajo parte de una definición de utopía como una idea multívoca que, por medio de una serie de tensiones óntico-epistémicas, realiza el cambio social en momentos históricos determinados; permitiendo la emergencia de nuevas subjetividades acalladas por un orden hegemónico. Esa idea se ha ma-

nifestado en América de modo diverso y dialéctico: desde la utopía para otros hasta la utopía para sí desde el género literario hasta la política emancipatoria, desde la idea hasta la praxis comunitaria. Aquí me interesa ocuparme de este último fenómeno utópico, partiendo de un caso de utopía concreta¹ que se está desarrollando en

1 Por utopía concreta nos referimos a una comunidad intencional unida con la finalidad de realizar un ideal utópico. Otros autores prefieren hablar de ejercicio utópico comunitario (Cerutti Guldberg, H. 1989) o utopía práctica (Servier, J. 1996).

la localidad de San Martín de los Andes, en la provincia de Neuquén, Argentina.

Desde 2004, en dicha localidad patagónica el pueblo mapuche de la Comunidad Curruhuinca y los miembros de la Asociación Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna proyectaron un “Barrio Intercultural y Ambientalmente Sustentable” en el lote pastoril 27 del Parque Nacional Lanín (Gende, C., Padilla, E. y Frischknecht, A. 2014, 6). Ese proyecto fue tomando forma, y tras una década de esfuerzos mancomunados, se encuentra en proceso de construcción de las primeras viviendas. El principal argumento de por qué el mismo constituye una utopía concreta se basa en el desarrollo de las tensiones utópicas que enfrenta y ha enfrentado este proyecto y la emergencia de nuevas subjetividades que ha tenido lugar en San Martín de los Andes a partir de una acción intercultural que incluye aspectos políticos, religiosos, lingüísticos, económicos e instrumentales que no se pueden soslayar.

Para mostrar este caso de acción intercultural y cómo la misma se enmarca en la historia de las utopías latinoamericanas es que el artículo ha sido estructurado en dos partes. La primera, destinada a situar histórica y geográficamente el empeño utópico, prestando especial atención en distinguir el concepto de utopía concreta de otros tipos de utopía y remarcando las características propias de la utopía en América Latina y de su estudio académico. La segunda parte, conlleva la descripción del proyecto en cuestión y los desafíos y soluciones programadas y aplicadas que están llevando a cabo sus miembros. Para cerrar, por último, con una descripción de sus fortalezas y debilidades principales.

He titulado el trabajo aludiendo a la vigencia de la utopía porque considero que iniciativas comunitarias como ésta, unidas a casos de tecnoutopías y ecotopías² que impregnan nuestros tiempos, dan testimonio de la fertilidad y actualidad de esta forma de pensar la propia identidad como individuos que dependen de sus comunidades y que, por lo tanto, se comprometen con ellas de modo activo y colaborativo.

1. Cinco siglos de historia de la idea de utopía en América

Según la concepción que se establezca de utopía, la idea puede ser rastreada hasta los albores de la historia de la humanidad. Hay quienes consideran que textos tan antiguos como la épica de Gilgamesh, las profecías de Isaías y la descripción de los hombres áureos de Hesíodo son formas de utopías (cf. Trousson, R. 1995). No obstante, aun si se aceptan esas teorías, la historia del concepto propiamente dicho tendrá que esperar al siglo XVI. Es en 1516 cuando Tomás Moro acuña el término valiéndose del griego y dejando una ambigüedad que aún perdura: utopía es tanto *uk-topos* –no lugar– como *eu-topos* –buen lugar– (More, Th. 2002, 117). De las múltiples relaciones de esas dos características con el plano temporal surgirán muy variadas producciones, nociones, proyectos y teorías. Pero antes de abordar eso quisiera detenerme en el vínculo directo entre la llegada europea al “Nuevo Mundo” y la eclosión de producciones utópicas que siguió a la obra de Moro.

El descubrimiento para los europeos de un nuevo continente y de una tierra “desconocida” produjo dos consecuencias. Por un lado, la ampliación de las posibilidades de desarrollo colonial, económico, militar y cultural; por el otro, la aplicación del imaginario edénico a esas posibilidades. La primera fue una consecuencia material que avivó el crecimiento de los imperios español y portugués; y la segunda, la proyección de las descripciones bíblicas, los tópicos literarios de la edad de oro y la arcadia y, por último, la imaginería medieval de la cucaña o país de jauja. América para los europeos no sólo fue un descubrimiento de riqueza material sino de riqueza conceptual. Entre las ideas que rondaban estaba aquella de que la nueva tierra era un continente vacío, una nueva India, el verdadero Edén, etc. Con esto quiero destacar que la materialidad del nuevo paisaje y la espiritualidad de los nuevos seres vivos que se toparon fue el disparador de la utopía como una idea que se instauró en el

2 Por un lado, por tecnoutopías me refiero a la presencia de ejemplos neobaconianos que sustentan la esperanza utópica en una fe desmedida en las nuevas tecnologías. Podría incluirse como casos de este tipo de utopías como “el ágora digital” prevista por M. McLuhan y la utopía transhumanista de N. Bostrom. Por el otro, por ecotopías me refiero a las utopías que buscan un regreso a ideales arcádicos sustentados en visiones ecologistas contemporáneas como la de E. Callenbach.

acervo cultural europeo y, posteriormente, en el americano –sin que por ello sea privativo de Europa y de América–. No obstante, esta vinculación solo tiene parangón con el descubrimiento europeo de Australia y con el cambio de sistema astronómico que proyectó nuevos planetas habitados y nuevos “paraísos” habitables (Aínsa, F. 1999, 39).

1.1. Algunos sentidos de la palabra utopía

El término utopía tiene múltiples significados, muchos de ellos contradictorios, otros relativos a distintos tipos de enfoques que acentúan diversas facetas de este complejo fenómeno cultural. Por esta razón es que a continuación se describen algunos de sus sentidos, junto a dos grandes constelaciones de enfoques académicos: por un lado, la visión europea de la utopía en un lugar ajeno y la visión americana de la utopía del propio terruño.

Primero, abordaré algunos sentidos “canónicos” de la utopía. El menos problemático refiere directamente al libro de Moro, como ya dije el, autor que instaló definitivamente el término. Esta referencia tiene que ser contextualizada en el marco de una Europa que hacía poco tiempo había tenido noticias de la vida en América, que estaba viviendo procesos cismáticos dentro del cristianismo y que estaba en conflicto geopolítico con el Islam. Pero además, el término basado en lengua neohelena latinizada da cuenta también de un contexto cultural humanista en el que las lenguas clásicas y sus saberes asociados eran tenidos en alta estima. Por lo cual, decir utopía en este sentido es decir un libro europeo, cristiano y humanista. No menos útil que entretenido, como se ocupó de aclarar el propio Moro. El aspecto lúdico se ve mezclado con la crítica político-económica y con una visión aún cristiano-céntrica, pero más tolerante de lo que verían otras épocas y contextos geográficos. Para un autor como Cerutti Guldberg, la estructura de este libro marca la tensión original de cada utopía entre la crítica social –“tópica” en términos de Eugenio Ímaz

(Ímaz, E. 1999)– y la propuesta utópica (Cerutti Guldberg, H. 1996).

Su segundo sentido refiere a un género literario que en ocasiones algunos autores remontan al siglo IV a. C. con la *República* de Platón, pero que tiene su inicio convencional en la mencionada obra de Moro. Esto es debido a que el aspecto ficcional se ve aumentado mucho más en la obra renacentista que en las producciones clásicas: en Platón es constante la aclaración de que la “bella ciudad” –*Kallipolis*– que se describe es un mero experimento mental (Platón. 1971, 259). Eso, en cambio, se pierde en el género literario utópico en favor de la función didáctico-persuasiva que se le adscribe. Este género, si bien conserva el carácter de experimento mental, en realidad se transforma en un manifiesto novelado por el cual un autor utópico quiere mostrar las bondades de vivir en una sociedad que siga tales y cuales principios básicos. El utopista busca convencer mediante la exposición de una sociedad buena y bella en acto, o por su contrario: la descripción de una sociedad perversa y horrenda con la finalidad de evitar que la sociedad del autor degenerare hasta llegar a ese estado. Pero ese acto por el cual el utopista muestra una sociedad alternativa en funcionamiento es una ficción, y como tal se habría granjeado el rechazo de Platón por su estatus ontológico inferior que la hacía copia de la copia en lugar de realidad objetiva. La iniciativa de Moro encontró rápida imitación entre sus contemporáneos y no sólo obtuvo más de veinte ediciones en un siglo sino que fue emulado por Campanella, Bacon, Doni, Patrizi y otros pensadores renacentistas³.

El tercer sentido, el coloquial, se hace eco de la crítica platónica de la ficción, porque se la entiende en muchos casos peyorativamente como una quimera, un sueño imposible, un proyecto irrealizable. La filósofa argentina Graciela Fernández dice que se podría hablar de una falacia *ad utopiam*, según la cual el mero hecho de atribuir el adjetivo “utópico” a un proyecto o una teoría parece descalificarla, independientemente de la fortaleza de sus argumentos (Fernández, G. 2005). En el contexto

3 Entre 1516 y 1663 se publicaron veintiuna ediciones en once ciudades europeas. Mientras que su obra era emulada en 1553 por Anton Francesco Doni con su *I Mondi* y Francesco Patrizi con *La città felice*, hasta la *Città del Sole* de Campanella compuesta entre 1602 y 1611 se puede contar media docena más de utopías –de K. Stiblin, Th. Nichols, L. Agostini, Th. Lipton F. Vatable Brouard y Th. Floyd–.

positivo coloquial del término tampoco parece desaparecer el carácter de imposibilidad que persiste en este significado. Las consignas del Mayo Francés, consideradas una forma de utopía concreta, cuestionaban la idea de lo real y lo imposible como constructos del poder hegemónico en grafitis como el que reza: “seamos realistas, pidamos lo imposible”.

El cuarto sentido surge en el marco de la sociología del conocimiento fundada por Karl Mannheim. Este autor fue el primero en establecer el par conceptual ideología-utopía, dando al primer elemento un sentido de conservación acrítica del *statu quo* y al segundo, la semiosis de crítica que busca la revolución social (Mannheim, K. 1966). También, desarrolló la idea de utopía como una manifestación de un “espíritu utópico” de carácter transformador, que contaba con fuerte poder de cambio, pero una limitada capacidad de diagnóstico social por su concepción de la realidad mediada por el deseo de cambio—lo que Franz Hinkelammert denomina “ingenuidad utópica” (Hinkelammert, F. 1990)—. Esta distinción que data de 1929 ha contribuido a la confusión y multiplicación de sentidos del término utopía, puesto que su vaguedad fijada en la idea de opuesto de la ideología ha permitido encasillar como utopías distintos movimientos políticos que no eran considerados como tales en otras definiciones, y llevó incluso a algunos estudiosos de la utopía a afirmar la “neutralización utópica” de la ideología política (Marin, L. 1994, 86).

El quinto, el “sentido amplio de la utopía” (Cioranescu, A. 1972 y Trousson, R. 1995), no se refiere a utopías específicas de autores o movimientos políticos sino a una forma de pensar lo social de modo crítico—coincidiendo con la parte I de la *Utopía* de Moro y su crítica del sistema de *enclosures*— y de modo perfectible a partir de la acción humana—parte II o propositiva—. Por desarrollarse principalmente desde una ficción verosímil, este sentido amplio ha sido muy valorado por la sociología porque contribuye a la científicidad de un campo que se ve vedado de hacer ciertos experimentos, por respeto a la dignidad humana, al mismo tiempo que recupera el recurso del experimento mental que ya había empleado Platón en la Antigüedad. Esta idea fue llevada al extremo por H. G. Wells cuando dijo que la utopía era el método más apropiado para la sociología (Kumar, K. 1990, 197).

Estos son cinco posibles sentidos de la palabra utopía y estos mismos se ven multiplicados por la diversidad de enfoques desde los que son tratados, revisados y criticados. A continuación, analizaré dos de ellos junto a los tipos y modos de la utopía.

1.2. Enfoques, tipos y modos de utopía

Como ya adelanté pueden pensarse dos grandes constelaciones de enfoques académicos sobre la utopía: el que llamo de extrañamiento y el de transformación. El primero puede ser ejemplificado en la visión extrañada del conquistador europeo en América y la visión transformadora del americano conquistado. El primero quiere realizar la utopía en un lugar ajeno del que se apropia, el segundo quiere transformar el propio lugar.

En cuanto a la tipología de utopías hay múltiples clasificaciones con pretensión de exhaustividad pero, para el objetivo que me interesa cumplir aquí, con dos grandes tipos bastará: literarias y concretas. Las primeras remiten al corpus utópico canónico distinguido a partir de ciertas características particulares que determinaron el género utópico desde Moro en adelante. Las segundas están compuestas por los intentos de diversa índole y suerte de establecer comunidades basadas en algunos principios o ideales utópicos —también son denominadas “comunidades intencionales” porque no son espontáneas sino voluntarias y formadas en torno a una idea definida previamente—.

También distingo dos modos de abordar el fenómeno utópico: uno que llamo utopográfico —término que tomo de H. G. Wells— y otro utopológico —término que tomo de M. R. Ramírez Fierro—. Al primero lo caracterizo como el recuento sistemático de utopías literarias y concretas en sendos estudios recopilatorios. En cambio, el segundo, se constituye en la búsqueda de una teoría de la utopía como teorización de la transformación social manifestada de distintas formas en cada utopía literaria y concreta.

Tomando estas distinciones es que arriesgo una hipótesis de regularidad en los estudios de la utopía, que algunos teóricos ya habían preanunciado parcialmente en la distinción “utopía para otros” y “utopía para sí” —por ejemplo F. Aínsa y M. R. Ramírez Fierro—. Por un lado, los

estudios que abordan el fenómeno utópico desde la óptica del extrañamiento tienden a seguir el modo utopográfico y a centrarse sobre todo en la compilación de utopías pasadas principalmente literarias y en menor medida en las concretas –v. gr. R. Trousson, J. C. Davis, P. F. Moreau, J. Servier, etc.–. Por otro lado, los estudios que se abordan desde el enfoque de la transformación, tienden a ser de corte utopológico intentando distinguir los aspectos teóricos que puedan describir o guiar el cambio social de utopías concretas contemporáneas o futuras, más que en la mera recopilación de utopías literarias –M. R. Ramírez Fierro, H. Cerruti Guldberg, F. Hinkelammert, A. A. Roig, etc.–. Esta hipótesis puede ser matizada con el reconocimiento de enfoques mixtos, como por ejemplo el de Fernando Aínsa quien combina el recuento utopográfico con una utopología de corte blochiano. Aquí aplico solamente el segundo enfoque, aunque considero que los tres son válidos y fructíferos para el estudio de la utopía.

1.3. Utopías prácticas en América

Como mencioné más arriba, hay un vínculo directo entre América y la utopía. De hecho, en el imaginario colectivo, América fue la utopía real más allá de la ficción. Se pueden nombrar algunos casos paradigmáticos de tiempos de la colonia como: la labor de algunos franciscanos en México y las reducciones jesuíticas de Paraguay, Argentina y Brasil. Hay testimonio de una lectura directa de padres como Vasco de Quiroga pensando los hospitales y otros proyectos de asistencia a partir de la *Utopía* de Moro (Cardenal, E. 2013). Las misiones jesuíticas, en cambio, reavivaron el espíritu utópico en su descripción de una convivencia sin propiedad privada y al margen del caos de la metrópoli (Velázquez Delgado, J. 1992).

Pero yendo aún más lejos, podría dividirse todo el continente en dos cúmulos de utopías como lo hicieron los defensores de una utopía hispanoamericana. Por un lado, la utopía del Norte anglosajón, los Estados Unidos, y la utopía de la “América española” (Henríquez Ureña, P. 1978, 10), que luego se amplió a utopía

latinoamericana o de “Nuestra América”. Estos dos cúmulos han estado en conflicto desde el establecimiento de los primeros estados independientes y si bien hubo una influencia mutua, el temor es y sigue siendo que la degeneración distópica de una invada a la otra⁴. No obstante, ambas han legado a la historia de las utopías un sinnúmero de utopías concretas, un caso notable fue el de Nueva Armonía, en Utah y Texas con los seguidores de Étienne Cabet y otro fue la experiencia de Oneida que devino empresa comercial, etc. En el caso del norte, las comunidades intencionales generalmente surgían a partir de una idea política muchas veces arraigada en una variante particular de la fe protestante. Los asentamientos eran una búsqueda de libertad de conciencia en América. En contraste, en el centro y el sur, si bien el catolicismo apostólico romano era una fuerza avasallante, el desafío estaba en la integración de los autóctonos y de los recién llegados. Si bien el factor religioso seguía estando, el económico tomaba un lugar preponderante sobre los otros y las utopías iberoamericanas han buscado y aún buscan una mejor distribución de recursos y oportunidades para grandes segmentos de la sociedad que fueron excluidos desde tiempos de la llegada de los primeros europeos y que tampoco fueron incluidos por los gobiernos criollos.

Es en este marco que la utopía concreta del barrio intercultural de San Martín de los Andes, se encuadra en la historia de las utopías iberoamericanas sin necesidad de especiales aclaraciones, salvo que el contexto parece ser un tanto más favorable y que los excluidos ya no lo son sólo por razones étnicas sino también económicas. En las páginas subsiguientes se describirán las subfunciones utópicas que toman cuerpo en el proyecto sanmartinense.

1.4. La función utópica y sus sub-funciones

Desde la utopología latinoamericana se pueden distinguir, en torno al rol estimulante de Arturo Andrés Roig y sus múltiples y prolíficos seguidores, una serie de subfunciones que complementan la visión del maestro utopólogo mendocino. Roig enfatizó la importancia de la

4 Ya sea por mutua influencia cultural en sus aspectos menos constructivos o por la eterna amenaza de la doctrina Monroe de una “América para los [norte]americanos”.

función utópica como una función del lenguaje propia del universo discursivo que permite des-
totalizar y que implica cierto grado de autoconciencia del sujeto (Roig, A. A. 1987, 20). Para la reconstrucción de las subfunciones de la misma me hago eco de la labor de la filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro, cuyo trabajo permite destacar que estas funciones son el fruto de un trabajo colectivo y colaborativo—al modo de Moro y sus colegas humanistas del siglo XVI—5. Roig atribuye las primeras tres subfunciones a una interpretación de su propia teoría llevada a cabo por el filósofo y político ecuatoriano Marcelo Villamarín Carrascal (Roig, A. A. 1987, 21), la cuarta la remite su discípulo argentino-mexicano Horacio Cerutti Gulberg (ibíd.) y la quinta es una derivación analítica posterior, propuesta por su discípula argentina Estela Fernández Nadal (Fernández Nadal, E. 1995).

La primera es la llamada subfunción crítico-reguladora que es expresión de la conflictividad de lo humano y se vincula de modo directo con la realidad discursiva (Roig, A. A. 1987, 38). Visto desde la ejemplaridad del texto moreano, la crítica es el diagnóstico de un orden de cosas que se desea transformar —parte I— y lo regulativo es el ideal que moviliza esa transformación —parte II—. En términos más cercanos a Roig, quien consideraba al género utópico caduco, se puede decir que todo reemplazo de ciertos discursos implica un nivel crítico que lo antecede y que es un rasgo antropológico a priori.

La segunda es la subfunción liberadora del determinismo legal. Esta no sólo es interpretada como la oposición transformadora a todo tipo de normas, leyes e instituciones que interpretan el mundo a partir de ciertos discursos hegemónicos, sino también el reconocimiento del valor epistémico de la utopía en tanto que reafirmación de lo contingente y, por tanto, cuestionadora de todo orden que se reclame como necesario. En este sentido, no sólo busca modificar el aspecto normativo jurídico hegemónico sino la episteme que lo sustenta.

La tercera es la subfunción anticipadora de futuro, la cual muestra su imbricación con las otras en tanto que es el resultado del rompi-

miento con el determinismo y con el tiempo mítico que establece un fatalismo cíclico. Contrariamente, la idea de una anticipación del futuro no sólo implica la contingencia del mismo tiempo por venir sino la capacidad humana por realizar lo que Ernst Bloch denominó *nicht-noch-geworden* o “lo-aún-no-devenido” (Bloch, E. 1988, xxxiii).

La cuarta es la subfunción de historización y dialecticidad. Algunos críticos de la utopía intentaron mostrar que la misma busca la clausura de la historia, en cambio, Cerutti y Roig afirman exactamente lo contrario: la característica de la utopía es la apertura a la historia, al tiempo histórico como opuesto al tiempo mítico y al devenir dialéctico (Roig, A. A. 1987, 21).

La quinta subfunción es la constitutiva de formas de subjetividad, ésta permite desarrollar uno de los aspectos que presupone Roig para la función utópica en general: el autoconocimiento del sujeto. Para Fernández Nadal la configuración identitaria de un sujeto se da a partir de contradicciones existentes que se articulan en un discurso dado. Es en este sentido y en su característica metafórica de los significados que la utopía propone una transformación de la relaciones intersubjetivas que puede devenir en la reformulación de nuevas subjetividades (Fernández Nadal, E. 1995, 43-46).

A continuación procuro mostrar cómo estos aspectos se dan en mayor o menor medida en la utopía concreta de San Martín de los Andes a partir de tensiones utópicas y algunas convergencias.

2. Interculturalidad y utopía: el caso de San Martín de los Andes

El hecho de que la comunidad Curruhuinca y los Vecinos Sin Techo hayan decidido definir su proyecto como “intercultural” muestra el grado de autoconciencia de su subjetividad. Esto es porque enmarcan sus esfuerzos en un modelo superador del modelo multicultural y el pluricultural. Son fuertes críticos de la “folklorización” de la cultura mapuche en San Martín de los Andes, especialmente con fines turísticos que

5 Recuérdese la importancia de figuras como Desiderio Erasmo, Pedro Egidio, Jerónimo Busleiden, Guillermo Budé, Tomás Lupset, Johann Froben y Ulrich von Hutten en la escritura del texto moreano de 1516 al cual colaboraron con cartas ficcionales, un alfabeto, un poema y con el cambio de nombre de “Nusquama” a “Utopia”.

caracteriza algunas políticas multiculturales. El barrio intercultural que están construyendo se enmarca en un impulso decolonial sustentado en la interculturalidad entendida no sólo como interacción entre culturas sino como proyecto político-epistémico (Walsh, C. 2005, 45). El barrio en construcción del lote 27 del Parque Nacional Lanín es mucho más que una solución habitacional para un grupo de personas en una posición económica desfavorable, es un impulso por reformular identidades y revalorar una cultura ancestral cuyas voces habían sido acalladas por los distintos poderes hegemónicos que gobernaron la región. A continuación analizaré algunas de sus características poniendo en juego esta perspectiva de Walsh en relación con las subfunciones de la utopía arriba descritas.

2.1. Aspectos políticos

El marco político-institucional hegemónico en el cual el proyecto intercultural de la comunidad mapuche y los vecinos sin techo impulsa una transformación y reconocimiento de subjetividades acalladas es el sistema político federal argentino. Este sistema democrático subsume el proyecto bajo una serie de círculos concéntricos de poder en los que las políticas culturales no son todo lo coherente y cohesionadas que podría desearse. La primera instancia es la del municipio de San Martín de los Andes el cual gracias al esfuerzo de la comunidad mapuche y otros actores políticos está logrando el avance en políticas interculturales, la segunda instancia es la de la provincia de Neuquén y, la tercera, la de la República Argentina. Estas dos últimas ofrecen un reconocimiento legal a distintas culturas, e incluso asumen la preexistencia de comunidades autóctonas, pero no desde un paradigma intercultural sino más bien desde una multiculturalidad. Esto se logró por medio de la votación democrática de leyes más incluyentes en un proceso lento que se inició a fines del siglo pasado. En esta diferencia entre el impulso del barrio intercultural y las políticas multiculturales nacionales está la primera tensión utópica del proyecto. La misma tiene el desafío de la perduración a partir del trabajo continuo para asegurar que lo ya conquistado en el aspecto jurídico se establezca también en la conciencia ciudadana de los argentinos. Aún cuando éste es un reto

con el que los defensores de la interculturalidad batallan día a día, está lejos de ser el único.

Se puede decir que el reto de la perduración es de la utopía concreta hacia el exterior; pero hay una tensión al interior de la comunidad proyectada que pone en juego la política interna de la misma. Esto tiene que ver con el hecho de que la comunidad mapuche –la parte mayoritaria del proyecto– no tiene una concepción predominantemente democrática del poder político, sino más bien aristocrática. La comunidad Curruhuinca y el resto de las comunidades mapuche tienden a organizarse en torno a un *longko* o líder político-religioso y un conjunto de consejeros –entre los que se incluyen tanto hombres como mujeres–. Este grupo es el encargado de tomar las decisiones que afectan a toda la comunidad y su mandato está supeditado a la reputación del mismo.

Como decía más arriba, este es punto de tensión para el futuro barrio intercultural porque el resto de las partes que componen el proyecto están acostumbradas a manejarse de modo democrático –aun cuando sus voces no han sido oídas en muchos casos en el contexto político institucional– sus integrantes se afianzaron a partir de procesos democráticos directos. Al momento, el proyecto del barrio intercultural pone en juego ambas concepciones políticas en un sistema mixto que incluye votos directos e indirectos, es decir, mediados por el *longko* y sus consejeros. Claramente esta es una tensión de cuyo resultado depende la continuidad de esta utopía concreta. Sin embargo, si se releen las páginas de la historia de las utopías esta tensión entre la voluntad del líder y la del grupo parece haber sido su talón de Aquiles. Porque el liderazgo personalista hace depender demasiado al proyecto de una sola persona, y las democracias directas son demasiado dependientes del entusiasmo de la multitud. No obstante, al momento hay un equilibrio que si bien no anula la tensión la usa en el propio provecho para mantener el carácter intercultural que se pregona, respetando los distintos puntos de vista en prácticas pacíficas, discursivas e incluyentes.

2.2. Aspectos religiosos

En vistas de que la religión mapuche es uno de sus aspectos aglutinantes, aquí expli-

taré algunos detalles de la organización política de este pueblo que no fueron explicados en la sección anterior. El núcleo espiritual de las comunidades mapuche son los *rewe*, altares consagrados a las divinidades, los espíritus y los antepasados. A los mismos sólo pueden acceder los mapuches creyentes y descendientes de la comunidad asociada a ese territorio específico. La conexión con la tierra media la religión, de modo que no basta el componente étnico o el religioso para participar de las rogativas *-guillatun-* u otras ceremonias sagradas. El encargado del ceremonial suele ser el *longko* o jefe de una comunidad *-lof-*. Cada *lof* está unido por vínculos sanguíneos e histórico-territoriales. Alrededor de nueve *lof* se agrupan bajo un *ayjarewe*, que significa literalmente “nueve altares”. Es una forma teocrático-federal de organizar las distintas comunidades puesto que el liderazgo político y el religioso se aglutinan en las mismas personas y las divisiones administrativas son relativamente independientes en tanto que son poseedoras de un grupo determinado de altares. Los *ayjarewe* se agrupan a su vez en grandes administraciones que además de tener fines religiosos y administrativos tienen fines bélicos en caso de que fuera necesario. Esas grandes administraciones son llamadas *fütalmapu* y el conjunto de ellas compone el *Wajmapu* –el territorio histórico mapuche– el cual no es sólo físico sino también espiritual *-Ñuke Mapu-*.

La característica central del barrio intercultural es que reúne miembros no mapuche que son aceptados sin ser asimilados por la comunidad Curruhuinca, un *lof* que forma parte administrativa y culturalmente del *fütalmapu* “Pwel Mapu” o territorio mapuche oriental comprendido por las tierras originalmente habitadas por los mapuche en argentina. Sin embargo, la conexión con Chile es directa puesto que todos los otros *fütalmapu* se encuentran del otro lado de la cordillera de los Andes y en muchos casos pudieron preservar las tradiciones de modo más efectivo. En cambio, en Argentina, muchos mapuches se vieron forzados a abrazar la fe cristiana y dejar de lado su idioma. El nombre de la comunidad, si bien viene del histórico *longko* Curruhuinca parece denotar esa aculturación,

puesto que en mapudungun *kurri* significa oscuro y *wingka* extranjero o cristiano (Berretta, M y D. y T. Cañumil, 2008). La palabra que define a la comunidad muestra el proceso de anulación de subjetividades que este proyecto intercultural revierte, rechaza y supera.

Otro aspecto notable en lo religioso es la convivencia entre el *rewe* tradicional mapuche y la fe cristiana católica. El proyecto en el lote 27 está planificado de modo tal que por cada casa mapuche halla otra vecina no mapuche formando un círculo de viviendas sustentables que estimule la colaboración entre los habitantes. En contraste con esta sana convivencia, creo que la asimetría latente entre los creyentes mapuche y los católicos puede derivar en un conflicto, dado que el barrio tendrá un altar en el cual los no mapuche no se podrán integrar totalmente. Esto creo que es un conflicto a resolver más allá de la natural tensión utópica entre el ser y el deber porque los no mapuche católicos tampoco podrán construir una iglesia porque al tratarse de territorio ancestral está prohibido⁶. De modo que habría sujetos que no podrían desarrollar su fe plenamente dentro de la comunidad.

2.3. Aspectos lingüísticos

El idioma castellano goza de absoluta difusión por ser la lengua hegemónica heredada de los conquistadores y de tiempos de la colonia, aunque haya recibido algunas transformaciones fruto de las olas migratorias y del contacto con los pueblos autóctonos–especialmente en la toponimia–. Este idioma es en el que se basan todas las interrelaciones entre la comunidad y todos los demás entes, sean políticos, académicos o culturales. Incluso en el marco de la misma comunidad es el nexo imprescindible entre los dos grandes grupos que la componen: el *lofche* Curruhuinca y los Vecinos sin Techo. Existe una convivencia del castellano con idiomas americanos, fundamentalmente el mapudungun, aunque también fui testigo de un recitado en *qomlaqtaq* –conocido más popularmente bajo el exónimo de “toba”– de una mujer miembro de esa etnia amerindia. Esta convivencia se explica por dos razones, en primer lugar por el intento de revivir

6 En 2009 la misma comunidad impidió el uso de una iglesia construida en la Villa Quila Quina, en las cercanías de San Martín de los Andes.

las lenguas acalladas de la América nativa, teñido de un sentimiento de panindigenismo que subraya algunos de los discursos de los miembros amerindios de la comunidad. En segundo lugar, el compromiso con la interculturalidad llevado a cabo en todos los ámbitos. El *longko* y otros voceros de la comunidad Curruhuinca comienzan cada discurso con el saludo “*mari, mari*” que en mapudungun significa “hola, buenos días, buenas tardes” (Berretta, M. y D. y T. Cañumil, 2008:22). Así, logran no sólo reconocimiento de los otros a partir de la enunciación de términos en ese idioma sino que incluso los descendientes de europeos también las usan y las identifican adecuadamente.

Este último dato habla de un enfoque genuinamente intercultural en el *lofche* Curruhuinca en particular y en la comunidad del barrio intercultural en general. El que la comunidad comparta su lengua es coherente con la búsqueda de un cambio epistémico tanto desde el paradigma intercultural en el sentido de Walsh como desde la subfunción utópica liberadora del determinismo y de la dinámica histórico-dialéctica, puesto que hay una ruptura con el aspecto mítico de la palabra que la unía a lo nombrado (Mora Penroz, Z. 2001, 27-28). Digo que hay una ruptura porque no es lo que ocurre con todas las comunidades, por ejemplo, en 2005 Windows intentó introducir una versión de su sistema operativo en mapudungun y obtuvo un amplio rechazo de las autoridades mapuche de Chile por el motivo arriba mencionado (Medina, C. 2005). No obstante, en el caso de la comunidad Curruhuinca parece no haber restricciones lingüísticas. Eso sumado a la convivencia de las distintas voces en igualdad de condiciones, todo lo que se dice en una lengua se puede decir en la otra y lo que dice un hablante también lo puede enunciar el otro, incluso alternando lenguas para mostrar su respeto por cada una de ellas y sus hablantes nativos.

2.4. Aspectos económicos

Una de las principales críticas que ha recibido el colectivo mapuche que lleva a cabo el proyecto es que le interesa el dinero. Es una crítica que tiene una visión folklorizante de las culturas autóctonas según la cual éstas sólo deben dedicarse a llevar a cabo una postal

turística de trabajo agrícola-ganadero y de recursos tradicionales. Ahora bien, nadie esperaría que los griegos siguieran vestidos con quitones y cultivando olivas que luego transportarían con el esfuerzo de los esclavos en sendos trirremes. Del mismo modo las culturas vivas evolucionan y se adaptan. La pregunta no es por qué los mapuche se adaptaron al capitalismo sino por qué el capitalismo parece haber triunfado casi absolutamente en el mundo contemporáneo.

No obstante, me permito cuestionar este tan repetido triunfo expuesto desde la caída de la Unión Soviética y el texto panfletario de Fukuyama que hablaba del fin de la historia. Para ello apelaré a lo que se conoce gracias al estudio de antropólogos del siglo pasado como “economía del don” o “economía del regalo”. Es un tipo de interacción económica no monetaria que se sostiene en el deber del mutuo regalo de los excedentes comunitarios. Si bien este tipo de economía caracterizaba a las comunidades primitivas por la ausencia de moneda (Belarte, S. 2013), sigue vigente en comunidades actuales y convive con nuestro mundo capitalista, un caso explícito es el de lo gratuito en el ciberespacio (Anderson, Ch. 2009). Actualmente, hay millares de redes sustentadas a partir de la colaboración mutua no mediada por dinero, sino por reputación o por el mero hecho de contribuir a defender y difundir una idea.

Con esta descripción de cómo convive el don con el dinero ya se puede interpretar de modo más adecuado la convergencia económica desarrollada por la comunidad Curruhuinca en relación con el proyecto que llevan adelante de un barrio intercultural. Los mapuche cedieron una parte de su territorio, el cual tiene un fuerte componente religioso-cultural que va más allá de la relación entre propietario y propiedad. Esa parte ha sido para un grupo de ciudadanos desfavorecidos por carecer de vivienda pero organizados colaborativamente: la Asociación de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna. Pero a su vez también para garantizar el aval municipal cedieron una pequeña fracción de modo de integrar esa esfera institucional y evitar que la misma se convirtiese en un obstáculo. Esta última acción puede ser interpretada como una acción estratégica, pero la anterior es eminentemente ética. Aquí, la convergencia se da entre los intereses de la comunidad mapuche,

el don a la asociación de vecinos sin techo –que contribuyen con su mano de obra– y la relación estratégica con el municipio.

2.5. Aspectos instrumentales

En los medios que emplearon los impulsores del proyecto utópico se valieron también de una fructífera convergencia. Corrientemente, los medios suelen ser la principal debilidad de las utopías literarias: dado que se muestra cómo sería un estado ideal de la cosa pública pero no se determina cómo llegar hasta él. No obstante, las utopías concretas se apoyan por un lado en ideales y por el otro en principios prácticos, en este caso en particular se empleó asesoramiento legal para obtener la legitimación de su pedido de tierras históricamente pertenecientes al pueblo mapuche. En segundo lugar, la alianza con la Asociación de Vecinos Sin Techo se llevó adelante a través del rol clave que jugó una radio local de San Martín de los Andes que ofició de nexo entre las distintas partes interesadas y en la difusión pública del proyecto que hoy ya se ha concretado. En tercer lugar, el diálogo con el municipio, no ajeno a los conflictos, pero en el que se estableció un intercambio de pares que consiguió incluso el simbólico izamiento de la *Wenufoye*, bandera mapuche, en la plaza central de esa localidad. En cuarto lugar, el acercamiento a los académicos de la Universidad Nacional del Comahue a partir de su participación en los Encuentros Argentino-Mexicanos de Diversidad Cultural en los que no sólo presentaron su perspectiva del proyecto sino que invitaron a los investigadores a ser testigos del progreso del mismo. En quinto lugar, llevan adelante un suplemento impreso y un blog en el que se describe el proyecto a un público global. Esta convergencia de medios se caracteriza por el consenso dentro del *Lofche* Curruhuinca, luego la alianza con los Vecinos Sin Techo y luego el objetivo de conseguir una legitimación legal enfocándose en la publicidad de sus acciones. Publicidad no en el sentido de una propaganda sino en el hecho de que su causa devenga una causa pública, de que el proyecto intercultural se multiplique más allá de un barrio, que alcance nivel nacional y sirva de ejemplo a muchos sujetos oprimidos y ampliamente desfavorecidos.

Conclusión

A lo largo de estas páginas he tomado posición sobre algunos sentidos, enfoques, modos y tipos de utopía en el frondoso campo del estudio de este fenómeno discursivo. Me he valido del enfoque transformador en su modo utopológico para analizar un proyecto que considero constituye una utopía concreta, en tanto que cumple con las subfunciones que un núcleo de pensadores latinoamericanos suscribe como las características de la función utópica.

Mi intención fue mostrar un caso de utopía concreta en marcha, como una contribución al argumento de la vigencia de las utopías en nuestro siglo, muchas veces caracterizado –a mi entender erróneamente– como post-utópico. Elegí el caso del proyecto de barrio intercultural que se lleva a cabo en San Martín de los Andes por haber tenido el privilegio de compartir una comida con sus impulsores –al reparo de las primeras construcciones del barrio– y escuchar a sus miembros contar su experiencia tanto *in situ* como en el marco de un encuentro mexicano-argentino sobre filosofía e interculturalidad que tuvo lugar en 2014 en esa localidad. Allí prometí contribuir a la difusión del mismo con las herramientas a mi alcance. A medida que me fui interiorizando en la propuesta advertí que el proyecto que llevaban adelante la comunidad mapuche Curruhuinca y los Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna cumplía con las subfunciones de la utopía enunciadas por Arturo Andrés Roig y sus discípulos. Desde ese marco conceptual es que analicé los distintos aspectos que caracterizan el proyecto. El mismo constituye una utopía concreta porque es llevada a cabo en el marco de una convivencia de dos comunidades unidas por el mutuo beneficio sustentado en una fuerte creencia en la importancia de la interculturalidad.

En cuanto a las subfunciones, en primer lugar, el proyecto lleva adelante un enfoque crítico de la exclusión que padecen sus miembros –tanto por cuestiones étnico-religiosas como por económico-educativas– y busca regular una alternativa superadora. En segundo lugar, se libera del determinismo legal logrando la modificación de leyes en su favor, al mismo tiempo que busca instaurar un nuevo posicionamiento epistémico en el cual la cultura autóctona sea respetada a

la par de la cultura actualmente hegemónica. En tercer lugar, anticipa el futuro de las generaciones por venir, ofreciéndoles un ámbito de integración intercultural. En cuarto lugar, rompe con la visión mítica del tiempo por medio de la acción y el abandono de ciertos tabúes que impedirían este tipo de emprendimiento, es decir, desarrolla la función de historización y dialecticidad asumiendo todos los recursos a su mano. En quinto lugar, reformula y desarrolla nuevas formas de subjetividad a partir de un espacio sustentable, una política del reconocimiento y esfuerzos por una convivencia religiosa, lingüística y estratégica.

Obviamente que toda utopía concreta tiene sus limitaciones y que el proyecto aún tiene mucho por andar; no obstante, la tensión utópica entre el deber ser y el ser, entre la utopía y la topía revela esperanza en el suelo patagónico, en términos de Roig, el proyecto logra romper las totalizaciones del pensamiento hegemónico al mostrar que otra forma de convivencia es posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Aínsa, Fernando. 1999. *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Anderson, Chris. 2009. *Gratis*. Barcelona: Tendencias.
- Belarte, Sabrina. 2013. *Economía del don: una utopía latente*. Saarbrücken: EAE.
- Berretta, Marta y Darío y Tulio Cañumil. 2008. *Wixaleiyñ: pequeño diccionario castellano-mapuche*. Buenos Aires: Edición de los autores.
- Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.
- Bloch, Ernst. 1988. *The Utopian Function of Art and Literature*. "Selected Essays". Cambridge, EE UU: MIT Press.
- Cabet, Étienne. 1985. *Viaje por Icaria*. 2 Vol. Barcelona: Orbis.
- Cardenal, Ernesto. 2013. Tata Vasco. *La utopía posible: reflexiones y acercamientos*, vol. I. compilado por Parrilla Sotomayor, E. Monterrey: ITESM. 52-67.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1989. *De varia utópica. Ensayos de utopía (III)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1996. *¿Teoría de la utopía? Utopía y nuestra América*, coordinado por Cerutti, H y O. Agüero. Quito: Ediciones Abya-Ayala. 94-103.
- Cioranescu, Alexandre. 1972. *L'avenir du passé: utopie et littérature*. París: Gallimard.
- Davis, James Colin. 1985. *Utopía y sociedad ideal*. Trad. J. J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, Graciela. 2005. *Utopía: contribución al estudio del concepto*. Mar del Plata: Ediciones Suárez.
- Fernández Nadal, Estela. 1995. La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana. *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan: Fundación Universidad Nacional de San Juan. 27-47.
- Gende, Carlos, Elizabeth Padilla y Alicia Frischknecht, editores. 2014. *Diversidades en diálogo: interpretaciones, interpelaciones y realizaciones*. Neuquén: Centro de Filosofía de las Ciencias y Hermenéutica Filosófica.
- Henríquez Ureña, Pedro. 1978. *La utopía de América*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Hinkelammert, Franz. 1990. *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Ímaz, Eugenio. 1999. Estudio introductorio: Topía y utopía. En *Moro, Campanella y Bacon. Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kumar, Krishan. 1990. Wells and the So-Called Science of Sociology. En *H.G. Wells under Revision*. Parrinder, P. y Ch. Rolfe, editores. Londres: Associated University Press . 192-217.
- Mannheim, Karl. 1966. *Ideología y utopía*. Madrid: Aguilar.
- Marin, Louis. 1994. La utopía no es un proyecto político. Trad. D. Navarra. *Criterios* (32, julio-diciembre, La Habana): 83-90. <http://www.criterios.es/pdf/marintesisideo.pdf>
- Medina, Claudette. 2005. Rechazo total a Windows Mapuche. En *Indymedia Argentina*. Consultado el 01.02.2015: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/08/315175.php>
- Molnar, Thomas. 1970. *El utopismo: la herejía perenne*. Buenos Aires: Eudeba.
- More, Thomas. 2002. *Utopía*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, Pierre-François. 1986. *La utopía*. Trad. I. Cuña. Buenos Aires: Hachette.
- Mora Penroz, Ziley. 2001. *La filosofía mapuche*. Concepción, Chile: Kushe.

- Platón. 1971. *República o de la justicia*. México DF: UNAM. Ed. bilingüe. Trad. A. Gómez Robledo.
- Popper, Karl. 1991. *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Ramírez Fierro, María del Rayo. 2012. *Utopología desde nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.
- Roig, Arturo Andrés. 1987. *La utopía en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Servier, Jean. 1996. *La utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Velázquez Delgado, Jorge. 1992. Tommaso Campanella: Estado ideal y nuevo mundo. La experiencia jesuita del Guaraní. En *Iztapalapa*, 12 (27). México: UAM. 155-164.
- Walsh, Catherine. 2005. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. En *Signo y pensamiento*, XXIV (46, enero-junio) 40-50.

Santiago Peppino
CONICET

Lenguaje en la pragmática trascendental de Apel y el psicoanálisis de Lacan: planteo de algunas discusiones preliminares

Language in Apel's transcendental pragmatics and in Lacan's psychoanalysis: Some preliminary discussions

Recibido: 09/03/15

Aceptado: 30/04/15

Resumen

El trabajo comienza desarrollando la postura del filósofo Karl-Otto Apel, desde su propuesta pragmático-trascendental, frente al estructuralismo lingüístico de Saussure. A partir de aquí, se presentarán los conceptos de lenguaje y sujeto desde el psicoanálisis de Jacques Lacan, heredero y crítico del pensamiento saussureano, con el objetivo de realizar una confrontación entre ambas teorías, además del esclarecimiento inicial necesario para futuras discusiones.

Palabras clave: Estructuralismo; Pragmática-trascendental; Signo, Significante; Sujeto.

Abstract

The following paper starts by developing philosopher Karl-Otto Apel's transcendental-pragmatic position towards Saussure's linguistic structuralism. At this point, from Jacques Lacan's psychoanalysis, heir and critic to the saussurean line of thought, concepts of language and subject will be presented. The main goal is to confront both theories and start initial clarifications necessary for further discussions.

Key words: Structuralism; Transcendental-pragmatics; Sign; Signifier; Subject.

Introducción

El siguiente trabajo se propone, en primer lugar, desarrollar algunos puntos básicos de la postura pragmático-trascendental de Apel frente al estructuralismo lingüístico, para luego retomar la concepción lacaniana de lenguaje heredera, y a la vez crítica, del pensamiento de Saussure, en vistas a realizar una confrontación inicial entre ambas posturas.

Luego de presentar la interpretación pragmático-trascendental de Karl-Otto Apel sobre el estructuralismo lingüístico, se desarrollará una respuesta crítica desde los conceptos del psicoanálisis de Jacques Lacan, que permitirá iniciar una reconstrucción de las categorías de lenguaje y sujeto en ambas tradiciones. Es a partir de aquí que se hace posible formular la pregunta

sobre los alcances y límites de las mencionadas categorías en el marco de la problemática de fundamentación y aplicación de normas morales. En este sentido, tanto en la ética del discurso de Apel como en la ética del psicoanálisis de Lacan, la relación lenguaje-sujeto permitirá delimitar diferentes modos de operación de la normatividad y diferentes abordajes reflexivos, que pueden ser articulados de manera crítica en respuesta a la complejidad del fenómeno moral (Peppino, S. 2014).

Por esta razón, el lugar que Apel delimita para el estructuralismo desde una interpretación pragmático-trascendental muestra, de manera preliminar, su posicionamiento hacia los fundamentos estructurales de la teoría psicoanalítica

lacaniana, que pueden ser sintetizados en los siguientes postulados: 1) el inconsciente está estructurado como un lenguaje y 2) la estructura produce un sujeto que se define como lo que un significante representa para otro significante (Lacan, J. 2008b, 2011).

Comenzar a precisar el estatus epistemológico que la pragmática trascendental otorga al lenguaje como estructura inconsciente, permitirá determinar, a su vez, el lugar que la dimensión pragmática del signo y la reflexión sobre la validez del discurso tienen para el sujeto del psicoanálisis.

1 - Posición de Apel frente al estructuralismo

Se deberá consignar en un principio que la posición de Apel parte de la pregunta sobre la posibilidad de establecer a la filosofía del lenguaje como filosofía primera en un sentido trascendental kantiano; es decir, se inicia en la pregunta por las condiciones lingüísticas de posibilidad del conocimiento. En este sentido, el problema de la validez ya no remite a la certeza de una conciencia o a la evidencia objetiva, sino al acuerdo intersubjetivo posibilitado por un uso público del lenguaje.

Una vez aclarado esto, se puede comenzar destacando que Apel señala en primera instancia que en el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure se realiza un reemplazo de la reflexión por la “*descripción de los sistemas simbólicos-objetivos anónimos*” a priori (Apel, K.-O. 1985, 300). Según el filósofo, ni el *habla* saussureana es problematizada como condición de posibilidad de la *lengua* en tanto sistema, ni la pragmática es condición de los lenguajes científicos construidos. Lo que el estructuralismo sí lograría es un alejamiento del solipsismo metodológico, pero reemplazando la autocomprensión reflexiva por un análisis estructural objetivo del sistema de símbolos, que incluye la creación de un metalenguaje. En este punto, al excluir la autoreflexividad, se deja de lado la pregunta trascendental por las condiciones de posibilidad.

Según Apel, una de las distinciones que aportaría una posible solución a este problema epistemológico del estructuralismo es la diferencia entre el lenguaje como condición de la subjetividad y el lenguaje como objeto: “Sin em-

bargo, es posible concebir con Hegel el lenguaje efectivo, en tanto que sistema, como <<espíritu objetivo>>, como la alienada subjetividad de las intenciones con sentido que, precisamente por ello, es también reconstruible...” (Apel, K.-O. 1985, 302). Dicha consideración dialéctica no tendría sentido si solo se considera al hombre como objeto de observación empírica, sino que la sociedad debería ser un sujeto alienado a reglas del lenguaje inconscientes, en donde además se incluyen y reconocen las condiciones de posibilidad del conocer (Apel, K.-O. 1985, 303). Es decir, Apel solo aceptará al estructuralismo lingüístico, incluso bajo esta forma, en la medida en que incluya la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento.

En este sentido, quizá la preocupación epistemológica que Apel expresa respecto del estructuralismo sea la misma que la de Ricoeur, es decir, la presentación de un inconsciente lingüístico-categorial y formal que excluye al sujeto trascendental y a la reflexividad (Ricoeur, P. 2008). El problema surgiría cuando, como sucede en Wittgenstein, la síntesis trascendental del yo intersubjetivo se *reemplaza* por la forma lógica del lenguaje (Apel, K.-O. 2009, 129). En este caso, lo que habría que determinar es bajo qué parámetros se puede plantear la coexistencia de un orden legal-formal del lenguaje en función del cual el sujeto se encuentra alienado, y, asimismo, la autorreflexividad del yo intersubjetivo.

Según Apel, disciplinas como el estructuralismo tematizan parcialmente el problema del lenguaje. En tal sentido, podría catalogarse a la teoría saussureana como una lingüística lógico-teórica. El tratamiento filosófico lleva, por otra parte, a una reflexión epistemológica: el lenguaje como elemento fundamental en la formación de conceptos y enunciados intersubjetivamente válidos, y la pregunta fundamental por el significado o sentido de los mismos. Por este motivo, el lenguaje tiene un estatus *hermenéutico-trascendental* como condición de posibilidad del acuerdo y del sentido; dicho estatus se revela a través de la *pragmática*: “... *idealiter*, la precomprensión lingüística del mundo debería surgir del *acuerdo sobre el sentido* de una comunidad ilimitada de comunicación; *realiter*, ya siempre se ha exteriorizado, alienado y perpetuado en los sistemas sintáctico-semánticos del lenguaje natural como <<espíritu objetivo>>” (Apel, K.-O. 1985, 322).

2 - Presentación de los conceptos de lenguaje y sujeto en Lacan

En el psicoanálisis de Jacques Lacan, heredero del estructuralismo, se parte de la premisa de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. A partir de esta formulación, el método psicoanalítico se orientará por el discurso en tanto realidad transindividual del sujeto (Lacan, J. 2008a, 250). Para formular esto, Lacan se nutrirá principalmente de los aportes de la lingüística estructural de Saussure y de la antropología estructural de Lévi-Strauss, que se deriva de la anterior.

En este marco, el lenguaje se comprende como un sistema de legalidades que estructura en el sujeto los intercambios con el otro, dentro de un ordenamiento en donde predomina la ley sincrónica diferencial de los elementos: "... lo que define como perteneciente al lenguaje un elemento cualquiera de esa lengua es que se distingue como tal para todo los usuarios de esa lengua en el conjunto supuesto constituido por los elementos homólogos" (Lacan, J. 2008a, 265); de acuerdo con ello, se pueden aislar elementos diacríticos constitutivos del sistema: "Estos elementos, descubrimiento decisivo de la lingüística, son los *fonemas*, en los que no hay que buscar ninguna constancia *fonética* en la variabilidad moduladora a la que se aplica ese término, sino el sistema sincrónico de los acoplamientos diferenciales, necesarios para el discernimiento de los vocablos en una lengua dada" (Lacan, J. 2008b, 469). Lacan intenta de esta manera llevar a cabo una formalización del psicoanálisis a través de la mencionada lógica diferencial inherente a la lingüística estructural, cuya base es el sistema de oposiciones que conforma el fonema, la forma elemental de discriminación lingüística. Esto lo lleva a realizar una modificación en el signo saussureano: librándolo de la elipsis que lo encierra, eliminando la correspondencia biunívoca entre significante-significado y ubicando al significante como elemento constitutivo último, siendo el significado solo un *efecto* de la combinatoria de estos últimos (Lacan, J. 2008b, 464). De esta misma manera, las funciones que predominarán en la dinámica de la estructura estarán dadas por los tropos de la metáfora y la metonimia, tal como los desarrolla el lingüista Roman Jakobson en referencia a las operaciones

de selección-sustitución en el orden sincrónico (polo metafórico) y combinación-contextura en el orden diacrónico (polo metonímico) del signo en el habla (Jakobson, R. y Halle M. 2002).

Además, Lacan toma de la antropología de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, C. 1997) un concepto de *hombre* ligado a las estructuras inconscientes de lenguaje que subyacen a toda cultura y, por ende, a todo intercambio social. En este marco, el hombre se define por ser un símbolo para otro hombre dentro de una legalidad ordenadora determinada por el sistema de signos. Para Lévi-Strauss, hay una ley primordial ordenadora que es la ley de *prohibición del incesto*, aquella que marca el pasaje de la naturaleza a la cultura en el hombre y funda lo que el antropólogo denominará las *estructuras elementales del parentesco* en la cultura. Desde este marco, Lacan concebirá al lenguaje como un lugar cultural preexistente al advenimiento del sujeto, que se manifiesta, por ejemplo, en la función del nombre propio asignada por el grupo familiar.

Para reconstruir lo expuesto hasta el momento, se puede definir al concepto lacaniano de lenguaje como una estructura de significantes donde el valor de cada uno de los elementos solo se define en la relación diferencial con los otros. Para Lacan, la articulación de los elementos de la estructura arroja un resto, es decir, un factor que resiste a la simbolización, a la producción de sentido, y que impide la clausura del sistema. Es desde esta característica estructural que emergerá el sujeto lacaniano, dividido entre dos significantes, "siempre producto de una suposición y consecuencia de una posición" (Eidelsztein, A. 2011, 48).

Cualquier discusión sobre el sujeto dentro de la teoría lacaniana hace necesario recurrir al concepto de lo Real, ya que la noción de sujeto solo tiene sentido en una articulación completa de los tres registros postulados por el psicoanalista (imaginario-simbólico-real), que indique una radical imposibilidad del sistema significante respecto de su propia eficacia, un límite inherente al mismo orden de las significaciones. Es decir, no es posible hablar del sujeto en Lacan dentro de los parámetros de un lenguaje que se plantea como potencialmente suficiente: "Este corte de la cadena significante es el único que verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real" (Lacan, J. 2011, 762).

Habiendo introducido el concepto de sujeto en relación al lenguaje, se puede profundizar algo más en la postura de Lacan. Éste, en el seminario de 1972-1973 titulado “Aún”, realiza una importante aclaración respecto de la concepción del lenguaje en psicoanálisis, en donde se pregunta si es posible llamar a esta conceptualización ‘lingüística’, es decir, si se puede enmarcar dentro de los límites de dicha disciplina. Aclara entonces que, a partir de la articulación que tiene el lenguaje con la noción de sujeto, el psicoanálisis opera por fuera del campo de la lingüística y pasa a definirse como *lingüistería* (*linguisterie*): “Pero, si se considera todo lo que, de la definición del lenguaje, se desprende en cuanto a la fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida por Freud hasta el punto de que allí se asegura todo lo que por boca suya se estableció como inconsciente, habrá entonces que forjar alguna otra palabra, para dejar a Jakobson su dominio reservado. Lo llamaré la lingüistería.” (Lacan, J. 2010, 24) Esta puntualización es realizada por Lacan en respuesta a Jakobson, que declara que todo aquello referente al lenguaje pertenecería a la lingüística. A partir de aquí vale introducir una aclaración respecto a la definición de *significante*, elemento constitutivo del lenguaje. Para Lacan, Saussure califica erróneamente de arbitraria la relación entre el significante y el significado dentro de su concepto de signo, en parte porque sigue pensando en el primero como una huella mnémica de sustancia fónica -cuya naturaleza es psíquica- y en el segundo como un concepto. Esto es sustentable en la medida en que se supone una relación causal real, es decir, que el significado tendría un origen determinable y sustancial, un *referente*. El error de Saussure se demuestra a través de los límites que presenta, por ejemplo, la explicación etimológica, en la medida en que intenta salirse de la serie de relaciones diferenciales hacia la búsqueda de un origen primero, un referente primordial. Por eso Lacan postulará que el significado es producido por el juego significante, o mejor aún, definirá al *significante como aquello que produce significado o sentido*, rompiendo con la relación de arbitrariedad en los términos que supone el lingüista suizo. El significado justamente es lo que falla en la búsqueda de su referente; dicha falla, siendo propia de la estructura, pasará a formar parte de la definición de lenguaje. El lenguaje,

cuando es reducido a la función de designación, sufre, según Apel, una “devaluación crítica” (Apel, K.-O. 1985, 319).

En base a lo anteriormente expuesto, el abordaje del significante en psicoanálisis no se enmarca dentro del discurso científico de la lingüística, ya que se propone tematizar la relación del sujeto con el lenguaje a partir de los límites de la estructura misma, o mejor dicho, de la pérdida surgida a partir de dicha relación -más adelante conceptualizable a través del *objeto a*:- “Con ello añadí una dimensión a ese lugar de la A al mostrar que como lugar no se sostiene, que hay allí una falla, un agujero, una pérdida. El objeto *a* viene a funcionar respecto a esa pérdida. Eso es algo del todo esencial a la función del lenguaje” (Lacan, J. 2010, 40).

3 – Contrapuntos Apel-Lacan

Inicialmente, se puede decir que para Apel toda interpretación no trascendental -empírica o metafísica- de la semiótica conducirá inevitablemente a *falacias abstractivas* en la fundamentación, tanto de la ética como de la epistemología (Apel, K.-O. 2009, 123). La afirmación de Lacan de que el significante yerra en la búsqueda de su referente refiere también a una estructura formal de lenguaje, no empírica ni metafísica; la diferencia fundamental es que ésta arroja un *sujeto de deseo*, no solo un *sujeto del conocimiento* mediado por signos.

Según Apel, en el caso del estructuralismo se podría encontrar una idea del lenguaje propia del primer Wittgenstein, en donde la forma lógico-universal del lenguaje es correspondiente *a priori* con una forma de mundo objetivamente describable, tornando de esta manera irrelevante la problemática del acuerdo comunicativo para la generación de sentido. En respuesta a la crítica del filósofo, vale aclarar que para el estructuralismo de Saussure (y también para Lacan) la forma del lenguaje y la del mundo no son idénticas *a priori*, ni origina una estructura de mundo inmutable que el sujeto simplemente pueda describir, más allá de los intercambios comunicativos con el otro. Justamente, los conceptos de *mutabilidad* e *inmutabilidad* saussureanos indican que la lengua se transforma en el uso colectivo a través del tiempo, en un efecto provocado por la arbitrariedad del signo: “...es la acción del tiempo, que se

combina con la de la fuerza social.” (de Saussure, F. 2007, 159). Es decir, en este caso la estructura lógico-universal no es incompatible con la forma del discurso o de la comunicación intersubjetiva, tal como Apel señala que es el caso del primer Wittgenstein (Apel, K.-O. 1985, 327). El lenguaje concebido como estructura sincrónico-diacrónica de signos -Saussure- o de significantes -Lacan- no excluye en principio la dimensión reflexiva del *acuerdo*; solo señala la consideración fundamental de la alienación al lenguaje, en tanto que la reflexividad deberá ajustarse a ciertos parámetros de sentido que indican la presencia del lenguaje como alteridad.

3.a - El problema de la semiotización infinita en Peirce

Para continuar, es fundamental destacar que la transformación semiótica del trascendentalismo propuesta por Apel tiene sus inicios en el pensamiento de Charles Peirce y la interpretación que éste realiza de la crítica kantiana. En dicha interpretación, se reemplaza la unidad sintética de la apercepción de Kant, punto supremo de la deducción trascendental, por una *unidad semiótica de las representaciones*, intersubjetivamente válida, que indica la consistencia de los signos -y no de la conciencia- con el sujeto, solo determinable a través de la interpretación en una comunidad. Aquí Apel ubicará el pasaje de un presupuesto normativo solipsista -en Kant-, hacia el presupuesto normativo de una *comunidad ideal de comunicación* en todo enunciado con sentido (Apel, K.-O. 2009, 2007). En este punto, para Peirce el conocimiento necesariamente mediado por signos se define en una relación triádica irreductible constituida por una primeridad icónica, una secundaridad indexical y una terceridad simbólica en donde se ubica la función de interpretación (Apel, K.-O. 2009; Marafioti, R. 2010). La operación de representación, además, necesitará de un *mundo real cognoscible* bajo dos formas: o empíricamente, en un momento dado; o ideal-normativamente, *in the long run* (Apel, K.-O. 1985, 166). Además, Apel también destaca la necesidad de postular un *intérprete real* de los signos en el proceso de conocimiento, quizá en contra de la tesis también peirceana del intérprete considerado como un signo más dentro de la semiotización (Apel, K.-O. 2009).

Debido a esto, Apel se aleja en su propuesta de lo que denomina *semiotización infinita* en Peirce, donde el objeto real del signo se sustituye por el objeto inmediato -que tiene sentido como ‘algo’ solo a través de la designación- y el intérprete real es reemplazado por el ‘interpretant’, que funciona como otro signo. Es decir, en el mencionado esquema un signo remite a otro signo, sin incluir un referente real que funcione por fuera del sistema interpretativo. Sobre este punto de la postura de Apel frente a esta parte de la semiótica peirceana quisiera hacer dos observaciones. En primer lugar, el filósofo afirma que la referencia a una semiotización infinita solo tiene relevancia empírica y que, además, el hecho de que intérprete y objeto no sean sino signos eliminaría el sentido del signo en sí mismo. En segundo lugar, postula que esta lectura generó cierta fascinación en el posestructuralismo, dando lugar a la lógica de las referencias recíprocas del significante.

Retomando la cuestión del posicionamiento apeliano frente al estructuralismo, vale aclarar aquí que, al menos desde la teoría lacaniana, la concepción de una estructura significativa en donde cada elemento remite a otro dentro de una lógica diferencial, no puede reducirse a un hecho de relevancia empírica. El proceso de semiotización, lejos de ser infinito, está limitado en el caso de Lacan por el sujeto mismo, que siempre está en una relación de falta con el lenguaje; es decir, dentro del marco del psicoanálisis, la subjetividad se define como aquello que emerge de los límites del lenguaje, no de la falta de ellos:” (...) *Ese corte de la cadena significativa es el único que verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real*” (Lacan, J. 2011, 762). Por otra parte, aquello que define al interpretante y al objeto también como signos es la lógica diferencial misma de la estructura en relación al sujeto, no una referencia *a posteriori*. Es decir, la única forma de concebir un objeto es mediante la referencia a un significante, y solo *in the long run*, dentro de las mismas reglas del lenguaje, se puede pensar idealmente una correspondencia con un real externo (Nordtug, B. 2004). Por eso, la mención en donde Apel afirma que la semiotización infinita refiere a la estructura significativa, sea quizá demasiado apresurada. En el caso del psicoanálisis, no hay ninguna infinidad en la estructura significativa, de lo contrario no habría sujeto concebible.

Teniendo en cuenta lo anterior, el orden estructural del lenguaje no indica la remisión al infinito de un signo a otro -aquí si habría una afirmación de relevancia únicamente empírica-, sino sobre la ley puramente formal del valor diferencial. Incluso el filósofo luego afirmará:

“...también se puede demostrar que la semiotización empírica del proceso real de conocimiento -esto es, el objeto que es posible para dicho proceso y del sujeto posible- no está en contradicción con el primado de la triplicidad de la relación signica. Es que si el conocimiento de lo real no es por principio ‘intuitivo’, sino que está ‘mediado por signos’, entonces hay que admitir que la estructura triádica básica, establecida a priori, del conocimiento mediado por signos exige, por el lado de los relatos reales de la relación signica, un proceso en principio infinito de mediación” (Apel, K.-O. 2009, 125-126).

Se puede decir que, mientras la consideración de la estructura formal-legal del lenguaje en tanto sistema significante no excluya al sujeto de la reflexión trascendental, no habría motivos para otorgarle al ordenamiento estructural del lenguaje solamente relevancia empírica.

Más allá de las apreciaciones anteriores, habría que delimitar con mayor precisión cuál es la relevancia del estructuralismo para la constitución de una *semiótica filosófica trascendental*, es decir, una pragmática y una hermenéutica trascendentales que se preguntan por las condiciones de posibilidad de la validez del discurso argumentativo.

3.b - Lacan y la pragmática

A continuación, se analizarán algunos desarrollos del concepto de lenguaje en la teoría psicoanalítica con el objeto de ubicar referencias a la dimensión pragmática del signo; de esta manera, se intentará delimitar inicialmente qué tematización reciben las pretensiones intersubjetivas del discurso dentro del marco de la interpretación lacaniana de la estructura; para esto se pueden repasar las siguientes citas: “La forma bajo la cual el lenguaje se expresa define por ella misma la subjetividad. Dice: ‘Irás por aquí,

y cuando veas esto, tomarás por allá’. Dicho de otra manera, se refiere al discurso del otro. Está envuelto como tal en la más alta función de la palabra, por cuanto compromete a su autor al investir a su destinatario con una realidad nueva, por ejemplo cuando con un ‘Eres mi mujer’, un sujeto pone en sí mismo el sello de ser el hombre del *conjugo*” (Lacan, J. 2008a, 287); y por otra parte: “Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta. Para hacerme reconocer por el otro, no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será. Para encontrarlo, lo llamo con un nombre que él debe asumir o rechazar para responderme. Me identifico en el lenguaje, pero solo perdiéndome en él como un objeto” (Lacan, J. 2008a, 288). En primer lugar, a la hora de desarrollar las condiciones de la relación intersubjetiva, el psicoanálisis considera fundamentalmente la dimensión inconsciente. Si bien la comunicación como producto del yo consciente es contemplada, esta se subordina a las determinaciones inconscientes de la relación del sujeto con el lenguaje que, como aclara Lacan en la cita anterior, es de alienación objetivante. Por esta razón, en la década del 50’ el autor realiza la distinción entre un *yo-moi-ego* y un *yo-je*: mientras que en el primero reside el sujeto de conocimiento, en el segundo se ubica el sujeto alienado del inconsciente (Lacan, J. 2008c, 18). Solo más adelante, en su seminario de 1967-68 sobre el acto analítico, se pueden encontrar referencias consistentes que indiquen una posible inclusión de la dimensión pragmática dentro de la concepción general del lenguaje como estructura (Celerino S. y Lutereau, L. 2009).

En segunda instancia, vale dejar en claro que el psicoanálisis tal como es reformulado por Lacan toma en consideración tanto la forma universal como particular del lenguaje en relación al sujeto: “Este lenguaje, (...) tiene el carácter universal de una lengua que se haría entender en todas las otras lenguas, pero al mismo tiempo, por ser el lenguaje que capta el deseo en el punto mismo en que se humaniza haciéndose reconocer, es absolutamente particular al sujeto” (Lacan, J. 2008a: 283). Esta aclaración se realiza para disipar cualquier intento de ubicar a la teoría psicoanalítica dentro de un particularismo radical que desconoce los atributos universales del lenguaje. Sin embargo, si bien se advierte la fun-

ción comunicacional universal del lenguaje, para el psicoanálisis ésta tendrá un lugar específico: el orden de lo *imaginario*, que solo cobra sentido anudado a los otros dos órdenes: lo *simbólico*, lugar del lenguaje como estructura, y lo *real*, la imposibilidad interna del significante.

Para finalizar, se puede decir que aquello que Habermas (Habermas, J. 1987), al tratar lo que llama la *crítica terapéutica*, denomina autoengaños o irracionalidad sobre los discursos -cognitivo, práctico o estético-, son productos de la misma estructura de lenguaje de la que surge el discurso argumentativo. La particularidad reside en que las limitaciones de la estructura lingüística que genera sentido son incluidas por el psicoanálisis en la definición y constitución misma del sistema, el mismo que en una dimensión consciente produce discursos con pretensión de validez intersubjetiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto. 1985. *La transformación de la filosofía*, Tomo II. Madrid: Taurus.
- Apel, Karl-Otto. 2007. *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Apel, Karl-Otto. 2009. *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Celerino, Sergio y Lutereau, Luciano. 2009. Acto analítico y actos de habla (speech acts). *Psicoanálisis y pragmática lingüística. Desde el jardín de Freud* (9): 223-228. Bogotá.
- de Saussure, Ferdinand. 2007. *Curso de lingüística general*, 2 tomos. Buenos Aires: Losada.
- Eidelsztein, Alfredo. 2011. *Las estructuras clínicas a partir de Lacan, Vol 2: neurosis, histeria, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Jakobson, Roman. y Halle, Morris. 2002. *Fundamentals of language*. Berlín: Mouton de Gruyter, Berlín.
- Lacan, Jacques. 2008a. Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. 231-309. Buenos Aires: Siglo 21.
- Lacan, Jacques. 2008b. La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud. En *Escritos I*. 461-495. Buenos Aires: Siglo 21.
- Lacan, Jacques. 2008c. *El seminario: libro 2: los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2010. *El seminario: libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2011. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos II*. 756-787 Buenos Aires: Siglo 21.
- Lévi-Strauss, Claude. 1997. *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.
- Marafioti, Roberto. 2010. *Charles S. Peirce: el éxtasis de los signos*. Buenos Aires: Biblos.
- Nordtug, Birgit. 2004. Subjectivity as an unlimited semiosis: Lacan and Peirce. *Studies in philosophy and education* (23): 87-102. Holanda: Kluwer Academic Publishers.
- Peppino, Santiago. 2014. La normatividad como mandato en las concepciones de sujeto: Kant, Apel y Lacan. *Ética del discurso. Filosofía postmetafísica, teoría de la sociedad y del Estado de derecho*, editado por Dorando Michelini y Santiago Peppino, 97-104. Río Cuarto: Ediciones de Icala.
- Ricoeur, Paul. 2008. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Comentarios
de libros



Jerónimo Ariño Leyden
FFyL, UNCuyo

POLÍTICA Y FENOMENOLOGÍA
Comentario del libro de Belvedere, Carlos. *Semejanza y comunidad. Hacia una politización de la fenomenología.*
Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006, 131 páginas.

La fenomenología es a menudo criticada por su aparente apoliticidad. Frecuentemente se la califica de ser una filosofía encubridora del *status quo* que, dirigiendo su mirada casi exclusivamente a cuestiones de índole gnoseológica, no llega a problematizar en su verdadera dimensión la conflictividad presente en el ámbito social. Por esta razón, Carlos Belvedere, investigador de CONICET y docente en Universidades de Buenos Aires, intenta en su libro sacar a la luz algunas propuestas de abordaje de lo político por parte de Husserl y de los filósofos que de algún modo estuvieron vinculados a la fenomenología, para poder vislumbrar en ellas los verdaderos alcances de esta “corriente” en el ámbito de las ideas políticas. Sin embargo, esta tarea se enfrenta con algunas dificultades: por una parte, la brevedad del texto ofrecido no logra desarrollar las argumentaciones que deberían ser desplegadas en torno a los temas citados y por otra parte, como sostiene el propio autor en el prólogo a su obra, la tematización de lo político se produce en la fenomenología de un modo indirecto, casi implícito. En este sentido, en la búsqueda de mostrar el vínculo de fenomenología y política, el problema de la intersubjetividad adquiere para el autor una importancia capital, ya que es en el mismo en donde se encuentra el nudo de la politicidad latente en la fenomenología.

La politicidad latente, a la que alude Belvedere está emparentada con una tradición emancipatoria que se remontaría a la Antigüedad con los cínicos, epicúreos y sofistas, hasta llegar a la recuperación de la herencia kantiana de la ética discursiva, pasando por las posiciones contractualistas de Hobbes, Locke y Rousseau. Esta tradición emancipatoria en la cual es enmarcada la fenomenología estaría caracterizada por sostener un “igualitarismo apriorístico” entre

todos los seres humanos en pos de dejar de lado las diferencias sociales, económicas o religiosas entre los miembros de una comunidad, que permita alcanzar una armonía que englobe a todos sus miembros. El pasaje de la apoliticidad señalada como lugar común para analizar la fenomenología a la de inscribirla en el marco de una filosofía de la emancipación es un tanto apresurado. Belvedere sostiene que la fenomenología no representa una filosofía encubridora de los intereses dominantes, en la medida que hace hincapié en nuestras semejanzas antes que en nuestras diferencias, y contribuye en este sentido, a romper con el plano de las desigualdades en el campo social.

De este modo, los principales vínculos de la fenomenología con la tradición emancipatoria en la cual se la puede enmarcar, se encuentran, principalmente, en la filosofía contractualista de Locke y la postulación del estado de naturaleza. Dicho estado, dista de ser la “guerra de todos contra todos” propuesta por Hobbes, sino que se asemeja a la “comunidad trascendental de intersubjetividades” postulada por Husserl en la quinta de sus célebres *Meditaciones Cartesianas*, en la cual el vínculo intersubjetivo es fundamentado en la subjetividad trascendental. En ella el semejante se presenta como una parte ineludible y constitutiva de nuestra experiencia del mundo, razón por lo cual no es posible pasarlo por alto al momento de problematizar el vínculo socio-político.

En la primera parte del libro, realiza un repaso por los distintos representantes de lo que a grandes rasgos se puede llamar tradición fenomenológica. En el mismo se exponen de manera somera las posiciones de Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Schutz, Levinas y Henry, para ser vinculadas con alguna de las posiciones contractualistas de Locke y de Hobbes. Con la excepción de Heidegger, en el cual

Belvedere cree hallar una antropología negativa similar a la de Hobbes, en todas las otras posiciones revisadas predomina la afinidad con Locke y se sostiene que la comunidad es el estado natural del hombre. Así como también se afirma que antes que haya guerra, ha sido necesario que haya habido una comunidad.

En la segunda parte del libro son revisados rápidamente algunos de los exponentes de la tradición emancipatoria esbozada por Belvedere, para observar en ellos una “proto-fenomenología” del vínculo intersubjetivo, que aun permaneciendo en lo que Husserl llama actitud natural, logran vislumbrar ciertas características de lo comunitario que posteriormente serán tematizados en las distintas posiciones de la fenomenología. Aquí se repasan los tópicos contractualistas de la fenomenología, la posición de Rousseau, y la recuperación kantiana del contractualismo. Cabe preguntarse, frente a esta reconstrucción llevada adelante por el autor, si esta colección de posiciones es legítima, ya que en la misma tradición emancipatoria también es incluido Marx y las distintas posiciones marxistas posteriores. Más allá del valor de la teoría marxiana como crítica al *status quo*, puede resultar un tanto osado colocarla en la misma senda que la fenomenología, o por lo menos su justificación necesitaría de una explicitación que no alcanza a realizarse en el libro.

La tercera parte de la obra es propiamente fenomenológica, a diferencia de las dos primeras en las cuales realiza repasos históricos por distintas posiciones tanto de la fenomenología como de la tradición emancipatoria mencionada anteriormente. En esta última parte Belvedere lleva a cabo un ejercicio fenomenológico con el fin de mostrar en el ámbito práctico como pueden ser aplicadas las prescripciones de la fenomenología. Para ello toma como punto de partida la percepción de un semejante que tenemos en nuestra experiencia cotidiana. Dicha percepción se produce aún antes que tengamos un conocimiento del mismo, antes que lo hayamos representado. En esta experiencia, antes que tener una imagen del semejante, contamos con su presencia, y la importancia que reviste es que ella da comienzo al trato intersubjetivo. Es a partir de la percepción del semejante, a la cual Belvedere califica como apodíctica, donde se origina la vida comunitaria. Tomando como

punto de partida al semejante, se puede llegar a la experiencia del Otro, que sería una construcción especulativa elaborada sobre la base de la experiencia primera del semejante. En este planteo se deja entrever el “comunitarismo apriorístico” postulado por la fenomenología, ya que en la experiencia del semejante no existiría el conflicto, sino que este se incorporaría en un segundo momento. Asimismo, la percepción del semejante incluiría en sí misma dos determinaciones, la diferencia y la igualdad, ya que en el semejante percibo a alguien distinto de mí, pero que sin embargo es igual a mí. Luego de describir la experiencia perceptiva del semejante, propone Belvedere que restableciéndole el lugar prioritario que le corresponde, sirva también de fundamento para el trato intersubjetivo, es decir, para la comunidad.

Más allá del intento del autor por hacer explícita la politicidad implícita en la fenomenología, se sigue manteniendo una visión idílica del ser humano, que ubica a la conflictividad del trato social como un momento derivado y posterior a la armonía imperante entre los miembros de una comunidad. Esta visión, que podría ser caracterizada como ingenua, choca con la percepción que tenemos de la historia y de los procesos sociales, los cuales en su propia dinámica interna presentan un nivel de conflictividad que a nuestro entender no es tematizado de manera satisfactoria en la propuesta fenomenológica tal como la presenta el autor. Si bien es cierto que algunos autores como Levinas toman al conflicto como algo presente en el campo social, este se originaría en un segundo momento, cuando desconocemos las implicancias éticas presentes en la percepción del “rostro” del otro; por lo cual el planteo seguiría manteniendo una antropología positiva que aleja al conflicto como propio del ser humano. El único caso relevado por Belvedere, en el cual se presentarían en pie de igualdad tanto la relación armoniosa entre miembros de una comunidad, como los conflictos existentes en ella, es en la filosofía de Heidegger, especialmente en *Ser y Tiempo*. Aquí cuando son descritos los distintos modos en que se presenta la solicitud (estructura existencial del *dasein* que se relaciona con su vida comunitaria), se enumeran sin emitir un juicio de valor ni de prioridad, distintos tipos de relaciones entre

miembros de una comunidad, que van desde el anticipativo-liberador al sustitutivo-dominante. El primero de estos modos, podría ser valorado de manera positiva, ya que implicaría tomar al otro como un fin, en tanto que el segundo reduce al otro a ser un medio para determinados fines. Es por esta razón que Belvedere califica a Heidegger como “*el más hobbesiano*” de los deudores de la fenomenología, juicio que también merecería un desarrollo.

Lo interesante de este texto es su intento por integrar a la fenomenología al ámbito de

la filosofía política. Sin embargo, en la lectura propuesta, no se deja de presentar al trato intersubjetivo como una relación armoniosa entre miembros de una comunidad, lo cual presenta a nuestro entender cierta ingenuidad, ya que en los hechos el trato social se presenta de maneras más complejas, y donde la lucha de intereses permite advertir que los avances conseguidos por las distintas minorías sean el resultado de arduas luchas prolongadas en el tiempo. A pesar de ello, resulta destacable la propuesta de Belvedere.



Pedro Karczmarczyk (Compilador), *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos.*

La Plata, EDULP, 2014. ISBN: 978-950-34-1164-2

El libro compilado por Karczmarczyk reúne una serie diversa de trabajos sobre distintas tradiciones de la filosofía contemporánea, en torno a la cuestión del sujeto. Si bien la conjugación de autores y de problemas resulta sumamente heterogénea, el diagnóstico acerca del descentramiento de la noción de sujeto, que supo ser la base y el fundamento del pensamiento filosófico de la modernidad, es el denominador común de todos los trabajos aquí reunidos. Si para la modernidad el sujeto funcionaba como una evidencia, como un punto anterior y fuera de la historia, en la contemporaneidad éste es instalado en el campo de las producciones históricas. Por lo tanto, su estatuto es puesto en cuestión.

A continuación, explicitaremos los aspectos centrales de los trabajos que componen el libro, los cuales producen una suerte de asalto a la noción de sujeto desde la dimensión política, epistemología, estética, fenomenológica y estructuralista.

El artículo que da comienzo al libro, titulado “La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje”, de la autora Luciana Carrera Aizpitarte, nos ofrece un recorrido del problema del sujeto en la obra de Martin Heidegger desde *Ser y Tiempo* hasta los escritos de la *Kehre*. Si la cuestión del sujeto resulta ser la preocupación principal de Heidegger desde sus primeros escritos, la puesta en cuestión de la categoría sujeto como centro fundante del sentido y la construcción de una “*filosofía sin sujeto*” sólo se produce, en el pensamiento de Heidegger, al cabo de un largo recorrido crítico. Este recorrido supone algo más que los motivos puramente teóricos de un proceso de clarificación de las estructuras del *Dasein* a partir de una analítica

que la autora muestra como insuficiente para romper definitivamente con la fundamentación metafísica del sujeto. Así, Carrera Aizpitarte nos propone pensar la crítica a la noción del sujeto en Heidegger partiendo de las preocupaciones políticas del filósofo alemán en torno a la globalización de la técnica, pues “son las reflexiones acerca del carácter ontológico de la técnica moderna y el consecuente empobrecimiento del lenguaje y del hombre lo que explica el desplazamiento hacia una *filosofía sin sujeto*” (29). En efecto, mientras que el hombre se piensa dueño de la técnica y del lenguaje, viendo en ellos una herramienta que se encuentra a su disposición para el dominio de la naturaleza, Heidegger ve en el fenómeno de la técnica un sujeto que ya ha sido desalojado. La reducción del hombre a un objeto de la técnica y del lenguaje a un instrumento para la información son los problemas que motivan en Heidegger una nueva puesta en cuestión del sujeto y una nueva reflexión del lenguaje que permita pensar una filosofía no subjetivista.

El artículo de Gustavo Robles, “Theodor W. Adorno: la crítica al sujeto después de Auschwitz” se ubica en coordenadas vecinas al artículo de Carrera Aizpitarte. Su propuesta nos permite recuperar en clave frankfurtiana a uno de los representantes más significativos de la teoría crítica, escuela que sentó bases muy sólidas para la elucidación crítico-ideológica de las condiciones socio-históricas que intervienen en la producción de conocimiento científico. El texto busca -con acierto- recuperar las implicancias de la dimensión ético-política que la célebre frase de Adorno, acerca de fundar “un nuevo imperativo categórico”, contiene como proyecto filosófico. Robles nos invita a develar exhaustivamente el verdadero sentido del imperativo adorniano: una crítica profunda a la subjetividad moderna. El motor de esa crítica profunda, señala Robles, es

Agustín Palmieri y Felipe Pereyra Rozas
 Universidad Nacional de La Plata

la tesis de la correlación que Adorno encuentra entre la existencia de los campos de concentración nazis y los presupuestos ontológicos de la ética kantiana: un sujeto universal, libre, autónomo y reflexivo. Correlación que revela el carácter ingenuo o, incluso, sospechoso de la ética deontológica de Kant. Por ello el nuevo imperativo propuesto por Adorno -dirá Robles-, parte no del principio de la razón pura sino de la experiencia histórica. La posición de Adorno, al igual que la posición de Gadamer expuesta por Belén, pone bajo la lupa el carácter abstracto de la subjetividad humana moderna, rasgo que concitó una retirada del análisis crítico de las condiciones socio-históricas que intervienen en la producción de dicha subjetividad. Al tiempo que denuncia el carácter ideológico del concepto de subjetividad. Finalmente, Robles nos ayuda a recuperar al mejor Adorno, al que interpeló como pocos la subjetividad moderna al caracterizarla como conciencia cosificada, que inmunizó a los hombres frente al sufrimiento del otro y posibilitó el exterminio burocrático y técnicamente administrado de hombres y mujeres en los campos de concentración nazis.

Por su parte, la investigación de Paola Sabrina Belén, titulada “El juego como auto-representación y modo de ser de la obra de arte en la estética Hermenéutica de Gadamer”, tiene para nosotros una singular importancia. A través de ella nos adentramos de un modo restringido pero riguroso en el pensamiento complejo de G. Gadamer, uno de los filósofos contemporáneos más influyentes del siglo XX, discípulo de Heidegger y principal exponente de la tradición hermenéutica. Belén nos muestra de un modo aprehensible y apasionante la disputa que Gadamer libró contra el subjetivismo propio de su tiempo. Cómo, a partir del concepto de juego, el autor subvierte la formalización abstracta de la obra de arte que se desprende de la perspectiva kantiana de la conciencia estética. Gadamer tensiona el juicio kantiano del gusto, en el cual la categoría de sujeto desempeña un rol fundamental, para devolverle a la obra de arte su estatuto verdadero. Desplazamiento que le permite a su autor trastocar el eje de la discusión estética y transformar la pregunta ¿cómo se produce la obra de arte? en ¿qué crea una obra de arte? El propósito de Gadamer es producir una ontología de la obra de arte distinta a la propuesta por

Kant y por Schiller, una ontología que posibilite volver a trabar un lazo entre la obra de arte, el mundo (la historia) y el espectador. Para alcanzar dicho propósito, el filósofo alemán recupera de un modo particular la vieja categoría aristotélica de *mímesis*, entendida como re-presentación. Para Gadamer “El sentido de la *mímesis* consiste únicamente en hacer ser ahí a algo”. Esta idea rompe con la concepción subjetivista de la representación que un sujeto se hace de un objeto (la *Vorstellung* moderna), y con la idea de volver a presentar lo ya presentado, pues “en la obra de arte acontece de modo paradigmático lo que todos hacemos al existir: construcción permanente del mundo”. Para Gadamer, la *mímesis* entendida como re-presentación, como creación, se relaciona con la idea de *poiésis*, en tanto que hacer aparecer algo es crearlo. A través del uso cuidadoso de las fuentes, Belén nos elucida por qué Gadamer sostuvo que la deriva subjetivista de la modernidad disolvió toda unidad de pertenencia de la obra de arte respecto a su mundo histórico. En la ontología hermenéutica de Gadamer no hay una realidad dada, sino creada, interpretada y comprendida. Por lo tanto, no hay ningún parámetro de “realidad real” que implique que el juego del arte sea “ilusión”. Gadamer logra de esta manera borrar la diferencia que el subjetivismo había creado entre la realidad y el arte como mera ilusión; la subjetividad abstracta, alienada en la forma de la conciencia estética se convierte con Gadamer en una subjetividad históricamente situada.

Sostenido en un juego de coordenadas distintas, encontramos el artículo “El *yo* sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan”, de Luisina Bolla, quien vincula la psicología fenomenológica y el psicoanálisis estructural en torno a la crítica del *ego* cartesiano. Así, la autora rastrea en Sartre un movimiento de puesta en cuestión del sujeto que puede verse como el paso a una verdadera “muerte del hombre” a partir del estructuralismo. El denominador común que une a estos dos autores tan disímiles es la instalación del problema del *yo* en la línea de la ficción. Lo que permite hacer este pasaje desde una primera crítica hacia una destitución total de la categoría sujeto es, para la autora, el concepto de ideología. Mientras que la filosofía Sartreana se encuentra más bien emparentada con una noción clásica de la ideología que ve

en este concepto las ideas de error e ilusión, Lacan produce un verdadero giro. En este sentido, afirma la autora, al instalar el yo en una línea de ficción, Lacan se encuentra más próximo a la concepción althusseriana de ideología, pues otorga verdadera eficacia y materialidad al orden de lo imaginario. Así, la autora muestra en qué modo poner al sujeto en cuestión supone, a su vez, un cambio de terreno en la medida en que conceptos fundamentales de la filosofía moderna como representación, ideología, realidad y subjetividad deben ser, si no abandonados, al menos re-pensados al interior de nuevos problemas.

La articulación impulsada por el estructuralismo entre la crítica epistemológica a la noción de sujeto y la dimensión política de esta destitución se pone de relieve en los tres escritos que siguen. El artículo “Estructura, discurso y subjetividad”, de Pedro Karczmarczyk, examina el asalto al sujeto filosófico por disciplinas no filosóficas a partir del movimiento que en Francia se dio a llamar como “estructuralismo”. Un cambio fundamental es producido en el pensamiento contemporáneo a partir de Saussure, pues el planteo de una nueva ontología del signo lingüístico trajo consigo no sólo una ruptura respecto del pensamiento anterior sino también un cambio de problemática a partir del cual se pone en cuestión la categoría filosófica hasta ese momento fundamental: la categoría de sujeto. Karczmarczyk recorre el pensamiento de Saussure, Lévi-Strauss, Benveniste y Lacan para encontrar los términos de esta nueva problemática que obliga a poner en cuestión al sujeto, no para suprimirlo de las consideraciones filosóficas, sino para pensarlo como un efecto en el campo del discurso. Contra el lugar común que asocia a la “corriente estructuralista” con el objetivismo y el determinismo, el autor apuesta a una nueva lectura que permita pensar dicha corriente no como un conjunto homogéneo de ideas y autores ni como una serie de postulados definidos. Por el contrario, se trata de pensar las tensiones y los nudos al interior del problema del sujeto ahora planteado en nuevos términos: en términos de estructura, de discurso y de causalidad estructural. Pensar al sujeto como sujeto de una estructura supone, así, remover los fundamentos con los que el pensamiento filosófico había pensado las nociones de ciencia y verdad: poner en cuestión al sujeto equivale, en suma, a poner

en cuestión a la filosofía misma. Así, el autor nos propone pensar el “estructuralismo” como un punto de no retorno a partir del cual algunos problemas, los problemas clásicos de la filosofía, ya no pueden ser planteados.

El artículo “Transformaciones, rupturas y continuidades entre la perspectiva de Ernesto Laclau y la tradición (post)estructuralista”, de Hernán Fair, acerca de la discusión entre el estructuralismo y el (post)estructuralismo consiste, precisamente, en señalar la ausencia de fronteras precisas de demarcación en el terreno de este debate. Si bien el surgimiento del estructuralismo marcó un giro importante en relación con la forma moderna de pensar la historia, la sociedad, el individuo y su causación, algunas de las críticas surgidas a fines de los años ´60 -y que hoy tendemos a reconocer como (post)estructuralistas- iniciaron la crítica de los límites de esta tradición contemporánea: pensar a la estructura como algo cerrado, centrado, racional, objetivo y universal. Sin embargo, la tesis de Fair es que no existe aún una delimitación clara ni precisa de las posiciones que acabamos de nombrar. En parte porque los autores que se ubicarían a uno y a otro lado de tal distinción no carecerían de ciertas ambigüedades en sus propios desarrollos. Motivo por el cual, nos dice Fair, se torna difícil todavía delimitar las transformaciones, las rupturas y las continuidades entre ambas posiciones. La estrategia que Fair implementa entonces para pensar un puente que salde, en parte y de alguna manera, esta puja es analizar la obra de E. Laclau, filósofo argentino recientemente fallecido que marcó una época y una forma de pensar la herencia del estructuralismo desde una perspectiva (post)estructuralista. Laclau propone, a partir de una fundición singular entre la teoría política gramsciana, el jacobinismo rousseauiano, la teoría política de Maquiavelo, el decisionismo schmitiano, la fenomenología, la filosofía post-analítica y el psicoanálisis de orientación lacaniana, pensar la dimensión histórica como indeterminación. La prometedora travesía elaborada por Fair nos invita diligentemente a elucidar desde la perspectiva laclausiana dos dimensiones inherentes al debate contemporáneo sobre el legado del estructuralismo y su eventual vigencia en la resolución de problemas actuales. Las dos dimensiones que Fair recorta y pone a jugar como ejes problemáticos para su análisis son el

epistemológico y el filosófico-político. La forma de resolución que ganen sendos ejes, adelanta nuestro autor, habrán significado la posibilidad -o no- de delimitar claramente las fronteras entre el estructuralismo y el (post)estructuralismo.

El artículo titulado “El poder y el sujeto. Sujeción, norma y resistencia en Judith Butler”, de Matías Abeijón, se propone un análisis de la recepción de alguna de las más importantes teorías francesas de la *subjetivación* en la filósofa norteamericana Judith Butler, cuya reciente obra se ha constituido ya como un clásico. Si las teorías de Lacan, Althusser y Foucault demostraron ser una verdadera puesta en cuestión del sujeto que habría de conmover el escenario de la filosofía contemporánea al pensar el proceso de subjetivación en términos de sujeción, estos pensadores nos ofrecen un verdadero reto a la hora de pensar la resistencia. Si el sujeto sólo adviene por medio de su sujeción, y este es un punto de no retorno a partir del cual la filosofía contemporánea se ve obligada a pensar el sujeto, ¿cómo pensar la contracara de este proceso? ¿Cómo pensar la resistencia y la insubordinación sin volver a una filosofía subjetivista? Abeijón nos propone explorar el modo en que Butler se enfrenta a este desafío al pensar la resistencia al poder normalizador, a partir y más allá del marco foucaultiano, como la “producción de una fuerza no-abyecta que rearticule los mandatos normativos y ponga en tela de juicio el dominio hegemónico de las leyes reguladoras en un determinado campo” (112/13).

Por último, el artículo de Guadalupe Reinoso, titulado “La recuperación del sujeto: escepticismo, autoconocimiento y escritura en S. Cavell”, nos abre al mundo de este singular filósofo estadounidense, fiel exponente de la filosofía analítica que, sin embargo, supo trazar una relación fructífera con la filosofía continental. Si bien sus grandes fuentes inspiradoras fueron las obras de J. Austin y L. Wittgenstein sobre el lenguaje, Cavell aborda una variedad de temas tales como la comedia shakespeariana, el cine, la literatura, la cultura popular norteamericana, el escepticismo moral, los pensamientos de Dewey y de Nietzsche, entre otros. En este trabajo, Reinoso nos esclarece el uso que hace Cavell del escepticismo como forma de interpelar la relación cartesiana entre certeza y conocimiento. A través de la crítica

que el filósofo norteamericano encabeza contra los procedimientos de los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford y la apelación a la crítica de Wittgenstein sobre la idea del lenguaje privado, Reinoso nos muestra cómo Cavell plantea, por un lado, el problema de la asimetría entre las mentes y la estructura del mundo externo, y por el otro, el problema del autoconocimiento. Dos tópicos que le valieron la posibilidad de construir una crítica sólida y seria contra la teoría moderna del conocimiento, heredada del cartesianismo. Asimismo, esta crítica nos deposita una vez más, sin demora ni rodeos, en el problema del sujeto y su relación con el mundo. Por lo tanto, encontramos valiosísimo el aporte que Reinoso nos lega sobre este pensador contemporáneo, poco difundido en nuestras tierras, que, a su manera, acordable o no, elaboró una posición de relevo posible desde la cual recomenzar la discusión más influyente de todo el siglo XX: ¿qué (teoría del) sujeto?

Como consideración final destacamos la capacidad versátil del libro para dar cuenta de la heterogeneidad compleja del campo filosófico contemporáneo. Heterogeneidad que constituye, quizá, el rasgo más significativo de este período de pensamiento. Sin embargo, bajo la diseminación heterogénea de distintas tradiciones y autores, retorna recurrentemente el problema del sujeto. La complejidad irreductible de este campo, a la vez que su endeble unidad, aflora en este libro que puede ser leído no solo como una colección de excelentes artículos, sino como un todo que asume rigurosamente la irregularidad de su objeto. Razón más que suficiente para plantear la necesidad de volver a desandar los diversos caminos que nos llevan desde la contemporaneidad hasta la coyuntura teórica actual, tal como lo hace este libro. Puesto que en las últimas décadas parecería haberse instalado como tópico fundamental del acervo filosófico común el rechazo a las filosofías subjetivistas, como si la crítica a la noción del sujeto moderno fuese un paso ya consumado que las reflexiones actuales no hacen más que refrendar. Sin embargo, como toda evidencia, este prejuicio contra el sujeto suele encubrir nuevas formas de subjetivismo. Lejos de encontrarnos en un momento “post-fundacionalista” de la filosofía, las formas del sujeto y el fundamento reaparecen constantemente en el pensamiento. Retomar el sentido político y

epistemológico del cuestionamiento del sujeto, asumir la complejidad de un campo filosófico que se resiste a dejarse pensar mediante rótulos, ese es el objetivo de este libro que piensa cómo y en que medida el sujeto ha sido puesto en cuestión. El resultado es que ya no podemos

disponer de la superación de la forma sujeto como una obviedad, sino que se plantea la necesidad de una crítica que nunca puede acabar de hacerse. Este libro no es más que las tensiones que atraviesan esa disputa, el mudo campo de batalla de la filosofía contemporánea.

Los autores

Jerónimo Ariño Leyden: es Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha sido becario de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UN-Cuyo. Participa en los proyectos de investigación (SECTYP-UNCuyo): Reconocimiento y diversidad. Para un humanismo crítico de América Latina en el siglo XX. (Segunda etapa 2013-2015) y Políticas de la subjetividad. Amor, cuerpos y escrituras en la cultura contemporánea (Primera y segunda parte 2011-2013 y 2013-2015).

Valentina Buló Vargas: es Doctora en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid, España). Ha publicado los siguientes artículos en revistas científicas internacionales indexadas: *Los cuerpos enfrentados a Heidegger* (2011, Revista Pensamiento); *La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y la fenomenología* (2009, Cuadernos Salmantinos de Filosofía); *Verdad del cuerpo en Xavier Zubiri* (2009, Revista Portuguesa de Filosofía); *Cuerpo y Diferencia en Gilles Deleuze* (2009, Revista Daimon). *Entre naturaleza y técnica* (2012, Revista de Filosofía, Scielo - Equivalente ISI, vol. 68, págs. 55 a 64); *Verhaltenheit: La tonalidad de un posible nuevo inicio histórico* (2008, Revista de Filosofía, Scielo/equivalente ISI en Fondecyt), Universidad de Chile, vol. LXI, págs. 89 a 98. Sus libros con Sello Editorial son: *Tonos de realidad: pensar el sentimiento en Xavier Zubiri*. 2013. En Prensa Editorial RIL; *El temblor del Ser: cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger*. 2012. Ed. Biblos, Argentina, Buenos Aires. *Archivada*. (2013, Editorial Quadrata, Jean Luc Nancy, Traducción Valentina Buló y Marie Bardet (COAUTOR).

Luisa López Carrascal: Filósofa de la Universidad Nacional de Colombia. Máster en Estudios Internacionales para la Paz y el Desarrollo de la Universidad Jaume I, España. Candidata a Doctora en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia. Ha sido profesora de la Universidad Católica del Norte en Chile y asesora del Ministerio de Educación Nacional para el Programa de Competencias Ciudadanas. Actualmente trabaja en la Defensoría del Pueblo como asesora y profesora del Diplomado "Incorporación del enfoque dife-

rencial de género en la acción pública a favor los derechos humanos".

Lucas E. Misseri: Nacido en La Plata, Argentina, 1983. Graduado por la Universidad Nacional de Mar del Plata como Profesor en Filosofía (2006) y Licenciado en Filosofía (2008). Doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús (2013) con la tesis *Utopismo y responsabilidad: perspectivas y convergencias*. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas con un proyecto de investigación sobre ética y política del ciberespacio. Desempeña sus funciones con el grupo DEEP en el Centro de Estudios Jurídicos y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Desde 2010 es editor en jefe de *Prometeica - Revista de Filosofía y Ciencias*. Ha dado conferencias en Eslovaquia, México y Australia y ha publicado una serie de artículos y libros sobre distintos temas de Filosofía Práctica y de Historia de la Filosofía, principalmente temas asociados a la ética, el pensamiento utópico y el Renacimiento europeo.

Agustín Palmieri: Es Licenciado en Psicología (2003) y Doctorando en Psicología (2010), cuya Tesis se titula: "El porvenir del psicoanálisis. Discusiones en torno al concepto de sujeto y la antifilosofía lacaniana". Es Ayudante Diplomado Ordinario de Psicología I (UNLP), desde el año 2010.

Santiago Peppino: Licenciado en psicología (Universidad Siglo 21). Doctorando en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Río Cuarto). Becario doctoral de CONICET. Profesor titular de "Ética y Deontología Profesional de la Psicología" y "Antropología" (carrera de licenciatura en psicología, Universidad Siglo 21). Miembro de la cátedra de "Ética I" (Licenciatura en Filosofía - Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto, a cargo del Dr. Dorando Michelini). Socio de la fundación ICALA. Secretario de la Red Internacional de Ética del Discurso. Traductor y secretario de "ERASMUS. Revista para el diálogo intercultural" de la Fundación ICALA.

Felipe Pereyra Rozas: Estudiante de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad Nacional de

Los autores

La Plata. Participa del proyecto de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk (H653) y desarrolla tareas como adscripto en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Actualmente se encuentra elaborando su tesis de licenciatura bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk sobre el concepto de "ideología" en la obra de Louis Althusser.

Dante Ramaglia: es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Se desempeña como Investigador Adjunto de CONICET en el Equipo de investigación en Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, INCIHUSA-CCT Mendoza. También participa como Investigador en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo y desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Cuyo. Las temáticas en que concentra su investigación se refieren a la Filosofía social y política y a la Historia de las ideas argentinas y latinoamericanas. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros. Entre las publicaciones en que ha participado puede mencionarse: *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, tomos I y II (2004-2006); *Diccionario del pensamiento alternativo* (2008) (colaborador y miembro del Comité Editorial); *Sujetos, discursos y memoria histórica en América Latina* (2006, compilador); *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)* (2010, colaborador); *Ideas e imaginarios para una política actual de integración de América Latina* (2011, compilador) y la colección: *Diversidad e integración en Nuestra América* (miembro del Comité Editorial y coordinador del tercer volumen: *Reconocimiento, alteridad y liberación, 1960-2010*, en proceso de edición). Participa actualmente como miembro del Comité Editorial de las revistas: *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA-CCT-CONICET, Mendoza; *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad

Nacional de Cuyo, Mendoza; del Comité Internacional de la revista digital: *La cañada. Pensamiento filosófico chileno* y del Comité Académico de la *Colección de Filosofía*, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Carlos Rojas Osorio: Carlos Rojas Osorio es Catedrático de Filosofía en el Departamento de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao. Tiene un doctorado en Filosofía de la Universidad Javeriana, de Bogotá. Ha sido distinguido con la cátedra de honor Eugenio María de Hostos (1991-1992). Ha publicado, entre otros: *Hostos: apreciación filosófica* (1988); *Foucault y el pensamiento contemporáneo* (1995); *Filosofía moderna en el Caribe hispano* (1997); *Pensamiento filosófico Puertorriqueño* (2003); *Latinoamérica: cien años de filosofía* (2003); *Martí: filosofía de vida* (2010); *Estética filosófica en Latinoamérica* (2013); *Humanismo y soberanía* (2013).

José Santos Herceg: realizó sus estudios de Licenciatura en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile (1991-1995) y de doctorado en Universidad de Konstanz Alemania (1996-2000). Se ha desempeñado como profesor en la Universidad Católica del Maule (Talca) (2000-2001), la Universidad Alberto Hurtado (2002-2005) y actualmente es investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. En su trabajo se destaca su investigación en torno a la filosofía latinoamericana y chilena, por una parte, y por otra, la que ha llevado a cabo en torno al tema de la Interculturalidad. En el ámbito de la Filosofía Latinoamericana cabe destacar la publicación de su libro *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (Fondo de Cultura Económica, Chile /México, 2010) que obtuvo el premio Municipal del Literatura en categoría ensayo (2011). En lo referente a la Filosofía Chilena, junto a un número importante de textos publicados, cabe destacar la creación del Centro Difusión de Pensamiento Filosófico Chileno y -junto a Álvaro García- la dirección de *La Cañada: revista del pensamiento filosófico chileno*.

Publicaciones recibidas en canje

LIBROS

Acosta, Yamandú, et al, coordinadores. 2014. *Sujetos colectivos, Estado y capitalismo en Uruguay y América Latina. Perspectivas críticas*. Uruguay: Ediciones Trilce. 311 p.

Budrovich Sáez, Jorge y López Orellana, Rodrigo, editores. 2015. *Estudios y preludios. Contribuciones a la filosofía desde Valparaíso*. Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso. Vol. 5 (Serie Selección de textos).

Cerletti, Alejandro y Couló, Ana, orgs. 2015. *La enseñanza de la filosofía. Cuestiones de política, género y educación*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas. 160 p.

Cerletti, Alejandro y Couló, Ana, orgs. 2015. *Aprendizajes filosóficos. Sujeto, experiencia e infancia*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas. 160 p.

Cerletti, Alejandro y Couló, Ana, orgs. 2015. *Didáctica de la filosofía. Entre enseñar y aprender a filosofar*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas. 160 p.

Del Valle O., Nicolás, editor. 2015. *Actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*. Chile: Ediciones Metales Pesados. 357 p.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. 2012. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial*. Barcelona: Anthropos Editorial. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. 354 p. (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 210).

Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Peralta Mariñelarena, Rebeca, compiladores 2014. *El Estado desde el horizonte histórico de Nuestra América*. Antología. México: Universidad Autónoma de México. 607 p.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. 2014. *Modernidad, crisis y crítica*. México: Ediciones La Cebra,

Palinodia, UNAM. 200 p.

Guadarrama, Pablo, et al 2010. *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Primer tercio del siglo*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales 390 p. (tomo 1)-

Guadarrama, Pablo, et al 2012. *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Segundo tercio del siglo*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales . 348 p. (tomo 2).

Guadarrama, Pablo. 2012. *Diccionario y asesoría de la investigación científica*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales. 302 p.

Guadarrama, Pablo. 2012. *Pensamiento filosófico latinoamericano.. Humanismo, método e historia*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia-Planeta. 434 p. (Colección de sur a sur tomo I, N° 11).

Guadarrama, Pablo. 2012. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia- Planeta. 479 p. (Colección de sur a sur, tomo II, N° 12).

Guadarrama, Pablo. 2012. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia- Planeta. 507 p. (Colección de sur a sur, tomo III, N° 16)

Guadarrama Gonzáles, Pablo. 2012. *Cultura y educación en tiempos de globalización. posmoderna*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio. 224 p. (Colección Magisterio).

Guadarrama Gonzáles, Pablo, et al 2014. *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Tercer tercio del siglo*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales. 620 p.

Kaufmann, Carolina, directora. 2001. *Dictadura y Educación. Universidad y grupos académicos argentinos (1976-1983)*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores. Tomo I. 221 p.

Maldonado Colón, Margarita, transcripción, investigación, edición críticas y notas. *Memoria*

Publicaciones recibidas en canje

descifrada. Vida de un escribano. Eugenio de Hostos Rodríguez. San Juan de Puerto Rico: Ed. Los libros de la iguana. 326 p.

Michelini, Dorando J., De Zan, Julio y Damiani, Alberto M., editores. 2015. *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina.* Río Cuarto, Córdoba: Ediciones del ICALA. 542 p. (Tomo I: Ética del discurso, pragmática universal, pragmática trascendental, lenguaje).

Michelini, Dorando J., De Zan, Julio y Damiani, Alberto M., editores. 2015. *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina.* Río Cuarto, Córdoba: Edicions del ICALA. 528 p. (Tomo II: Argumentación, discursos, racionalidad, democracia, derecho, religión).

Montiel, Edgardo, editor y coordinador. 2014. *Pensar un mundo durable para todos.* Guatemala: UNESCO. 223 p. (Colección El Barro pensativo).

Ossanna, Edgardo, director. 2011. *Quiénes leen, qué leen y cómo leen. Los entrerrianos en las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX.* Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos. 356 p.

Pérez Zavala, Carlos. 2015. *Filosofía, democracia y liberación en América Latina.* Río Cuarto, Córdoba: Ediciones del ICALA. 184 p.

Picotti, Dina V., coordinadora. 2015. *Hacia un planteo intercultural del pensar y la cultura.* Alemania: Verlag Mainz 235 p.(Concordia. Reihe Monographien Band 63).

Quiróz Ávila, Rubén. 2010. *La razón racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX.* Perú: Universidad Científica del Sur. 103 p.

Roitman Genoud, Patricia. 2012. *Fronteras borrosas. Las formas inconclusas de la identidad.* México: FUNDAp. 203 p. (Colección FUNDAp Psicología y Psicoanálisis. Diálogos).

Rojas Huaynates, José, editor. 2013. *En torno a Pedro S. Zulen. Selección de escritos y estudios*

complementarios. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 129 p.

Rojas Huaynates, José, editor. 2015. *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento.* Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 205 p.

Rojas Osorio, Carlos. 2011. *Marx y Nietzsche sin mitos.* Puerto Rico. Ediciones Puerto. 398 p.

Rubinelli, María Luisa y Andrade Burgoa, Victorina. 2013. *Los otros como nosotros? Interculturalidad en la escuela. Reflexiones y propuestas didácticas desde Jujuy.* Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 198 p.

Rubinelli, María Luisa y Tapia, Diduvina. 2014. *Voces entre los cerros II. Aportes a una educación intercultural en el nivel medio.* Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy. 138 p.

Seda, Laurietz y Quiroz, Rubén , editores. 2008. *Travesías trifrontes. El teatro vanguardia en el Perú.* Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 193 p.

Publicaciones recibidas en canje

REVISTAS

Cuban Studies 20|5. USA: University of Pittsburgh. N° 43.

Cuadernos Americanos. Nueva Época. 2014. México: Universidad Nacional Autónoma de México. N° 149.

Cuadernos del Sur. 20123. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. (Filosofía 41).

Cultura Latinoamericana. Revista de Estudios interculturales. 2013. Colombia: Universidad Católica de Colombia. Vol. 2, N° 18.

Cultura Latinoamerica. Revista de Estudios interculturales. 2014. Colombia: Universidad Católica de Colombia. Vol. 19, N° 1 y Vol. 20, N° 2.

Cultura Latinoamericana. Revista de Estudios interculturales. 2015. Colombia: Universidad Católica de Colombia. Vol. 21, N° 1.

Desde el Sur. Revista de Ciencias Humanas y Sociales. 2013. Perú: Universidad Científica del Sur. Vol. 5, N° 2.

Desde el Sur. Revista de Ciencias Humanas y Sociales. 2014. Perú: Universidad Científica del Sur. Vol. 6, N° 2.

De raíz diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos. 2014. México: UNAM. Vol. 1, N° 1 y vol. 1, N° 2.

De raíz diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos. 2015. México: UNAM. Vol. 2, N° 3.

Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Escuela de Humanidades. 2013. Puerto Rico. Universidad de Puerto Rico. Año XLV, N° 94.

Latino América. Revista de Estudios Latinoamericanos. 2014. México: UNAM. N° 59.

Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos. 2014. Santiago, Chile: Universidad de Chile. N° 2.

Revista Confluencia. Ciencias. Políticas y Administración Pública. Trabajo Social. Comunicación Social. Sociología. Profesorado. 2012-2013. Mendoza: FCPyS. N° 13

Revista Confluencia. Comunicación Social. 2011. Mendoza: FCP y S. N° 12

Revista Confluencia. Ciencia Política y Administración Pública. 2011. Mendoza: FCPyS. N° 11.

Revista Confluencia. Sociología. 2011. Mendoza: FCPyS. N° 10.

Revista Confluencia. Trabajo Social. 2011. Mendoza: FCPyS. N° 9.

Revista Confluencia. Profesorado. 2011. Mendoza: FCPyS. N° 8.

Revista de Humanidades de Valparaíso. 2013. Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso. Año1, N° 1 y N° 2.

Soft Power. Revista euro.americana de teoría e historia de la política. 2014. Bogotá: Universidad Católica de Colombia-Planeta. vol.1,N°1 y vol.1, N° 2.

SEPARATAS

Fischetti, Natalia. 2014. *Naturaleza, sociedad, política y ciencia. Apuntes críticos de las escisiones y fragmentaciones*. En: Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las ciencias de la vida. vol. XXII, N° 42.

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

SISTEMA DE SELECCIÓN DE TRABAJOS REVISTA ESTUDIOS

Se recibirán colaboraciones de autores del país y del extranjero, las cuales serán sometidas a un sistema ciego de referencias.

Los trabajos que a juicio del Comité Editorial respondan a la temática de la revista y reúnan los requisitos formales previstos, serán enviados para su evaluación a dos miembros del Comité Asesor y Evaluador o a especialistas en la temática, quienes los juzgarán ignorando la identidad del autor. Si ambos asesores emiten opinión favorable, se incluirá el trabajo en el plan de publicación. Si las opiniones resultan divergentes, se consultará a un tercer miembro del Comité Asesor y Evaluador o especialista en la temática.

El Comité Editorial se reserva el derecho de realizar invitaciones especiales a personalidades destacadas.

El envío de colaboraciones a esta revista implica una autorización de los autores para su publicación en la versión impresa y su permanencia en la publicación en línea por tiempo indefinido.

Pautas para la presentación de colaboraciones

Las colaboraciones, artículos o comentarios de libros, deben ser inéditos. Los artículos deben incluir un resumen en español y en inglés y ajustarse a las normas de citación adoptadas por esta publicación.

Artículos

Tendrán un máximo de 48.000 caracteres, incluyendo resumen, *abstract*, palabras clave, *key words*, notas y bibliografía. El Comité Editorial se reserva el derecho de admitir excepciones en cuanto a la extensión de los trabajos.

Pueden ser enviados por correo electrónico o impresos.

Para envíos por correo electrónico, hacerlo en un mensaje a revista@estudiosdefilosofia.com.ar sin firma o indicación alguna de la identidad del autor con dos archivos adjuntos: uno correspondiente al documento del trabajo, nombrado con las dos primeras palabras del título (por ejemplo:

semilla para.doc), dentro del trabajo no debe haber identificación del autor; el segundo archivo debe ser nombrado “datos...” y a continuación las dos primeras palabras del título del trabajo (por ejemplo:

datos semilla para.doc), conteniendo los datos personales, un currículum abreviado del autor y su filiación institucional, el remitente recibirá una confirmación de la recepción del envío por la misma vía. Si el autor prefiere enviar la versión impresa, debe hacerlo en un sobre conteniendo dos copias impresas, sin identificación del autor, y CD, un segundo sobre dentro del primero deberá incluir los datos personales, un currículum abreviado del autor y su filiación institucional. En el exterior de este segundo sobre sólo debe constar el nombre del trabajo. El envío debe dirigirse a “Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA – Casilla de Correo 131 – Mendoza – Argentina”.

Resúmenes

Cada artículo será acompañado de un resumen en español y su traducción al inglés que deberán ser resueltos en un máximo de 150 palabras cada uno. El resumen es una representación abreviada del contenido de un artículo, del que sólo se menciona la idea y los puntos principales. Debe caracterizarse por su brevedad, exactitud y claridad, evitando la redundancia.

Palabras clave

Se requieren para definir con precisión la temática del artículo con hasta 5 palabras clave (puede ser un término o un concepto descriptor), separadas por punto y coma y también deberán traducirse al inglés. Ejemplo de cinco palabras clave y *Key words*: Filosofía práctica; Imaginario nacional; Latinoamérica; Intelectuales indígenas; Cambios. *Practic Philosophy; National Imagery; Latin America; Intellectual Aborigens; Changes.*

Comentarios de libros

Los comentarios de libros tendrán un máximo de 12.000 caracteres y estarán firmados. Se presentarán acompañados de un texto breve (200 a 400 palabras) con los datos académicos del autor y su filiación institucional. Se adjuntará una imagen escaneada de la tapa con una resolución de 150 dpi, en tamaño natural.

El envío se hará por correo electrónico a revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Si el autor prefiere enviar la versión impresa, debe hacerlo en un sobre conteniendo dos copias impresas, CD y una fotocopia color de la tapa. El envío debe dirigirse a a “Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA – Casilla de Correo 131 – Mendoza – Argentina”.

NORMAS DE CITACIÓN

Revista Estudios ha adoptado la forma concisa dentro del Estilo Chicago de Citación (autor–fecha), la misma se compone de dos partes: la primera es la cita abreviada entre paréntesis en el texto y la segunda, una lista de referencias al final del trabajo. La primera parte ha sido levemente adaptada a las necesidades de esta revista, agregando la inicial del nombre del autor. La segunda parte, la lista de referencias que se incluye al final de cada trabajo, se ajusta estrictamente a la Norma Chicago. En caso de presentarse un caso fuera de los ejemplos, puede consultarnos enviando un correo a normas@revistaestudios.com.ar o directamente en el sitio web de *Chicago Manual of Style 15th edition*, www.chicagomanualofstyle.org.

El criterio principal de esta norma es proveer la información suficiente para guiar al lector hacia las fuentes utilizadas, hayan sido publicadas o no, impresas o electrónicas, e individualizar correctamente a los autores citados.

Pautas y ejemplos para la elaboración de notas y referencias bibliográficas

Las notas aclaratorias que acompañan a los artículos se numerarán en forma corrida y se harán a pie de página.

Las citas bibliográficas aparecerán insertas en el texto, mediante el uso de paréntesis que contenga: el apellido del autor/a, inicial del nombre, año de publicación y la ubicación precisa dentro de la obra, por ejemplo: página citada o página inicial y final de la cita, si se cita la obra completa no se indicarán páginas. Esta es una forma abreviada de cita. Los datos completos de cada obra deben aparecer en una lista de referencias bibliográficas ordenadas alfabéticamente al final del artículo.

Ejemplos de citas en el texto

Libro:	(Arendt, H. 1999, 35).
Artículo o capítulo en un libro:	(Ricoeur, P. 1991, 50).
Artículo en una publicación en serie o revista:	(Paladines, C. 2007, 128).
Documento electrónico:	(Norambuena, C. 2008).

En caso de existir dos obras del mismo autor en el mismo año se ordenarán cronológicamente asignándole una letra correlativa del alfabeto junto al año, por ejemplo:

(Norambuena, C. 2008a), (Norambuena, C. 2008b).

En caso de existir obras de dos autores que comparten el mismo apellido y el mismo primer nombre se diferenciarán agregando la inicial del segundo nombre o el segundo nombre completo, por ejemplo:

(Montiel, A. 1998), (Montiel, A. Abel 1998).

Si la igualdad persiste se incluirá una nota aclaratoria.

Al final del artículo figurará la lista de referencias en orden alfabético. Las obras de un mismo autor se ordenarán cronológicamente.

A continuación, una lista con los ejemplos más comunes.

EJEMPLOS MÁS COMUNES DE CITAS EN EL TEXTO Y EN LA LISTA DE REFERENCIAS

(T: Cita abreviada en el texto, R: En la lista de referencias)

LIBROS

Un autor

T: (Arendt, H. 1999, 65)

R: Arendt, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

En caso de citar dos obras juntas del mismo autor o dos obras juntas de dos autores diferentes:

(Whittaker 1967, 1975; Wiens 1989a, 1989b)

(Wong 1999, 328; 2000, 475; García 1998, 67)

Dos autores

T: (Biagini, H. y Roig, A. 2004, 104–7)

R: Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.

Más de dos autores

T: (Kossok et al. 1983, 262–74)

R: Kossok, Manfred, Albert Soboul y Gerhard Brendler. 1983. *Las revoluciones burguesas. Problemas teóricos*. Barcelona: Crítica.

Capítulo u otra parte de un libro

T: (Pacheco, P. 2002, 65–71)

R: Pacheco, Pablo. 2002. Redes, historias y narrativas. En *Filosofía, narración, educación*, compilado por Adriana Arpini y Rosa Licata, 65–71. Mendoza: Qellqasqa.

Tesis

T: (Biglieri, 2006)

R: Biglieri, Paula. 2006. Cacerolazos y asambleas barriales. La crisis de diciembre de 2001 de la Argentina. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Libro publicado electrónicamente

T: (Kurland, F. 1987)

R: Kurland, Felipe. 1987. *Los fundadores de la constitución*. Córdoba: El aleph. <http://www.elaleph.com.ar/libros/fundadores>

Comentarios de libros

T: (Alvarado, M. 2007, 190)

R: Alvarado, Mariana. 2007. Infancia, política y pensamiento. Comentario de *Infancia, política y pensamiento. Ensayos de filosofía y educación*, de Walter Kohan. *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas* 9.

REVISTAS

Artículo en revista impresa

T: (Fraisie, G. 2007)

R: Fraisie, Geneviève. 2007. A distancia del género. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza: Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas – INCIHUSA) 9: 45–46.

Artículo en revista electrónica

Indicar la fecha de acceso sólo si es estrictamente necesario.

T: (Celedón Bórquez, G. 2008)

R: Celedón Bórquez, Gustavo. 2008. Nihilismo y amistad. *Revista Paralaje* 1, <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/article/viewFile/3/2>

Carta de suscripción a

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

Revista anual del Grupo de Investigación de
Filosofía de Práctica e Historia de las Ideas
INCIHUSA – CONICET

Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas
INCIHUSA – CONICET

Centro Científico Tecnológico CCT Mendoza
Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza, Argentina
Casilla de Correos 131 (5500) Mendoza, Argentina
Fax.: 54-261 4202196 / 54-261 4287370
estudios@mendoza-conicet.gob.ar
revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Envíe su solicitud por correo, correo electrónico o fax.

Costos de envío incluidos en la suscripción



Consulte los sumarios de cada edición en: www.estudiosdefilosofia.com.ar

Nombre _____

Correo electrónico _____

Teléfono _____

También puede hacer su solicitud enviando un mensaje de correo electrónico a:
estudios@mendoza-conicet.gob.ar / revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Valor de la suscripción

En Argentina \$ 300 (dos números)

Resto del mundo u\$s 40 (dos números)

Gastos de envío incluidos.

Giros o cheques a nombre de Susana Godoy

Para enviar corte por la línea de puntos y arme el sobre plegando por las líneas.



CONTENIDOS DE ESTE NÚMERO

Dossier: La cultura en sus fronteras

Coordinado por Dante Ramaglia

DANTE RAMAGLIA: Presentación

VALENTINA BULO VARGAS: Pluralidad y exclusión: una discusión con Hannah Arendt y Jean Luc Nancy. Para pensar un mundo en el que quepan muchos mundos

JOSÉ SANTOS HERCEG: Chascarros, metidas de pata y falta de tino. El error como fuente de conflictividad cotidiana entre culturas

CARLOS ROJAS OSORIO: La cultura como dialéctica entre lo universal y lo particular

Artículos

LUISA LÓPEZ CARRASCAL: El papel de la simpatía en la educación ética y estética

LUCAS E. MISSERI: Vigencia del pensamiento utópico en el siglo XXI: análisis de una utopía práctica en San Martín de Los Andes

SANTIAGO PEPPINO: Lenguaje en la pragmática trascendental de Apel y el psicoanálisis de Lacan: planteo de algunas discusiones preliminares

Comentarios de libros

JERÓNIMO ARIÑO LEYDEN: Carlos Belvedere, Semejanza y comunidad. Hacia una politización de la fenomenología

AGUSTÍN PALMIERI Y FELIPE PEREYRA ROZAS: Pedro Karczmarczyk (compilador), El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Los autores

Publicaciones recibidas en canje

Información para los autores

Sistema de selección de trabajos

Normas de citación y ejemplos más comunes

¿Por qué Filosofía Práctica e Historia de las Ideas?

Decía Alberdi que en nuestras naciones la filosofía, si bien se nutría de las fuentes universales del saber, debía surgir de nuestras necesidades. Sin desmedro de la dimensión puramente teórica, Alberdi acentuaba la dimensión práctica del saber filosófico. En estos días de vertiginosos cambios, fragmentaciones y perplejidades, se hace menester profundizar en la dimensión práctica de la filosofía. Al mismo tiempo se advierte la necesidad de una comprensión histórica que permita desentrañar las contradicciones de nuestro pasado y presente, abrir nuevas perspectivas para la interpretación de la actualidad, evaluar críticamente tradiciones culturales, iluminar las decisiones y orientar las acciones que se proyectan hacia el futuro. La publicación de ESTUDIOS de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas contribuye a la investigación seria y rigurosa sobre estas problemáticas, a su discusión y clarificación.

Esta publicación pretende, por una parte, ser un vehículo para la difusión y transferencia de la producción científica relativa a los estudios de Filosofía Práctica, Historia de las Ideas y disciplinas o problemáticas afines (estética, ética aplicada, ética social, estudios de género, estudios sobre la cultura, filosofía del derecho, filosofía moral, filosofía política, historia de las ideas latinoamericanas y del Caribe, historia de las ideas ibéricas, problemática de los derechos humanos, entre otras). Por otra parte, aspira a constituirse en un espacio de encuentro, diálogo, discusión, y análisis crítico de propuestas procedentes de todos los rincones del país, de América Latina y del mundo con la sola exigencia de la calidad científica y académica.