

ISSN: 2250-5180

Horizontes filosóficos

*Revista de Filosofía,
Humanidades y
Ciencias Sociales*

editada por

**Centro de estudios en
Filosofía de las ciencias y
Hermenéutica filosófica del Comahue**

Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue

Año 7 – N° 7 - DICIEMBRE DE 2017

DIRECTOR Y EDITOR RESPONSABLE

Carlos Emilio Gende

CONSEJO DE REDACCION

Erasmus Catrileo Salazar

Estela Ponisio

Daniela Barroso Lannutti

Gerardo Torres

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

Alejandro Salcedo Aquino: Facultad de Estudios Superiores, Acatlán, UNAM

Ambrosio Velasco Gómez: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Cristina Di Gregori: Universidad Nacional de La Plata

Dora Elvira García González: Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, TEC de Monterrey

Elizabeth Padilla: Universidad Nacional del Comahue

Giuseppe Cacciatore: Università degli Studi di Napoli

Jean Grondin: Université de Montréal

Jesús Navarro Reyes: Universidad de Sevilla

Jorge Saltor: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Jorge Velázquez Delgado: Universidad Autónoma Metropolitana de México

Leonel Toledo Marín: Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Luis Ramos Alarcón: Universidad Autónoma de la Ciudad de México

María Rosa Palazón: Universidad Nacional Autónoma de México

Mariflor Aguilar Rivero: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Mauricio Beuchot: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Raúl Alcalá Campos: Facultad de Estudios Superiores, UNAM

Víctor Rodríguez: Universidad Nacional de Córdoba

PRESENTACIÓN

Metáfora habitual en algunas escuelas filosóficas, la del horizonte se nos ocurre un buen orientador de los propósitos que asumimos los editores de una revista académica con estas características.

El horizonte, estrictamente descripto, aparece en primer lugar como limitación. Pero si revisamos la experiencia visual a que nos remite la figura, recreando el estado de cosas mentado por ella, descubrimos que si bien es un límite más allá del cual no se puede ver, a la vez acompaña la direccionalidad de la vista en su ir avanzando. La línea imaginaria que separa cielo y tierra delimita y esclarece los dos campos, por un lado, y se constituye en condición de posibilidad para el mirar, por otro. Es un más allá del cual no se puede ver, es cierto; pero esto ocurre porque si no estuviera así dado a la mirada, no resultaría un ver el otro lado, o un ver más, u otra cosa, sino más bien la imposibilidad absoluta de ver. Es posibilidad y campo desde donde la posibilidad se experimenta, a la vez que infinitud extendida de la mirada que avanza. El horizonte no tiene lugar, no es lugar en sí mismo, pero es condición de todo lugar. Así, el mundo en su totalidad queda tematizado como horizonte absoluto; hasta donde alcancen nuestras fuerzas y nuestra capacidad para extender la mirada.

Hay un matiz intencional en el plural del nombre, pues si bien estamos prevenidos de los pasteurizados intentos por disolver campos disciplinares, que todo lo homogenizan para en definitiva inhabilitarse del esfuerzo teórico, sabemos que lo filosófico no puede elaborarse en el desconocimiento de la pluralidad. De allí que nos disponemos con esta publicación a contribuir al diálogo entre las más diversas corrientes, visiones y lenguajes. Y desde esa actitud, que reconoce la especificidad de los horizontes filosóficos, disponernos también a recibir la voz de los resultados de las ciencias sociales y de los saberes humanísticos.

INDICE – número 7 – año 2017

ARTÍCULOS

Emiliano Exposto: *El problema civilización y barbarie en el pensamiento de León Rozitchner*.....pág. 5

Carlos David García Mancilla: *Trascorporalidad y metacorporalidad. Albores de una microética desde la intimidad*.....pág. 21

Marcos Govea y Marielvis Silva: *Reflexiones en torno a la negritud: lucha político-social y reivindicación identitaria*.... pág. 33

Yolanda Isabel García Juárez: *El colmo de la rosa*.....pág. 49

José Sánchez: *La imaginación en la planificación curricular: prolegómenos para una poética del currículo*.....pág. 61

ESTUDIO CRÍTICO

Erasmus Catrileo Salazar: *El mundo observado/El mundo concebido*, de Hans Radder..... pág. 71

EVENTO ACADÉMICO

VI Encuentro Internacional de Investigación en Hermenéutica:
Identidades en conflictopág. 73

Ilustración de tapa:

Mar en mi pañuelo, óleo sobre lienzo, 100 x 81 cm., de

ÁLEX ALEMANY www.alexalemany.com

(copia cedida desinteresadamente para fines académicos)

El problema civilización y barbarie en el pensamiento de León Rozitchner

Emiliano Exposto
UBA-CONICET

Resumen

La hipótesis del artículo es la siguiente: es posible leer el pensamiento de León Rozitchner como una reformulación filosófica de la fórmula sarmientina civilización y barbarie en los términos de su propio sistema categorial, esto es: terror y subjetividad. A los efectos de demostrar tal punto de partida, emprenderemos tres tareas. Primero, justificaremos la inclusión de la polémica sarmientina en el seno de la obra rozitchneriana. Luego, reconstruiremos el aparato conceptual de Rozitchner para intentar demostrar nuestra interpretación. Y por último, daremos cuenta de los lineamientos generales mediante los cuales Rozitchner concibe la resistencia política.

Palabras clave: civilización – barbarie – Rozitchner – Sarmiento – subjetividad

Summary

The hypothesis of the article is the following: it is possible to read Leon Rozitchner's thought as a philosophical reformulation of the formula sarmientina civilization and barbarism in the terms of its own categorial system, that is: terror and subjectivity. In order to demonstrate such a starting point we will undertake three tasks. First, we will justify the inclusion of the controversial sarmientina in the bosom of the rozitchneriana work. Then we will reconstruct Rozitchner's conceptual apparatus to try to demonstrate our interpretation. And finally, we will account for the general guidelines by which Rozitchner conceives of political resistance.

Keywords: civilization – barbarism – Rozitchner – Sarmiento – Subjectivity

1. Civilización y barbarie, persistencia de una polémica

La fórmula sarmientina civilización y barbarie recorre gran parte de la historia intelectual argentina. La complejidad y alcance de la misma patentizan su carácter abierto, le otorgan un estatuto problemático en el sentido filosófico del término. Es por ello que creemos posible señalar que los lenguajes políticos y filosóficos de las

diversas y heterogéneas generaciones de nuestro país se encuentran atravesados, sea de forma directa o indirecta, por el debate rubricado por Sarmiento.

La filosofía de León Rozitchner tampoco escapa a la fórmula sarmientina. Más allá de que, hasta donde llega nuestro conocimiento, el autor argentino no se ha pronunciado con detenimiento analítico y rigor sistemático en torno al problema sarmientino, la hipótesis que buscamos poner a prueba es la siguiente: Rozitchner reformula la cuestión sarmientina en los términos de su propia teoría, enfocada en dar cuenta del conflicto que se abre entre las nociones de terror y subjetividad.

Ahora bien, el marco general de tal conflicto es aquello que Rozitchner denominaba la construcción histórica de la subjetividad. Allí, la tesis rozitchneriana se basa en examinar la formación de la subjetividad a partir de la articulación histórica de los siguientes cinco ejes: a) el capitalismo como un sistema de producción de mercancías y sujetos; b) el cristianismo como condición de posibilidad subjetiva para el capitalismo, al operar una descualificación de los cuerpos en pos de la cuantificación infinita del capital; c) el racionalismo metafísico en tanto que sustracción de las potencias del cuerpo sintiente en vistas a la producción del cuerpo como fuerza de trabajo; d) el patriarcalismo comprendido como negación del origen sensual del cuerpo, y también como explotación fría de la *madre tierra* para la acumulación del capital; e) el colonialismo en las llamadas zonas periféricas del mundo.

Aquello que podríamos denominar el resultado de esos procesos históricos es aquello que León Rozitchner llamaba "terror". El cual es entendido como una forma de dominación objetiva (económica-social) y subjetiva (psíquica-afectiva) que actúa de modo radical y preferente en las democracias contemporáneas, y particularmente en la Argentina tras la última Dictadura Militar de 1976.

El terror no es más que la "nervadura que organiza y sostiene el espacio social" (Rozitchner, 2003: 35). El terror es el "modo particular de producir al hombre en la historia del occidente cristiano capitalista" (Rozitchner, 2003: 39). No es más que el rostro de la civilización; barbarie calculada y sistemática. En ese sentido Rozitchner indica: "ya sabemos que el mito originario no existe, ese pacto entre libres contratantes que los liberales inventaron como necesario para explicar cómo se pasa de la barbarie a la convivencia social igualitaria" (Rozitchner, 2015: 58).

En concordancia, Rozitchner afirma que todo sistema social, en el estricto sentido de democracia, se abre desde una guerra anterior como la instalación, aterrorizada, de un nuevo espacio donde el vencedor impone su ley al vencido: "y a ese espacio nuevo se lo llama político" (Rozitchner, 2015: 58).

El campo político, la paz democrática y su tiempo civil, es donde se extiende el terror de la guerra abierta pero por otros medios (más sutiles, claro). Se instala un juego o un desequilibrio inestable de fuerzas desiguales: “en la transacción política las fuerzas populares, pese a haber sido derrotadas pero no aniquiladas, son más fuertes en la defensiva, mientras que las de la derecha lo son en la ofensiva” (Rozitchner, 2015: 59).

Es por ello que el secreto para combatir al terror, en Rozitchner, es despertar un saber y poder del cuerpo común que ha sido velado. Pues en efecto, la corporeidad singular es índice de una resonancia común que es horadada y obturada por la civilización bárbarica occidental. Y así, el terror ostenta siempre como premisa elemental: "el poder moral y pulsional del pueblo" (Rozitchner, 2013: 29).

A este respecto, el filósofo argentino escribe:

Dónde reside el *verdadero poder*: en la sabiduría aún inconciente de nuestro propio cuerpo (...) el poder despótico, pese a su bárbara apariencia, es también un poder sutil, racional y astuto, hecho para desviar e impedir el nuestro. Aun la barbarie, en su terror inmisericorde, toca y penetra por efracción la trama compleja del cuerpo - individual y social - que fue doblegado, aterrorizado ante su fuerza. Pero esa trama viva, resistente, preexiste al ejercicio desnudo del poder que la somete, y permanece contenida: está oculta porque desconocemos nuestro propio poder que, sin embargo debemos despertar y comprender (Rozitchner, 2013: 27).

Las fuerzas del terror y las energías resistentes, cuya materia pulsional y moral Rozitchner denomina deseo común, son de signo distinto y naturaleza desigual. En la pura fuerza física, en los *fierros*, vence el terror; pero en la política, en la posibilidad de extender y organizar una potencia moral (un “modelo humano”) y otra dinámica de lo pulsional, reside lo cualitativamente diverso del contra-poder que busca oponerse. La lucha se suscita en el marco de una tregua abierta por el terror pero como un territorio en disputa.

Disputar la política en el campo del enfrentamiento directo, con la fuerza y las armas, ha sido según Rozitchner el error de las generaciones militantes de los 60’ y 70’. A grandes rasgos, el argumento rozitchneriano afirma que la violencia desnuda con que se arrasó a una parte importante de una generación durante la última dictadura militar en Argentina, verifica en su cruel crudeza el desfasaje estratégico del enfrentamiento cuantitativo y físico. Del mismo modo, el terror subyacente a la “paz” civil de la transición democrática revelan, en su nervio último de temor y pasividad de la ciudadanía contemporánea, que en aquellas décadas no se logro agitar una energía cualitativamente

diversa al terror: nacida desde una construcción de poder, trabajosa y paciente, de una contra-violencia o cultura emancipatoria que ofreciera un otro modo de ser humanos.

Por eso afirmamos que no se trata de que el terror es sólo la continuación de la política o de la guerra por otros medios, sino que, más bien, el espacio de la política es un tiempo de *tregua*: transacción presuntamente pacífica, formal y democrática con el poder aterrorizante. No hay oposición entre política y violencia, entre paz y guerra. El motor material de lo histórico es la guerra, o en términos clásicos, la batalla entre la vida y la muerte.

La democracia, tras su apariencia de “paz civil y de triunfo cívico” (Rozitchner, 2003: 202), no es más que un instante de tregua entre dos guerras: venimos de una guerra y de aparecer una resistencia prolongada por parte de los cuerpos colectivos, iremos hacia otra guerra. Ese es el nudo de la concepción rozitchneriana. Pues no existe una política sin guerra y una guerra sin política. Y he allí el error común de ciertas políticas con pretensiones emancipatorias: bien pensar y practicar la política como desconociendo su origen y destino guerrero, o bien disputar guerreramente, con un pleno *luchismo* abierto, en el terreno real de las fuerzas pero ignorando que la tregua democrática es fundamentalmente el tiempo y el espacio que, a pesar de ser concedido por el enemigo, permite organizar las potencias de lo común, bajo un signo defensivo de contra-poder, para el enfrentamiento futuro.

En última instancia, como ya cuestionaba Rozitchner en *La izquierda sin sujeto*, el obstáculo impensado de una importante porción de políticas que se elucubrarón con horizontes de lucha y emancipación en el pasado, no fue sino batallar, sentir y pensar con las categorías del enemigo: la cultura de izquierdas en Argentina, según Rozitchner, no logró desarmar el núcleo de subjetivación que las fuerzas de la civilización instalaron como su eficacia más profunda en cada cuerpo, en cada organización popular, en cada práctica “revolucionaria” fallida. He allí la derrota, o mejor dicho: ese es, para el filósofo argentino, el índice del *fracaso* político e intelectual de las generaciones de las década de 1960 y 1970.

Pero, por otra parte, Rozitchner comprende que la concepción hegemónica de la política, institucional-burguesa (transversal a lo que podríamos llamar la izquierda y la derecha) es abstracta, puesto que excluye la violencia y la guerra de la democracia y la paz. Un pensamiento materialista *afirma* y no vela la violencia ofensiva del sistema, ya que desea crear una contra-violencia defensiva que *niegue* ese mismo sistema.

Así, Rozitchner entiende muy bien que allí donde se ha leído una dicotomía en la fórmula sarmientina, esto es: *civilización o barbarie*, es necesario leer más bien una relación dialéctica o cierto vínculo de

implicancia recíproca: civilización y barbarie. La civilización ya es la barbarie, la barbarie es civilización. El sueño de la razón produce monstruos. En efecto, el terror es el mal sin pasión: es la barbarie hecha sistema.

Y es por ello que en términos rozitchnerianos la clave estriba en pensar que el terror, como dispositivo histórico, es una forma específica del despliegue civilizatorio occidental, el modo bárbarico que adopta nuestra civilización: producción de cuerpos enfermos, derrotados, expoliados. Esto es civilización, la programación de la violencia:

La muerte que aquí pensamos es una muerte peculiar, esa que se nos revela como siendo necesaria en una determinada forma histórica, en el sistema capitalista (...) Muerte es también esa detención de la vida que se manifiesta en la disolución de las propias fuerzas, en la salida impotente que nos lleva a soluciones imaginarias e individuales allí donde las causas son colectivas y sociales (...) Muerte es la amenaza y la imposibilidad de ir más allá que regula los límites de la individualidad y nos reduce al encierro, el aislamiento y la marginalidad (Rozitchner, 1998: 216)

Entonces, vemos como en Rozitchner existe una forma histórica de producción de muerte (o de amenazas de muerte cuando osamos cuestionar los núcleos que nos forman). Y eso no es más que el terror: la esencia bárbarica del sistema, su ineludible y cotidiana negación de la vida. La civilización capitalista no es tan sólo un modo de producción de mercancías, sino también de sujetos, y en última instancia, una fábrica de muerte (muertes reales y simbólicas, afectivas y pensantes). En adelante, desarrollaremos el modo específico en que Rozitchner concibe el nexo entre terror y subjetividad para comprender de forma más cabal el problema de la resistencia.

2. Terror y subjetividad en León Rozitchner

Por ello, la comprensión rozitchneriana del terror, puesto que es el dispositivo elemental de la civilización bárbarica, “no nos coloniza solamente por medio de las ideas. Nos coloniza porque simultáneamente, por su sistema productivo, organizó desde la niñez la institucionalización de nuestras cualidades afectivas y sintientes” (Rozitchner, 2003: 323).

Rozitchner en ese marco nos recuerda que en el año 72' las Fuerzas Armadas publican en Argentina el *Manual de acción psicológica* en el marco sangriento del régimen de Lanusse. El objetivo era distinguir maneras de acción sobre los sujetos, acciones entre las cuales se encontraba la realización de la muerte como la conducta más extrema pero no la más efectiva y duradera. El *Manual* diferencia tres niveles de “penetración y de ablandamiento” sobre los cuerpos históricos. Primero,

la conciencia. Segundo, lo imaginario. Y por último, lo inconsciente. En este último punto nuclear es que se deposita la eficacia política del terror. Ahora bien, allí se afirma que en caso de resistencia extendida en el tiempo “hay que acudir al terror” (Rozitchner, 2003: 175). Pero lo más importante: el terror “debe ser aplicado en épocas de democracia, es decir de política sin guerra” (Rozitchner, 2003: 177). Por tanto, el terror no aparece sólo en épocas dictatoriales, o totalitarias, o mediante guerra abierta. El ejercicio de la violencia directa sólo aparece, cuando existe organización de las fuerzas sociales, cuando los cuerpos resisten. Puesto que, mientras tanto, hay atemorizamiento general, es decir, hechura de seres pasivos por distanciamiento interior y por separación exterior.

De modo que el terror no opera, para Rozitchner, sólo de manera represiva. El terror tiene también un desarrollo subterráneo más hondo y duradero al nivel de la sensibilidad y de los afectos. El terror no radica sólo en la conciencia, sino que penetra hasta las mismas entrañas del sujeto. Ni plenamente productivo ni represivo, el terror utiliza y explota para su reproducción la dinámica imaginaria, viviente y pensante del cuerpo aterrorizado. Se trata de confeccionar determinado tipo de sujetos que son, en su estructura íntima, materias amortajadas y sufrientes, funcionales a la valorización del capital y a la acumulación libidinal-simbólica del sistema de valores dominantes.

Y es por eso que la subjetividad es el terreno afectivo, imaginario y pensante en donde el terror y la emancipación debaten. El sujeto es concebido como un *núcleo de verdad histórica*, puesto que en las tensiones constitutivas de la dimensión psíquico-pulsional se despliegan, verifican y se hacen cuerpo las dinámicas históricas objetivas.

Es por ello que la subjetividad se concibe como un nido de víboras. Allí la barbarie civilizada se enrosca bajo la forma del aterrorizamiento. La subjetividad no es más que el territorio donde el terror y el deseo emancipatorio disputan dialécticamente. Y por lo tanto, se trata de leer el cuerpo individual como revelador de una potencialidad colectiva capaz de prolongarse en el cuerpo común. La tarea estriba asimismo en descubrir y desmontar como en cada configuración de lo subjetivo, en la instalación del terror como una trampa *en y contra* nosotros mismos, se verifica la verdad histórica del sistema: la guerra subyacente a la política, la industria de muerte, de enfermedad y angustia de la civilización bárbara.

Ante tal diagnóstico, la filosofía rozitchneriana persigue revalorizar los elementos vitales del cuerpo humano que el racionalismo metafísico, el sistema capitalista, el cristianismo y el patriarcalismo devaluaron y reprimieron mediante la operación social-objetiva y psíquico-subjetiva del terror. Su lectura conjunta entre el “joven Marx”, la teoría de la guerra de Clausewitz, la fenomenología de Merleau-Ponty y los llamados “escritos sociales” de Freud, permiten que el argentino

profundice sus cifras de inteligibilidad hasta el punto de alcanzar una especie de materialismo vitalista centrado en la dimensión deseante de los cuerpos. Se trata de una filosofía que parte del plano conflictivo de las fuerzas sensitivas en función de formar una razón corporal que permita desactivar los mecanismos de negación, olvido y des-sensibilización mediante los cuales opera el dispositivo de la dominación.

El concepto de subjetividad es clave en la medida en que habilita el campo de la historicidad individual como índice esencial para el entendimiento de la historia colectiva. El autor explica que se trata del punto ciego y oscuro de todo el pensamiento occidental: "El defecto de las ideologías anteriores -y el marxismo economicista y politicista fue una de ellas- se resume en el carácter superficial de su comprensión de la subjetividad del hombre" (Rozitchner, 2003: 287).

La afectividad es la materia fundamental de la subjetividad corporal. En la obra de Rozitchner el concepto de afectos va mutando y adquiriendo diversos nombres, tales como estructura pulsional, deseo, ensoñación o potencia de vida. No obstante, siempre se trata del sentir elemental, fuente de aquello que el filósofo llama *com-pasión*, esto es: sustrato que nos abre a sentir el sufrimiento del otro como motor del propio deseo.

De forma que la tarea reside en dislocar aquellas filosofías que piensan lo social e histórico sin incluir a lo subjetivo (historicismo y/o sociologismo), al mismo tiempo que se esquivan los individualismos subjetivistas que abstraen al sujeto de lo social. Es necesario lograr, según Rozitchner, que los cuerpos atomizados por el terror sean "conglomerados por medio de una experiencia colectiva pujante, donde se actualicen sus propias fuerzas reprimidas" (Rozitchner 2003: 96). Porque más allá de la aniquilación de lo humano en el hombre mismo, lo reprimido insiste, sostiene el pensador argentino; las pasiones resistentes siguen elaborándose sorda y silenciosamente en cada sujeto, aunque todavía lo ignoremos, o creamos que hemos sido vencidos de una vez por todas (Rozitchner, 2003: 312).

Con la impronta freudiana de la concepción de lo reprimido, Rozitchner intenta pensar la subjetividad singular y las energías colectivas en tanto que fuerzas hidráulicas, cuyas potencias pueden ser doblegadas momentáneamente por la formación histórica, pero jamás son eliminadas. La resistencia, sus ganas y pasiones, se conciben bajo la estela del *retorno de lo reprimido* (Rozitchner, 2003: 317). En consecuencia, es preciso analizar teóricamente y modificar prácticamente esa desintegración abierta en el seno del común para lograr reintegrar al sujeto escindido por el desarrollo histórico: "deshacer las trampas que la burguesía incluyó en nosotros como su eficacia más profunda (...) devolverle al sujeto lo que el sistema le sustrajo (Rozitchner 1972: 21).

Al mismo tiempo, con esa fórmula de la subjetividad individual y general como potencia moral o fuerza de naturaleza cualitativamente diferente, que Rozitchner retoma de Clausewitz, el autor procura abrir un campo de inteligibilidad según el cual se trata de ver en el común un sentido ético, una cultura que, en su misma matriz íntima aunque velada por el terror, insiste y persiste en la afirmación de la vida como negación de la muerte sistemática. Así, la tarea no es sino crear otra forma de ser humanos, diferentes relaciones sociales-libidinales.

En ese horizonte, se trata de interrogar filosófica y políticamente la génesis arcaica de nuestros deseos fundamentales en pos de extendernos en lo común para potenciarnos con los otros. Y es en ese sentido que Rozitchner argumenta que existen dos modelos de humanos o formas de tramitar todo sentir: o bien hacemos del padecimiento de los otros la materialidad del propio deseo (com-pasión), o bien expulsamos al otro al campo abierto y solitario de la muerte cotidiana (indiferencia).

Y esa sentimentalidad básica de la subjetividad sólo es analizable según el autor si pensamos que: “La historia objetiva de los procesos productivos es incomprensible si no incluimos en ellos la historicidad del sujeto que, *desde la infancia*, también es producido por la producción social” (Rozitchner, 1972: 28; énfasis añadido).

A partir de allí, entonces, hay que pensar el carácter dialéctico y conflictivo del sujeto, puesto que es el núcleo de verdad en la eficacia política. Rozitchner profundiza en la intención de eludir esa perspectiva *individualista* en donde las categorías de la subjetividad se distancian de lo histórico, “psicología sin guerra y sin terror, sin dominantes ni dominados, sin lucha de clases en la subjetividad de cada sujeto” (Rozitchner 1996: 101). Para Rozitchner no hay un espacio incontaminado para la interioridad personal, del mismo modo en que no existe una mera inscripción del sujeto en lo simbólico o una imposición de la ley exterior. Más bien asistimos a una configuración de la subjetividad que no se da sino a través de contradicciones entre las fuerzas libidinales y sociales, por medio de luchas políticas-afectivas que nos marcan el cuerpo (Rozitchner, 2011: 32).

El terror se cicatriza en los cuerpos hasta formar una subjetividad estratificada, normalizada y enfriada por una distancia interior (división desde y contra el sujeto) y una distancia exterior (separación del mundo y de los otros).

La fundación de cada sujeto es un momento de batalla en un terreno de fuerzas carnales en pugna y contradicción. Asistimos a un proceso en el cual hay “vencedores y vencidos”, pero que se desarrolla mediante “enfrentamientos a muerte” (Rozitchner, 1972: 87). Por eso, el terror nunca alcanza a totalizar el campo social, ya que el cuerpo sintiente empuja como aquel “todo desbordante de vida” que desafía, con insistencia, a la muerte (Rozitchner, 2003: 378).

Es esencial entender que esta manera rozitchneriana de pensar la subjetividad habilita una nueva comprensión de la polémica sarmientina, reformulada ya no como dos polos históricos escindidos/enfrentados en *exterioridad*, sino como *interiorizadas en el sujeto*, como dinámicas afectivas-simbólicas-sociales inyectadas en el cuerpo:

Desde el comienzo mismo la Razón pura estuvo ligada a la muerte, y nos la daban con la razón de la Iglesia o con la del Estado o del Ejército o de la Metafísica, como ahora lo hacen con la razón de la Economía. Los poderosos, los dueños de dar la muerte, que son los del Capital y de la tierra, la inscriben siempre en un sistema real y contundente: el que ellos organizan y defienden para seguir siendo. Quieren la vida sólo para sí, pobre vida es cierto, y que lo demás perezca (Rozitchner, 2013: 336).

Y así pues, si osamos trazar una suerte de genealogía en torno al concepto de barbarie o bárbaro, recordamos que este refiere a la alteridad radical, al *extranjero* en el mundo antiguo. En ese sentido, Rozitchner comprende que el terror es lo *extraño* dentro y contra nosotros mismos. Es lo barbárico hecho cuerpo, al mismo tiempo que es la civilización transmutada en carne viviente. Por eso, en la primera parte de *Freud y los límites del individualismo burgués*, titulada “La distancia interior”, León retoma el planteo freudiano de cómo *lo más lejano* al sujeto lo condiciona dentro de sí mismo. Y entonces, la cuestión es que existen dos dominios extranjeros que conforman al sujeto y lo dominan: uno interno (los propios deseos negados y reprimidos) y otro externo (la realidad del terror y su historia). De modo que el proyecto del texto es la intención de entender: “la estructura dialéctica en el interior de la propia subjetividad como una distancia histórica abierta por la cultura capitalista en el seno del sujeto” (Rozitchner 1972: 32).

La segunda parte del libro trata sobre “La distancia exterior”, y gira en torno a *El malestar en la cultura*. La tesis básica es que el capitalismo produce la negación de la propia agresión, que luego se vuelve contra uno mismo, en beneficio del sistema. Es interesante observar que no se trata de un esquema que mienta dos ámbitos estancos (lo interior vs. lo exterior) en el cual uno de los dos (el exterior) opera procedimientos de represión-agresión violenta en exterioridad al otro orden (el interno). Al contrario, la represión es asimismo auto-represión, atemorizamiento desde bien adentro, puesto que el terror penetra por efracción. La civilización y la barbarie se introyectan.

Más allá de su potencia destructiva, de sus amenaza de muertes y de angustias, o mejor dicho, por motivo de tal dinámica desintegradora, el terror encubre un poder que los cuerpos vivientes y sufrientes han de

despertar en sí mismos para decidir sus destinos. Así, desde su primer trabajo en torno a la comunalidad afectiva en la línea de la fenomenología de Max Scheler, como en sus análisis en torno a las masas según el psicoanálisis histórico-social de Freud, Rozitchner sostiene que el terror tan sólo es pensable bajo la expropiación del poder común de los cuerpos sociales y mediante su desintegración como esferas cerradas e individualizadas.

La interiorización del terror histórico en el sujeto es directamente proporcional a la disolución del poder colectivo en la dispersión individualista y a la expropiación de la fuerza colectiva verificada en la cooperación común de la producción del Capital (Rozitchner, 1998: 173-180).

El terror es un proceso relacional civilizatorio que se produce después de haber desatado todas las articulaciones sociales anteriores (vididas como reales o en tanto posibles): la relación con la comunidad, con la naturaleza, con la tierra, con los medios de consumo, con la materia prima y con los instrumentos de trabajo se espectralizan.

Pero el cuerpo colectivo porta cierto sentido sintiente y pensante de naturaleza diferente. Allí reside todo poder. Lo colectivo es un conjunto, según León Rozitchner, de humanos en donde cada uno es el lugar en que se elabora, se construye, por su actividad, el sentido de la historia. Allí se sufre, y allí se resiste, al terror.

3. Terror, subjetividad y resistencia

Según lo desarrollado, observamos que es claro que el problema filosófico rozitchneriano comporta un carácter eminentemente político: “¿cómo se forma un militante político?” (Sztulwark, 2015). La cuestión supone interrogarse por las condiciones subjetivas que habilitarían una acción y un pensamiento político emancipatorio. La cuestión es cómo generar, colectivamente, las condiciones de posibilidad de una resistencia al terror.

El sujeto, cada hombre singular enlazado con otros, es el lugar humano donde el sentido material del mundo histórico se torna efectivo, y por eso mismo, verificable y sensible. Incluso, insoportable. La pregunta rozitchneriana clave es ¿cómo producir, nosotros, lo contrario que el sistema del terror, con todo su mecanismo productor de hombres, produce?

El ensoñamiento es la base de un sentido de coherencia material que permite que el “cuerpo puede volver a desplegarse y enlazarse con otros cuerpos” (Rozitchner, 2011: 43).

El pensamiento filosófico-político de Rozitchner reside en afirmar que no existe psicología individual que no sea, desde un principio y radicalmente, psicología social. Por tanto, el autor sostiene

que no existe resistencia singular sin resistencia colectiva, o que la “cura” personal y la “cura” social son parte de un mismo proceso inmanente y permanente. Esto es así porque el sujeto no es sino un absoluto-relativo: absoluto en su irreductible singularidad y relativo a los otros.

Al mismo tiempo en que piensa en la fabricación del sujeto por los dispositivos teológicos-políticos dominantes y en la producción del hombre por el hombre, León Rozitchner señala que la cuestión no es otra que elaborar una política transformadora desde el lugar de nuestra propia subjetividad.

La tarea consiste en tornar en materia de política a la organización de la propia subjetividad. Y esto más allá de que el terror rompa los lazos sociales y los vínculos afectivos de toda comunidad histórica determinada. Las consecuencias del terror, aun en la paz y en los tiempos de la política, buscan actuar sobre los sujetos sociales para disolverlos en los tejidos más primarios. Las huellas del terror intentan ser indelebles, pues persiguen modelar a los sujetos hasta aniquilar/diluir sus ganas de la resistencia. Pero, al igual que en la *superficie* de cada corporalidad es posible descubrir al desnudo el fundamento sanguinario de nuestras sociedades; en el cuerpo *de profundis* se agita algo, unas ganas diferentes, persistentes: un resto, un excedente.

El terror paradójicamente *parece* presentar como la fibra última de todo campo social. Sin embargo, el terror, aún en su contundencia, encubre, vela un contra-poder más profundo y material que “los pueblos deben despertar en sí mismos para vencer” (Rozitchner, 2013: 25). Se trata de descubrir dentro de uno mismo y en lazo con otros, una fuerza más radical que ningún terror pudiera doblegar hasta su extinción. Escribe el filósofo: “poder de las fuerzas del pueblo que fueron, son y será, el fundamento del poder, pese a que la astucia y el miedo a la muerte logren por un prologado momento refrenarlas (Rozitchner, 2013: 26).

El nombre para esa potencia, como dijimos, adopta diferentes nominaciones en la obra rozitchneriana: deseo común, ensoñación, etc. Pero siempre ese saber y ese poder del cuerpo se patentizan en el cuerpo individual cuando nos amplificamos y superamos la cerrazón sensible que el enemigo histórico nos impuso al separarnos de los demás. El terror le teme a una sola cosa: no un mero enlace de ideas o de carnes dispersas, sino a la cooperación entre cuerpos que sienten y piensan contra la sujeción.

Y por eso ese poder de lo común se va elaborando sorda y silenciosamente en unas vidas que aún no sabe cuanto pueden: *lo saben pero no lo sienten, lo sienten pero no lo saben*. Y nuestra tarea política es deconstruirnos hasta viabilizar esa fuerza nueva, que despunta desde la corporeidad más íntima cuando penetramos, desmigajamos en cada uno

la forma civilizatoria-barbárica que el terror *trató* de instalar por siempre.

El problema político tiene como suelo cuerpos vaciados y abstractos, que portan afectos conformados por unos “movimientos de disolución, de dispersión, de atomización y de anonadamiento del poder real de los sujetos” (Rozitchner, 2003: 205).

Uno de los mecanismos claves de la dominación no es otro que la obstrucción de esa tensión entre lo absoluto y lo relativo, donde el terror persigue los siguientes objetivos: a) desintegrar el lugar y tiempo en donde el sujeto se siente como absoluto, reduciéndolo a mera materialidad biológica-natural; b) dividir a los sujetos para hacer de cada uno de nosotros un ser absoluto-Absoluto, una suerte de *mónada cerrada* que no se reconoce como relativa a los otros y al mundo; c) anestesiar a los sujetos hasta tornarlos relativo-relativos, aterrarnos para que nos sintamos como seres entregados “a la historia y al poder que ejercen sobre nosotros” (Rozitchner 2003: 316).

En consecuencia, el terror se inmanentiza en la economía; también se impregna en el sujeto sufriente; se “real-iza” en la trascendencia alucinada de toda religión; se torna eficaz en la piel de una comunidad vencida, en tregua: insensible para afirmar lo propio, indolente ante el sufrimiento de los otros.

El poder no está donde el terror lo sitúa: el terror ofrece una imagen invertida del poder y exteriorizada de los cuerpos colectivos. Con sus dinámicas civilizatorias, la barbarie del terror no puede evitar que una fuerza común subsista: podrán reprimir el poder social, pero no lograrán hacer desaparecer su preexistencia.

Es por eso que Rozitchner señala que el cuerpo es portador de una *riqueza* que es desarrollada en la inmanencia del mismo proceso social de producción, pero que sólo en las condiciones capitalistas deviene en el sentido limitado de la riqueza como un “cúmulo de mercancías”. El cuerpo individual revela cierta riqueza que es capaz de amplificarse, allí reside la resonancia del poder común que buscamos vehicular.

La potencia de la subjetividad asimismo queda como una “parte maldita” o “memoria indeleble” (Rozitchner, 2011: 39). Afectividad restante y excedente que para el autor empuja como una premisa existencial de resistencia y emancipación.

Rozitchner nos insta a desolvidar lo que olvidamos: ¿dónde reside el verdadero poder? En la reconquista de aquello que nos expropiaron, en el cuerpo singular como revelador de una potencia colectiva capaz de amplificarse, y aunque latente, según los momentos de un proceso, se potencia o se inhibe, pero no se elimina, no se extirpa.

Y es por ello que “nadie sabe cuánto puede un cuerpo”, dice el autor retomando aquella célebre frase de Spinoza. Si bien la subjetividad

dominante está hecha según la sustracción de los índices vitales, estos últimos no desaparecen nunca puesto que, afirma el filósofo, permanecen para siempre inscriptos como una “huella indeleble” en la memoria viviente de los sujetos (Rozitchner, 2011: 20). He aquí lo que podríamos llamar una *política de la memoria* corporal en Rozitchner.

Asimismo, para Rozitchner al igual que lo ensoñado se da como un resto imborrable que aún alienta a la memoria viviente del sujeto, también se patentiza como un exceso en el presente, dando lugar a una forma de resistencia complementaria a la mencionada más arriba que podríamos denominar *política del exceso*. Y en consonancia, el filósofo escribe:

En la infancia del niño todo hijo vive con la madre mientras ella lo amamanta y lo arrulla, donde le da todo al hijo sin pedir nada a cambio, sin equivalente, por amor al arte, sólo por el gusto amoroso de colmarlo en el acto en que al darse ella misma se colma, *potlatch* donde se usufructúa toda la riqueza y se la gasta en el placer compartido sin calcular nada - incluida la ‘parte maldita’, *ese excedente suntuoso que el Capital no tolera* (Rozitchner, 2011: 20; énfasis añadido).

Así, la materialidad afectiva de la subjetividad es el principio, tan íntimo como colectivo, siempre en disputa, para la creación política de un sentido emancipatorio. Más allá de la represión y funcionalización del sujeto por el terror, Rozitchner entiende que siempre se presenta una cifra de desfasaje, una fuerza de inadecuación. Esto es así porque el cuerpo es afirmación, positividad incondicional: la subjetividad está formada por una rebosante sensualidad imposible de calcular utilitariamente hasta la disolución. En esa potencia restante y en ese exceso radica esa riqueza de los cuerpos que, más allá de la limitación fetichista de la riqueza capitalista, puede prolongarse en lo común con una energía cualitativamente pujante ante el terror.

Hay sólo un territorio de la disputa, el mismo lugar y tiempo en donde acontece la valorización del capital y la des-valorización de las vidas.

4. Conclusión: la resistencia entre la política de la memoria y la política del exceso.

El crimen nunca es perfecto; el terror no vence del todo.

Podríamos argumentar que entre la positividad productiva del poder aterrador y la represión se abre una grieta; en ese *entre* trabaja la resistencia radical. Se trata de una operación doble: negativa con respecto a aquello que el terror histórico ha hecho de nosotros, pero

fundamentalmente es una afirmación absoluta de lo irreductible de toda vida.

Pero para entender mejor la eficacia política de las nociones de memoria/resto y de excesos hay que ver cómo el lado represivo del terror no se ejerce sobre meras ideas solipsistas, “sucios secretitos” o deseos privados. Al contrario, el terror penetra en los cuerpos al neutralizar algo que lo precede y que incluso lo subsiste: “si el terror reprime debe hacerlo sobre algo anterior a su ejercicio [...] Lo reprimido no son ideas: son relaciones sociales que antes fueron vividas como reales o posibles” (Rozitchner, 2003: 305). Lo reprimido son relaciones afectivas y sociales a partir de las cuales el terror despliega, desde y contra eso reprimido, un campo histórico que se basa en devaluar, usufructuar y funcionalizar esos mismos vínculos para negarlos en las tramas de vida.

Entonces observamos cómo aquello que el autor llama poder del cuerpo común (moral y pulsión del pueblo), o bien es desplazado y usufructuado por el terror para utilizar y economizar la economía libidinal del sujeto en pos de formular un nexo común en que se inmovilice a los cuerpos; o bien es restituido y reintegrado por un poder de resistencia que dispute y viabilice ese resto que reside en la memoria y que asimismo se produce como exceso en todo sistema social.

La potencia de la subjetividad “es un pasado de imposible retorno” (Rozitchner, 2011: 31). No se trata de volver al imposible sitio in-contaminado de una subjetividad pre-social tal como se supone que alguna vez pudo haber sido vivido. No es un retorno a un paraíso perdido (como estadio pre-político en el que habría una naturaleza incorrupta). Y tampoco es la postulación utópica de una tierra prometida.

El problema político siempre acontece en la urgencia del aquí y ahora. Y por ello Rozitchner indica que esa sensualidad singular y común “refulge en toda presencia plena de sentido”, puesto que se encuentra “negada pero siempre viva, y sin embargo insiste [...] lo reprimido en cada sujeto sigue obrando en la obscuridad en la que se lo ha relegado, aunque trabaje en silencio” (Rozitchner, 2011: 30). Así, cada materia relacional de la subjetividad es el sitio de donde partir para habilitar otra potencia colectiva-personal que León Rozitchner llama contrapoder, contra-violencia popular o creación común de un “deseo verdadero” (Rozitchner, 2011: 28)

En esa fuerza común residen los resortes de la resistencia ante el terror; allí se cuece la re-formulación rozitchneriana del problema sarmientino. La política incluso es una disputa por ese resto y esos excedentes, en el propio terreno de cierto “exceso de vida que desafía a la muerte” (Rozitchner, 2011: 29). Rozitchner escribe:

Quienes desdeñaron el milagro tuvieron que descubrir dentro de sí mismos una fuerza más profunda y poderosa que ningún terror pudiera, a la larga, doblegar. Poder de las fuerzas del pueblo que fueron, son y serán, el fundamento de todo poder, pese a que la astucia y que el miedo a la muerte logren por un prolongado momento refrenarlas. Aunque excluido, relegado y empobrecido, fue desde su retiro solitario donde lo colectivo del poder del pueblo llegó a ser pensado y reafirmado (Rozitchner, 2013: 22).

Y por eso, en conclusión, decimos que es posible leer el pensamiento de León Rozitchner como: (a) una reformulación de la polémica sarmientina civilización y barbarie, pero a partir de sus propios conceptos de terror y subjetividad; (b) una filosofía centrada en el plano de la subjetividad individual y colectiva en función de pensar las posibilidades políticas de la resistencia común; y (c) un planteamiento de dos formas de resistencia política que hemos denominado política de la memoria y política del exceso.

Bibliografía

- ROZITCHNER, L. (2015) *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- ___ (2013) *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconciente y la política*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- ___ (2011) *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- ___ (2003) *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Norma Editores.
- ___ (1996) *Las desventuras del sujeto político (ensayos y errores)*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- ___ (1998) *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Losada.
- ___ (1972) *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- SZTULWARK, D. y SUCKSDORF, C. (2013) "Prólogo", en *León Rozitchner: Obras completas*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- SZTULWARK, D. (2015) "El materialismo ensoñado y la crítica política", en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Trascorporalidad y metacorporalidad. Albores de una microética desde la intimidad.

Carlos David García Mancilla
Universidad Autónoma Metropolitana
México

Resumen

Los neologismos trascorporalidad y metacorporalidad se usan para señalar respectivamente a los objetos o personas con lo que hay una relación emotivamente cargada o de los cuales se obtiene goce. El asimilarles al cuerpo tiene su origen en varias de las filosofías de la modernidad además de evocar la intimidad de esas relaciones. La una se la considera como una relación en la que la suerte del otro es de importancia y es similar a aquello que se entiende por empatía, mientras que la otra es una manera de interpretar a la utilidad. Ninguno de ambos es éticamente irrelevante y, de hecho, cierta noción del mal se extrae de la segunda mientras de la primera un principio íntimo de la compasión.

Palabras clave: corporalidad – intimidad – utilidad – maldad – goce

Summary

The words Transcorporality and Metacorporality are used to indicate the objects or persons with whom there is an emotionally relevant relation the former or from whom there is gain of pleasure or joy. The consideration of these two forms of relations through the body is due to the theory of corporality from several modern philosophies as well as the intimacy that these relations suppose. The former is a relation in which the fate of the other is personally important and is similar to the concept of empathy. The second is a specific interpretation of utility. None of these relations is ethically irrelevant. From the second is concluded one possible concept of evil, while from the first one a principle of compassion.

Keywords: corporality – intimacy – utility – evil – joy

En la película “Mar Adentro”, Javier Bardem en el personaje de Ramón lanza una provocadora frase para justificar su deseo de morir; el traslado de un lugar a otro, la simple osadía de tocar la mano de su interlocutora a unos centímetros de distancia es para él “un viaje imposible, una quimera”. El tetrapléjico no considera su vida digna de ser vivida porque el espacio es demasiado grande y su cuerpo muy pequeño; porque aquel cuerpo sin enfermedad ni pesados dolores pero

virtualmente imposibilitado de movimiento le cierra el espectro casi entero del espacio del goce. Aquel cuerpo que permite seguir respirando, ingiriendo, excretando y reflexionando, esa biología básica funcionando, así como esa luz de la razón con las ventanas abiertas y claras no son, o no parecen solamente ser la corporalidad. Todo lo corporal es mensaje de salida, herramienta de acción, de modificación, trabajo, goce; sin ello, o con la mínima dote de cuerpo, hay indignidad y es preferible la muerte.

Esta mínima corporalidad es similar a lo que Foucault llama el lugar absoluto. Mi cuerpo es el espacio inescapable, “es el lugar al que estoy condenado sin recurso”. Y acaso por eso, piensa Foucault, la utopía primera –aquella de la vida después de la muerte- haya sido concebida tantas veces allende ese lugar específico y absoluto, y más como un lugar sin cuerpo. Aún con la habilidad del movimiento, del traslado incluso tan lejos como se ha podido llegar, este rostro y estas manos, este espacio absoluto que se habita acompaña invariablemente al viajero. Sin embargo, poco después en ese breve texto Foucault enmienda lo absoluto de tal espacio. Hay mucho en el cuerpo que trasciende su breve lugar; el cuerpo nunca está aquí, o no solamente: arreglos, adornos o vestimentas, todo lo que se añade a la sola carne, abre espacios distintos. Incluso la desnudez, que ni siquiera en un cadáver es sólo carne, inaugura un espacio que la resguarda con cierta sacralidad.

Pero hay mucho más que sólo espacios creados o reinterpretados a través de la simbología de la que se llenan los cuerpos. Las vestimentas no solamente recrean espacios con significados específicos, sino que también materializan deseos o aversiones. ¿No le da acaso peso y extensión la vestimenta al pudor, a la vergüenza, al desagrado por el frío o al anhelo de belleza? Y más allá del adorno o la ropa y en el solo cuerpo desnudo, ¿no pueden interpretarse cada una de sus partes como un deseo que señala siempre hacia algo más que la parte o el cuerpo entero mismos? Schopenhauer lo propone tajantemente: el cuerpo es deseo, aunque sea un deseo que se ignore en cuanto tal. Su forma obedece al cumplimiento de su anhelo; y su actividad, consciente o no, tiene derrotero en lo deseado.

Metacorporalidad

Por supuesto, la filosofía de Schopenhauer pone en el fondo una fuerza universal, un deseo sin más y ciego que se manifiesta materializado en deseos más pequeños y específicos que el anhelo sin más de la Voluntad. Hambre y miedo, v.g., se materializan en garras y estómago, o ágiles miembros para huir de aquella hambre. De esta manera, toda otra materia toma la forma de un deseo. Mas sin entrar en la complicación que esta tal vez excesiva metafísica supondría en la naturaleza en general, no puede en el ámbito humano ser sin más

falseada. Siglos antes de este filósofo alemán, Spinoza proponían una continuidad similar con objetos que ni siquiera suelen llamarse propiamente cuerpo. La herramienta es una ampliación de las posibilidades de los brazos, de la fuerza visual de los ojos o de la resistencia de los puños. Casi todo aquello que lleva el predicado de la utilidad es un cuerpo ensanchado, agrandado como en las utopías. Cuerpos inmensos que, como Zeus, pueden levantar montañas en su lucha contra Tifón. El pequeño y mínimo cuerpo nada puede contra las montañas, no así sucede si se encuentra dotado de la herramienta necesaria como el explosivo y el montacargas. Son aquellos y muchos otros el cumplimiento de la utopía del cuerpo potente, del anhelo de fuerza y de dominio, de transformación y disposición de las montañas y los mares para hacer de ellos lo que plazca; o tanto como el cuerpo agigantado de la técnica lo permita. No hace falta apelar ni aceptar la alta y oscura Voluntad de la filosofía de Schopenhauer para encontrar algo de certeza fuera de los excesos de su panvoluntarismo. El cuerpo se agranda en el útil porque el deseo humano es inmenso y agrandado a su vez tanto como el cuerpo dotado por la técnica le permita.

También lo proponía Spinoza: si “varios individuos cooperan en una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un efecto, los considero a todos ellos, en ese respecto, como una sola cosa singular”. Tal “respecto” al que se refiere es a la acción, pues en su filosofía los seres se diferencian por la actividad y pasividad, por la “fuerza viva” o conatus que expresan. Si su fuerza es propia y al unísono con el cuerpo, y su realización es activa, se es digno y feliz; de otro modo, si el hacer es para otro como el esclavo al amo, se es pasivo y se sufre, el cuerpo mismo se difumina como parte de la máquina que hace el trabajo del otro, se es entonces triste, esclavizado, parte del trabajo enajenado. Tristeza y felicidad, una nomenclatura quizás demasiado pedestre del cromatismo emotivo, pero que sólo quiere dar a entender en Spinoza la propiedad y la impropiedad, el cuerpo sano y activo o su contrario. Un cuerpo que se da arrebatado por otro no sólo desaparece en tanto que singularidad, sino que sigue ahí en estado deplorable, se encuentra descompuesto respecto de sí mismo pero eficiente para otro. Si se piensa que la maldad dentro de la filosofía de Spinoza es mera negatividad, que es el vacío detrás de lo que no ha tocado el orden y la expresividad de Dios y, en suma, acaso una nadería por el determinismo infranqueable que puede interpretarse en su filosofía, se tendrá que tomar en cuenta a la emotividad que lleva a la acción antes que a la racional decisión. El mal es la pasividad, un cuerpo –y un alma- que son hechos hacer, cuya fuerza –que es su ser- les ha sido arrebatada.

El cuerpo que se apropia de otros, que les vuelve herramienta, goza de su fuerza; es una característica del goce incluso en el pensamiento de Lacan; el goce es a partir del otro y en su perjuicio. Y

como lo dice Schopenhauer, de lo que se goza es siempre de la materia, lo que se encuentra siempre como fin del deseo de goce es obtener más materia, más cuerpo. A ello le llamo aquí metacorporalidad. El goce es también aquí el uso intransferible, la disposición del otro o de lo otro como si fuese yo mismo; como si fuese mi propio cuerpo el que actuase y transformase. Ramón, el tetrapléjico, por su cuerpo entero inmóvil e insensible, no puede hacer uso de casi nada, no goza nada o casi nada. No sorprende su decisión suicida.

La concepción del mal más frecuente en la modernidad y el romanticismo parte de la premisa de la metacorporalidad. Los límites de la comprensión y, sobre todo, del placer y del dolor se encuentran en la propia piel. Como decía Kundera, las ideas las tomamos en préstamo o las robamos, pero si alguien me pisa el pie, el dolor sólo lo siento yo. O como lo hace Schopenhauer, sólo a mi cuerpo lo conozco inmediatamente, a los otros -cuerpos- los conozco a la mitad y limitadamente. Es otro sentido del lugar absoluto para el cuerpo. Éste se trasciende, agiganta las extremidades para lograr más goce. Pero el tal goce es intransferible; no se puede gozar en el lugar del otro. Antes bien se le arrebató. Y como en aquel, en el dolor, como dice Ocaña, pareciera que estamos radicalmente solos y en encierro. La barrera de la piel se vuelve gruesa como concreto en el dolor, sobre todo si es intenso. Nadie lo vive más que yo. El cuerpo se puede así entender más como aquello con que se sufre o goza que como órganos y huesos. Y en esta manera de interpretarle, entre el cuerpo y lo que de él se goza pero que le trasciende -la metacorporalidad-, hay una diferencia sólo de grado. También lo que se disfruta y lo que se padece son íntimos, propios, intransferibles. Consideremos a aquel gran y cruentísimo esclavista que fue Leopoldo II habitando en su palacio en el centro de Europa y su lejana e inmensa riqueza escondida en las profundidades del Congo. La distancia de un lugar a otro es inmensa, pero ese espacio se difumina o pierde importancia desde el momento en que Leopoldo, el primer magnate de la historia, gozó incluso de beatificaciones con trabajo no solamente de esclavos sino producto de tortura y de terror. Un redentor esclavista; no fue en eso, sin embargo, el primero. Ciertamente el poder y la riqueza son tan íntimos como el dolor y el miedo que frecuentemente causan.

Este encierro volitivo, que trasciende materia pero no deseos, evoca en los modernos al solipsismo moral; al esclavista universal como figura paradigmática del mal. Y hacer hoy esa misma evocación no debería parecer un exceso, a pesar de que el mal es mucho más -o mucho menos - que una gran voluntad devoradora. Los más grandes males -el siglo pasado nos lo ha enseñado- no tienen como causa al más grande egoísmo de uno o algunos. Sin embargo, ese inmenso dolor que parece no haber sido causa de goce alguno no oscurece -o no debería de hacerlo-

al mal de aquel que hace que millares de extremidades actúen para su íntimo goce. En efecto, un cuerpo que en todos lados tienen brazos y mentes a su servicio no necesariamente es ocasión de dolor o muerte, pero la importancia moral del gran ladrón del goce no se puede desdeñar, menos aún en los albores de este siglo.

Rousseau señala una ya clásica diferencia entre el amor de sí y el amor propio que vale la pena tomar parcialmente en cuenta. El egoísta del primer género que busca el bien para sí, no es un gran usurpador ni acaparador de materia, apenas y daña en su no querer dar a los demás procurando para sí. Una figura moderna parecida del egoísta podría proponerse como los señores Thenardier de Los Miserables, que de los cercanos, los pocos que estaban a sus alrededores, particularmente a la pequeña Cosette, la mantenían en una pequeña esclavitud laboral infantil, con ropas viejas y alimento escaso. Es una escena dramática y triste, pero no es aún la figura de la gran tragedia, la de millones en dolor por causa del goce de uno. El gran esclavista, en contraste, crea la fantasía incluso para sí mismo de que su goce personal vale por todos. Aquí, v.g., es el duque de Buckingham, de Los Tres Mosqueteros, una figura más adecuada. Ni siquiera se trataba de riquezas o territorio para una nación en desprecio de otra; el conde llevaría todo su ejército a la guerra con Francia sólo para poder ganar su derecho sobre la reina de la que estaba enamorado. Aquel noble tan innoble dispone de toda la potencia de una nación para saciar un goce que no puede ser más personal e íntimo.

Sin embargo, la metacorporalidad sigue adoleciendo o hereda las características fundamentales del cuerpo mínimo. Y es que se pueden tener manos y ojos en todo el mundo como si fueran casi los propios, pero no así la sumatoria del goce de los millones de otros cuerpos. En una entrevista hecha a Nick Hanauer, -empresario norteamericano que domina el mercado de las almohadas- comenta aquel que sus ingresos nunca son menores a treinta y cinco millones de dólares; “una obscena cantidad de dinero”, dice. “Tengo el auto más caro que hay, pero sólo es uno” y lo mismo con las demás cosas que posee. Esta entrevista tenía como objetivo mostrar cómo la clase media es el verdadero motor de la economía, pues los demasiado ricos nunca gastan todo lo que ganan, y los demasiado pobres poco evidentemente consumen. Lo que pasa desapercibido al magnate y al economista Reich es que el goce de esa “obscenidad” no la goza nadie. O, como dice Žižek al hablar de la interpasividad, la damos para que la goce alguien más. “Veo menos cine desde que tengo videocasetera”, dice el filósofo Esloveno, es como si aquel aparato “gozase del cine por mí”. Y es de importancia tanto este ejemplo como la idea de interpasividad, pues el goce no se puede delegar, sino más bien lo contrario –es decir, quitar-. En el caso del empresario de las almohadas y de todo otro gran millonario, la riqueza

no es un goce presente, los bancos lo gozan por ellos. Y en ellos, ni siquiera son los banqueros los llenos de goce, sino el abstracto capital financiero. Se hace como que se goza de lo que está en los bancos, pero es un goce, una sumatoria de cuerpos y disfrute robados, que nadie realmente goza.

Es también ilustrativo el caso del exgobernador de Tabasco Andrés Granier que, con dinero propio o no, tuvo a bien volverse poseedor de quinientos pares de zapatos. Evidentemente la sensación de lujo y galanura, de gusto perverso o cualquier tipo de goce que se pueda interpretar de la posesión de esa cantidad de zapatos, no la tiene quinientas veces más que cualquiera otro al calzar un solo par; se goza de uno a la vez. Es quizás un goce pedestre y nimio aquel del gobernador, y aun así no es medio millar de veces más intenso multiplicando los objetos. El millonario no goza a la vez de sus veinte casas ni el sultán a la vez de sus cincuenta concubinas. En efecto, la materialidad o los otros puestos al servicio propio se pueden multiplicar; mi cuerpo puede ser y estar prolongado por millones de otros cuerpos, pero sólo uno a la vez. Esta finitud no es por mor de la materia, que mucha de ella se puede poseer, sino por el goce mismo, por el encierro fundamental del metacuerpo.

Transcorporalidad

Desde el mismo Descartes, la unión entre el alma y el cuerpo, la discontinuidad entre la materia y todo aquello que en nosotros no es materia -“el hombre real”, le llama Hamelin-, ocurre en las pasiones del alma. No nos encontramos, dice el pensador francés, como un capitán en su navío sino que lo que pasa al cuerpo también lo padece el alma. Y aunque Cartesio en un momento resuelve materialmente el asunto y postula a la famosa glándula pineal, una lectura distinta desde el propio Descartes invita a pensar que esta unión se da en lo que a ambos compete: justamente en las pasiones del alma. De ahí que Pavesi diga que, tomando como criterio estas pasiones, el alma se encuentra unida, de cierta forma, a todos los entes y no solamente a mis manos y, en suma, a mi cuerpo. Desde esta otra no muy desemejante perspectiva, de nuevo los límites propios del cuerpo se empiezan a difuminar. Sin embargo, en este caso la trascendencia del solo cuerpo es en dirección contraria y tiene al dolor, y no al goce, como protagonista.

Cuando se emplea la imagen del hogar para referirse al cuerpo y en su interior el lugar del alma, parece olvidarse en tal imagen que al cuerpo no se le abandona como se podría hacerlo con una casa. Pero la imagen es más precisa de lo que parece. Al referirnos a una parte de nuestro cuerpo, le tildamos como algo de nuestra propiedad; no así sucede cuando esa misma parte del cuerpo se encuentra adolorida,

evocando una salida de la mera propiedad y hacia la intimidad. No suele decirse, v.g. “has lastimado a mi pie”, sino “me has lastimado”. En el primer sentido, el cuerpo es algo mío, en el segundo el cuerpo soy yo mismo. Es la emotividad, el goce y el dolor, y no la materia del cuerpo aquello que marca intimidad, es decir, a ese yo mismo. Pero las más de las veces el dolor y la emotividad, no se focalizan en un espacio físico y en una parte específica del cuerpo. Son, como dice Ortega y Gasset, sensaciones más bien atmosféricas pero sin dejar de ser corporales. El dolor no solamente lo es por lo que acaece al cuerpo mínimo, sino que también lo es por lo que sucede a otros cuerpos. El alma –reiterando la tesis anterior sobre Descartes- está de cierta manera unida a todos los entes. Es así que el derrumbe y la enfermedad del cuerpo, o de una de sus partes, se llevan tras de sí al cuerpo todo y al todo del ánimo. Y no de manera desemejante sucede con el dolor que nos evoca el daño a otros cuerpos que nos cercanos, casi íntimos; un dolor que no tiene lugar particular en el cuerpo, sino que todo él lo siente. Así, el hogar en el que se vive, por más que pueda ser sustituido, de ser devastado, su destrucción sería también en mí ocasión de dolor. El hogar no son solamente muros y ventanas, sino que hay una relación específica con ese espacio y esos materiales cargada de sentido emotivo. Los otros cuerpos también nos duelen, pues, y no solamente el propio.

El descuido que me pisó el pie, en la cita a Kundera, bien puede no sentir mi dolor, pero nunca falta la disculpa o, al menos, el franco gusto por haberlo hecho. Mi dolor fue su vergüenza por haberlo causado. Cuando alguien entrañable -con esa palabra que señala también un espacio corporal- muere, pareciera como si faltase en nuestro cuerpo una extremidad sin que extremidad alguna doliese, o como si su voz silenciada por la muerte deviniese silencio solemne en nuestra boca y quietud de nuestro cuerpo.

Por supuesto, la morada destruida no es el ejemplo más claro e importante de esa transmutación, re-habitación, transformación de un cuerpo en otro bajo esta interpretación del cuerpo eminentemente emotiva. En la controversial película *Hadashi no Gen* (*Gen el descalzo*), al momento en que la bomba atómica de Hiroshima estalla –una de las escenas más cruda no solamente de aquella película sino del cine animado en general-, la primera onda expansiva de un calor similar al solar llega a una madre con su hijo en brazos. El calor de cientos de miles de grados derrite la piel, músculos y huesos de ambos mientras caen al suelo sin que la madre olvide abrazar y cubrir con un gesto corporal de protección al pequeño. Un gesto en última instancia inútil, pero de muy apreciable fuerza. Hace no mucho tiempo, igualmente, en una playa de Turquía apareció el cuerpo sin vida del pequeño sirio Aylan Kurdi que falleció ahogado en el mar al escapar de las manos de su padre, que escapaba a su vez con Aylan de la guerra en Siria. Todo el mundo lo supo,

todo el mundo tuvo alguna reacción, las más de las veces de horror o indignación; ambas formas de manifestar que ese pequeño cuerpo en la playa también nos duele.

Aquella posibilidad de trascender los límites del propio cuerpo, sobre todo en el dolor del otro –la aquí llamada transc corporalidad- tiene en la historia de la filosofía un lugar mucho más frecuente dentro de las teorías del arte que en las éticas. L'abbé Dubos, un esteta de principios de la Ilustración, señalaba como principio para las bellas artes el que éstas fuesen expresión de proximidades; que aquello que presentasen fuese emotivamente significativo de manera que lo visto fuese también íntimamente sentido, como si fuese propio. Pues, según decía, la naturaleza nos ha dispuesto para saltar las razones o justificaciones cuando el grito o el llanto de otro nos llaman en su ayuda. Similar criterio pone para las artes Batteux, la proximidad. La expresión de la figura de un árbol apenas y nos toca, dice, pero cuando la trama o la imagen expresada van habitando en las vecindades, de animales a otros hombres, y de entre éstos a aquellos que me fuesen más próximos por mor de la nación o la historia, el círculo se estrecha, y lo próximo –que es la intimidad emotiva- nos duele más que lo lejano.

En efecto, de los ejemplos anteriores y las aseveraciones de los estetas franceses hay varios puntos por aclarar e incluir en lo que se ha señalado como la transc corporalidad. Primeramente, la “naturaleza” a la que se refiere Dubos es sin duda un principio iusnaturalista. Hoy se podría apelar a la neurobiología para tratar de justificar la manera en la que, desde la propia estructura y funcionamiento cerebrales, se empatiza con el otro. Sin embargo, aunque en efecto haya un mecanismo que, sin la intervención de la decisión, pueda evocar en nosotros el dolor del otro, es medianamente intrascendente en la medida en que hay otros proceder conscientes y no conscientes con efecto contrario el cual, sin duda, es al menos más visible en las acciones. Lo que aquí importa señalar es que el otro se acerca, los cuerpos se tocan y uno transe, transita a través del otro cuando hay esa proximidad y, sobre todo, cuando se trata del dolor.

Es evidente que el dolor del otro nos invade cuando hay una proximidad cotidiana, aquella familiar en sus sentidos de familia y de costumbre. La cuñada de Ramón en la película española citada al principio, se indigna porque los otros –aquellos fuera del breve círculo de proximidad- creen que el deseo de morir del tetrapléjico se debe a una falta de cariño por parte de su familia. Les desmiente diciendo que eso nunca faltó, que sus cuidados diarios y exhaustivos no han sido por obligación, sino por ese mismo cariño. Un cuerpo que no puede hacer nada por sí mismo como aquel de Ramón, le cuida y satisface como si fuese el propio, el de ella misma. Se carga el peso de otro cuerpo en aquello que de menos gozoso tienen los cuerpos.

En efecto, en esta proximidad, en el dolerse por el otro, hay una renuncia al goce exista o no un beneficio para el otro en la merma de su dolor. Todorov narra que en grupo de mujeres que se dirigían a un Gulag dentro de un tren, había una mujer también con un pequeño con llanto imparable. La suciedad acumulada en sus pañales por el largo tiempo de viaje le incomodaba sin duda. La posibilidad de usar el servicio sanitario, por muy incómodo que éste fuese, era privilegio otorgado solamente una vez al día y por unos minutos; insuficientes para realizar lo propio y lo que el pequeño requería. La madre entró, olvidó su propia necesidad y limpió a su hijo dejando el pañal sucio en un rincón. La siguiente mujer que entró, al parecer, entendió el mensaje e, igualmente, renunciando a su breve estancia de mínima satisfacción propia, lavó un poco más aquella tela; la siguiente en una especie de tácito acuerdo hizo lo mismo hasta que la última salió con el objeto lo más limpio que la situación lo permitía.

En su teoría de la interpasividad, Žizek comete el error de confundir el goce con la proximidad. El padre bien puede gozar a través del hijo en sus logros o en su alegría –según él mismo dice-; por la misma forma en que se ha entendido aquí al goce, es notorio que se trata de algo más. El gozar a través del otro no solamente es excepcional, sino que siempre es menor el goce de la pasividad que de la acción. El padre puede sentir la felicidad del hijo, pero frecuentemente acompañado de otras actitudes más cercanas al goce propio como el orgullo y la sensación de haber hecho un buen trabajo al educarle. Sin embargo, en el dolerse del otro –que es lo que impera en la transc corporalidad- bien puede ser mayor el dolor al transitar de uno al otro. El dolor de alguien entrañable, por muy intransferible que sea en sí, evoca muchas veces un dolor mayor, como sucede de hijos a padres. Tal es la potencia de la evocación que incluso el espacioculturalmente lejano Aylan, aunque hubiese sido por unos momentos, dolió en los rincones del mundo no musulmán, en aquel occidental y en la comodidad de las salas. Los niños siempre duelen, sean de donde sean pues, como la madre durante la explosión nuclear, evocan también el deseo de protegerles como sea, aunque se lo haga sólo con un momento de indignación o con un pequeño silencio solemne como en la muerte de ese pequeño.

El dolor, pues, nos acerca. Hay barreras inmensas y diferencias inmensas, impenetrables de vez en vez entre nosotros; pero no es inverosímil pensar que por lo menos las puertas de Alemania se abrieron a la inmigración siria por la terrible imagen de Aylan sin vida. Pues antes que las fronteras, son las puertas del cuerpo, o del transcuerpo, aquellas que se abrieron al dolor del otro. Sin embargo, como en el goce, no se puede transitar al dolor de muchos, sino solamente de algunos. O, parafraseando a Vargas Llosa en La Guerra del Fin de Mundo, el sufrimiento de millones es demasiado abstracto como para compartirlo y

dolerse por los millones, no sucede lo mismo si a ti te veo sufrir.

Con todo ello, no hay que olvidar que las relaciones que suponen más proximidad y en las que se transita al dolor del otro y se da una renuncia al goce, no se encuentran exentas de relaciones de poder. Que entre las familias y las otras estrechas relaciones no deja de haber despojo de goce y dominación. Y de hecho, desde ciertas perspectivas, es la familia la forma fundamental de la relación de poder y principio de las todas las otras. A pesar de ello, así como no hay espacio más propicio para dominar que la intimidad, tampoco lo hay para transitar del uno al otro. Ambas, dominación -metacorporalidad usando el término de este texto y sus especificidades- y transcorporalidad se acompañan y contrarían sin negarse mutuamente.

Y es por ello que en ambos casos de la extrapolación corporal, solamente puede hablarse de una microética. Las éticas emotivistas, particularmente la de Ayer, niegan valor de verdad a las proposiciones de la ética, dejando todo su peso en el estado de ánimo del que emite el juicio y su convicción de convencimiento a los demás. Es un lugar común que juicios sobre el bien y el mal no puedan tener una fuerza categórica, universal y necesaria. Pero tampoco son una nadería. Argumentos como el de Ayer tratan a los juicios éticos como los sofistas lo hacían, en donde la importancia radica en la persuasión y no en la verdad de lo dicho y lo hecho. Como es de esperarse, aquí no se habla de verdades ni universalidades. Justamente el contraste con la universalidad es lo que minimiza y reduce a la intimidad esta propuesta ética. Es el anverso del imperativo categórico kantiano. Surge justamente de lo que éste deja atrás y abstrae por necesidad metódica, que es el reino de la emotividad. Y ésta, como se ha explicado, tiene un espacio propio, abarca un área con límites móviles y tiene centro en cada par de ojos. Es una pequeña ética porque pequeños somos en tanto que individuos. Pero justamente es ese centro el criterio, la regla, si no de acción, al menos de interpretación de las acciones. Y, en suma, antes que juicios de valor, leyes, emociones diversas, lo que cada centro múltiple tiene aquí de relevancia es el dolor; tan subjetivo, encerrado, virtualmente inefable pues las palabras no se corresponden con lo sentido; y sin embargo tan comprensible por cada uno. Subsumir cuerpos, trabajo, voluntades, ultrajar el goce, pues, es debilitar al otro, ser artífice de su dolor; dicho sin limitaciones, es hacerle un mal. Sin embargo, el tomar el dolor del otro y olvidar el goce propio no es necesariamente una acción buena, como lo anterior es característico de una malvada. También es una pequeña ética pues no propone imperativo alguno de bondad, sólo el mal tiene fondo; lo más que puedo hacer es dolerme por y con el otro y, acaso, ayudarle dentro de esa pequeña área de las proximidades que cada centro tiene.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. *Heterutopías*, Versión electrónica.
- SPINOZA, B. (1993) *Ética*, México, UNAM.
- KUNDERA, M. (2013) *La Inmortalidad*, México, Tusquets.
- SCHOPENHAUER, A. (2003) *El Mundo como Voluntad y Representación*, Barcelona, FCE.
- ROUSSEAU, J.J. (2000) *Emilio*, Madrid, Edaf.
- ŽIŽEK, S. (1999) *El Acoso de las Fantasías*, México, Siglo XXI.
- HAMELIN, O. (1987) *Le Système de Descartes*, New York, Garland.
- PAVESI, P. (2004) *El Amor Voluntario*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2010) *Cuerpo vivido*, Madrid, Encuentro.
- DUBOS, L. (1733) *Reflexions Critiques sur la Poésie et sur la Peinture*, París, P.J. Mariette.
- BATTEUX, C. (1746) *Les Beaux Arts réduits à un même Principe*, París, Durand.
- TODOROV, Z. (1997) *Facing the Extreme*, New York, Macmillan.

Reflexiones en torno a la negritud: lucha político-social y reivindicación identitaria

Marcos Govea y Marielvis Silva
Universidad del Zulia y UNERMB
Venezuela

Resumen

La negritud fue un concepto cultural y político surgido de la reacción contra la opresión del sistema colonial y el racismo reinante en las sociedades oprimidas por occidente. La negritud fue un movimiento de resistencia y de liberación, no sólo porque designó un movimiento de escritura literaria de África negra, sino porque también se presenta como lucha, resistencia. Fue un movimiento, en contra de la consideración del negro como ser inferior o dependiente; es decir, fue una estrategia para revalorizar, apreciar y ponderar todas las características que se consideran como propias de la cultura negra y que pueden oponerse a los estereotipos europeos. Finalmente, con la realización de este ensayo se incursionará en el campo de la filosofía caribeña, intentando saldar la gran deuda histórica, que se le debe a esta prolífica corriente del pensamiento. Además, se tiene la firme intención de que ésta investigación sea un real aporte para los interesados que se inician en los estudios caribeños, postcoloniales, anticoloniales y culturales latinoamericanos.

Palabras Clave: negritud – colonialismo – racismo - Césaire.

Summary

The négritude he was a cultural concept and politician arisen from the reaction against the oppression of the colonial system and the reigning racism in the companies oppressed by west. The négritude was a movement of resistance and of liberation, not only because it designated a movement of literary writing of Black Africa, but because also he appears as fight, resistance. It was a movement, in opposition to the consideration of the black as being low or dependent; it is to say, it was a strategy to revalue, to estimate and to weight all the characteristics that are considered to be like own of the black culture and that can be opposed to the European stereotypes. Finally, with the accomplishment of this test one will penetrate into the field of the Caribbean philosophy, trying to pay the great historical debt, which owes him to this prolific current of the thought. In addition, there is had the firm intention of which this one investigation is a royal contribution for the interested parties who begin in the Caribbean, postcolonial, anticolonial and

cultural Latin-American studies.

Keywords: négritude - colonialism - racism – Césaire

El tema de los sistemas de opresión generados a partir de la conquista de América y la extracción de sus riquezas por los europeos, conjuntamente con el comercio triangular¹ y la trata de africanos esclavizados, sirvieron para convertir a América y el Caribe en periferia del centro del poder europeo y a África en periferia de la periferia. En este sentido, la esclavitud, la despersonalización, las crueldades, la negación de la condición humana, el sometimiento a penosas condiciones de vida y la sobreexplotación, constituyen eslabones del largo camino de humillaciones que fueron sometidos los africanos, hombres, mujeres, niñas y niños, y sus descendientes en América y el Caribe².

Así mismo, el racismo es un problema de orden histórico que reposa sobre la pretendida superioridad biológica de una supuesta “raza blanca”. Lejos de desaparecer, perdura hasta nuestros días y constituye un peligroso instrumento de fuerzas reaccionarias.

Por estas razones, en 1931 unos escritores norteamericanos del “Renacimiento negro” de Harlem, Langston Hughes, Claude Mac Kay, Countee Gullen, Jean Toomer, Stirling Brown, publicaron en París en traducción al francés *Revista del Mundo Negro*, donde, introdujeron en la literatura los conceptos de la dignidad del hombre negro, de su belleza, de su pertenencia a América y la reafirmación del origen africano. Reivindicaron a esa condición frente al racismo blanco: “nosotros, creadores negros, queremos expresar nuestra posibilidad negra sin vergüenza ni temor [...] sabemos que somos bellos. Y también feos [...] el tan-tan llora y el tan-tan ríe”³.

En esa misma época, el joven martiniqueño llamado Aimé Césaire, desembarca en París para completar sus estudios secundarios y a partir de 1934 ser alumno de la Escuela Normal Superior. En ello, entra

¹ El comercio triangular fue una ruta comercial que se estableció en el océano Atlántico desde el siglo XV hasta el XX, por lo que puede considerarse un fenómeno histórico de larga duración. Su denominación se debe al hecho de que, sobre el mapa, trazaba una figura similar a un triángulo, al involucrar tres continentes.

² AMÍN, S. «Prólogo», en Boubacar Barry, *El reino de Waalo*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2009. Citado por FERNANDEZ Mirta, “Raza, Racismo, Negritud y visión de África en Aimé Césaire” en: *Temas N°64*, 2010, p. 110.

³ KESTELOOT LILYAN. *Manifiesto del Renacimiento Negro*. citado por en Antología negro-africana, Marabout Université, Verviers, Bélgica, 1967, p. 21.

en contacto con un grupo de estudiantes antillanos y africanos; entre ellos, los poetas Léon Gontran Damas, de Guyana; Guy Tirolien, de Guadalupe; y el poeta senegalés Léopold Sédar Senghor. Comparten la percepción de ser discriminados, y sobre todo la de ser parte de una vasta comunidad negra, aún alienada por la cultura blanca, y que sin embargo es portadora de una identidad que se asocia a su historia y a valores culturales propios. Esta sensibilidad los moviliza, los lleva a debatir desde sus distintas experiencias la condición humana del negro. En la Escuela, Césaire y Senghor eran los únicos estudiantes negros, dos “moscas en la leche” según la visión racista de la época. Césaire confiesa en una entrevista que “aquel encuentro determinó el curso, no solo de mi pensamiento, sino de mi vida. Era una nueva orientación porque al descubrir a África, me descubría a mí mismo, y a través de África descubría a Martinica”⁴.

El martiniqueño, condicionado por su educación francesa, la parte oculta, escondida, de su identidad era el componente africano. En Martinica, ser llamado africano era un insulto. “El hombre antillano fue colonizado por dentro y profundamente alienado. Y Senghor me reveló un mundo que para mí fue la revelación de África”⁵. Juntos también fundan en 1934 la revista *El Estudiante Negro*. En ella Aimé Césaire enuncia el concepto de negritud (influenciado en primera instancia por los autores del renacimiento de Harlem), posteriormente, como también le corresponde profundizar dicho concepto al escribir en 1939 *Cuaderno de un retorno al país natal*, poema en donde presenta a la negritud como la idea que debe estructurar y canalizar la ruptura del negro con la discriminación y el encuentro con su cultura, distinta a la occidental.

Mi negritud no es una piedra, su sordera
lanzada contra el clamor del día
mi negritud no es un charco de agua muerta en el ojo
muerto de la tierra
mi negritud no es ni una torre ni una catedral
penetra en la carne roja del suelo
penetra en la carne ardiente del cielo
perfora la postración opaca de su recta paciencia⁶.

El Cuaderno de un retorno al país natal, es por definición el poema de la

⁴ Aimé Césaire. Entrevista realizada el 20 de junio del 2007 en Martinica, entrevistador: Serge Bile, difundido por CIDIHCA el 22 de junio de 2007.

⁵ BELOUX François, “Un poeta político Aimé Césaire”, en *la revista literaria*, N°34, 1969. Difundido por CIDIHCA en 2008. Citado por FERNANDEZ Mirta, “Raza, Racismo, Negritud y visión de África en Aimé Césaire”. Op cit, p. 111.

⁶ CÉSAIRE, A. *Cuaderno de un retorno al país natal. Poesías*. La Habana: Casa de las Américas, 1969, p. 97.

negritud, término que en los últimos años se ha erosionado y hecho ambiguo, debido sobre todo a motivaciones de índole política. *Adán Negro*, en la antología de poetas negros de expresión francesa, definía a la negritud así:

En el orden del espíritu, la negritud será, pues, una pasión surgida de una conciencia que estalla y brilla en un verbo que tiene virtudes de anunciación y de creación, lengua reveladora y zarzal ardiente, alma y sangre, abierta mano de rayos, socializada semilla y estrella ritual⁷.

Además, la negritud que Césaire enuncia en ésta obra, no es una formulación necesariamente precisa o evidente. Sus versos apelan a la diferencia, a la no pertenencia a un “Occidente” blanco, creador –no lo desconoce–, pero también dominador. Al mismo tiempo, se identifica con una visión casi inocente de un mundo que quiere ser el propio, asociado a la tierra, a la naturaleza, y en el que el autor se sumerge como un elemento más, para finalmente rendir homenaje a quienes son parte de esa tierra y sobre todo de un futuro pendiente de construir, pero que no tiene que ver con aquel “Occidente” creador y opresor. Su negritud interpreta de forma lírica la identidad de esa vasta comunidad de personas definidas por los blancos como negros, y que se localizan en París, pero también en África, en el Caribe, en Norteamérica y en Latinoamérica. Ella quiere ser la intérprete de una nueva visión de esta comunidad, que debe ser construida por ella misma. Su negritud denuncia y rechaza la asimilación cultural, el “blanqueamiento”, la imagen del negro pasivo, incapaz de poseer y crear una civilización. Convoca a conocer y difundir entre los negros la grandeza de la historia de su civilización frente al mundo occidental, y sobre todo apuesta a que la identidad negra y el conjunto de valores culturales del mundo negro, sea una fuente de orgullo para sus portadores. La negritud del martiniqueño no es un simple programa político. Es sobre todo una apelación a descubrir una identidad que contiene valores hasta entonces negados u ocultos, que pueden y deben oponerse a la cultura blanca “occidental”, pero que tienen un valor en sí mismos. En el ámbito de las manifestaciones culturales de raíz negra de entonces, especialmente entre poetas, escritores y artistas, el concepto enunciado por Aimé Césaire se constituye en un referente determinante⁸.

⁷ Prólogo al libro *Adán Negro: poetas negros de lengua francesa*. Ediciones chac-mool, México 1964. CÉSAIRE, A, *Cuaderno de un retorno al país natal*. Op cit, p. 14.

⁸ Cfr. LÓPEZ, R. *Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Santiago, 2011, pp. 74-75.

Es importante considerar que la lucha de Césaire por el reconocimiento de su identidad y la riqueza de sus raíces africanas, influyó en el pensamiento caribeño del momento, recordando que estas islas estaban y aún están bajo el sistema colonial, por lo tanto, el pensamiento de Césaire viene hacer una ruptura con esta estructura colonial. Al respecto escribió en un artículo publicado en *El Estudiante Negro*:

La historia de los negros es un drama en tres episodios. Los negros primero fueron sometidos (idiotas, brutos, se decía)... se les miró después de forma más indulgente. Se les dijo: valen más que su reputación. Y se les trató de formar. Se les asimiló. Fueron a la escuela de sus amos; "niños grandes", se decía. Pues solo los niños están siempre en la escuela de sus amos [...] los jóvenes negros de hoy no quieren ni servidumbre, ni asimilación. Desean la emancipación. Hombres se dirá. Puesto que solo el hombre camina sin preceptor por los grandes caminos del pensamiento⁹.

Es indudable que la conciencia de su condición de hombres negros frente al racismo imperante, la cólera frente a la arrogancia blanca, frente al desprecio, llevó a Césaire, Senghor y Damas a fundar el movimiento de la negritud. Según Stanislas Adotevi¹⁰ en *Negritud y Negrólogos* ello tuvo lugar un día en la plaza de la Sorbonne en que Césaire le dijo a Senghor: "Hace falta que afirmemos nuestra negritud". Aunque ya desde esa época no tenían las mismas concepciones, sí compartían nexos. Para Senghor, "la negritud era el conjunto de valores culturales del mundo negro tal y como se expresan en la vida, las instituciones y las obras de los negros"¹¹, para Césaire, "el reconocimiento del hecho de ser negro y el aceptarlo, del destino de ser negro, de sus historias y de sus culturas"¹², Damas, por su parte, en su obra poética explota iracundo contra la asimilación y el eurocentrismo cultural impuesto y contra la visión del arte y las culturas de los negros como algo exótico. Posteriormente, Césaire retoma la definición de negritud:

Estas dos concepciones son diferentes, pero en realidad se trata sin dudas de la misma Negritud. Es evidente que la Negritud de un antillano que está reconquistando su ser, no puede ser la misma

⁹ FERNANDEZ, M. *Raza, Racismo, Negritud y visión de África en Aimé Césaire* Op cit p.112.

¹⁰ Fue un estudiante de la Escuela Normal Superior. Luego se volvió hacia doctoral de antropología y la investigación sobre el impacto de la colonización y las consecuencias de las prácticas etnocidas del colonialismo en la continuidad de los países en desarrollo y en particular de África. Retirado, ahora vive en Burkina Faso, donde continuó su investigación.

¹¹ SENGHOR, L. *Negritud y Humanismo*. Ediciones de umbral, París, 1964, p. 9.

¹² KESTELOOT, L. *Manifiesto del Renacimiento Negro*. Op cit, p. 80.

que la Negritud de un africano que nunca ha puesto en duda su ser. En el antillano existe una angustia que no es la de un africano. Senghor nunca ha dudado. Nunca se ha sentido desgarrado. Era África en lo profundo, con su nobleza, su dignidad, su historia, su humanidad, su sabiduría y su filosofía. Y podría casi afirmar que al aportarme esto, me aportaba la llave de mí mismo¹³.

Los antillanos para Césaire, son negros que simplemente fueron trasplantados y sometidos durante casi dos siglos a un horrible proceso de asimilación, de despersonalización y además hubo el trauma de la trata negrera. Su obra, como la de Senghor o Damas, es sinónimo de resistencia a la alienación y la asimilación cultural.

La negritud fue un concepto cultural y político surgido de la reacción contra la opresión del sistema colonial francés y el racismo reinante. Fue calificado por Sartre como "racismo antirracismo"¹⁴. Al respecto, Césaire declaró en una entrevista: "Nuestra doctrina, nuestra idea secreta, era: "Negro soy, negro seré [...] mientras más negro se sea, más se será universal" [...] Pero Senghor y yo siempre nos cuidamos de caer en el racismo negro"¹⁵. Las concepciones de Senghor sobre la cultura «negra», sobre el mestizaje cultural que conduciría a lo que llamó «civilización humana de lo universal», sobre su afirmación: «La emoción es negra y la razón helena» que coincide con la postura de algunos etnólogos como Levy-Brühl¹⁶ que planteaban que el hombre negro poseía una razón prelógica, y sobre la extrapolación de la negritud a los campos sociales, políticos y filosóficos, han sido duramente controvertidas y objeto de amplios análisis y ensayos.

De la misma forma, otro aspecto criticado por varios analistas de este movimiento es el panafricanismo cultural¹⁷, la unidad de un «mundo

¹³ Ídem.

¹⁴ Sartre describía la negritud como un "racismo antirracista" que será trascendido por la dialéctica de la historia. Sartre había convertido la negritud en una "dialéctica menor" en el esquema general hegeliano de la transformación del mundo. el "racismo antirracista" negro era solo un fenómeno temporal que sería superado por la llegada de una conciencia universal-humanista: "más allá de los hombres de piel negra, de su raza, su canción es la batalla del proletariado del mundo". Cfr. GONZALES Fernán, *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*. Ediciones katz, Argentina, 2009, pp. 32-33.

¹⁵ Aimé Césaire. Entrevista realizada el 24 de septiembre del 2005 en París. Entrevistador: Françoise Verges. Transcriptor: Natalie Levisalles.

¹⁶ En la obra: BRÜHL-Lucien L. "Las funciones mentales en las sociedades inferiores", en: *Revista latinoamericana de matemática educativa*. N°3 Vol.2 1999.

¹⁷ El término Panafricanismo nace en el primer congreso panafricano, realizado en Londres en 1900. Ésta ideología se orienta fundamentalmente a la afirmación de los valores culturales de la raza negra. De esta época datan las obras que se proponen demostrar la igualdad de capacidades de la raza negra con las otras razas. Los ejemplos más notorios son las publicaciones de J.P. Mars y W. Du Bois. El objetivo político fundamental es la lucha por la

negro» en medio de culturas y contextos sociales muy diferentes como un continuo entre África y sus diásporas. Con esto Césaire afirmó: Siento que hay una civilización negra, como hay una civilización europea... Y también hay, un poco diseminadas, culturas africanas... Si se quiere, existe una gran civilización negra subdividida en culturas diferentes... sudanesas, bantúes, senegalesas... pertenecientes a una misma era. Como antillanos, al igual que los negros americanos — víctimas unos y otros de la aculturación— pertenecemos a ese mundo, aunque sea de forma marginal. Lo que más me asombra es la unidad del mundo negro —a pesar de su diversidad [...] No, no creo para nada en la permanencia biológica, pero creo en la cultura. Mi negritud tiene un basamento. Es un hecho que hay una cultura negra: es histórico, no tiene nada de biológico¹⁸.

En principio, la negritud constituyó una revolución cultural basada en la afirmación del color negro, y también en la reivindicación de los valores culturales del llamado mundo negro. Por otra parte, significaba fe en el porvenir de una etnia, en su liberación y afirmación. Y aunque lo cultural primaba sobre lo político, Césaire declaró: “Soy de la raza de los oprimidos”¹⁹, asumiendo una posición desde el punto de vista político mucho más a la izquierda que Senghor, por lo que en el Primer Congreso de Intelectuales y Artistas Negros organizado por *Presencia Africana* en París (1956), dijo:

El gran reproche que podemos con justeza hacerle a Europa es haber destruido civilizaciones que todavía no habían cumplido sus expectativas [...] El problema de la cultura negra no puede ser evocado hoy en día sin que se plantee de forma simultánea el problema del colonialismo que interrumpió el curso de la historia africana, destruyó la cultura, la vida social y las economías africanas, que le lavó el cerebro a los negros de la diáspora al hacerles creer que eran inferiores²⁰.

Césaire concebía la negritud como un movimiento cultural y político ligado a la lucha contra el colonialismo en África y a la liberación de todos los negros. Por esta razón, concluyó su intervención proclamando: “Dejen entrar a los pueblos negros a la gran escena de la historia”²¹. En ocasión del Segundo Congreso de intelectuales y artistas

igualdad de derechos y por la conquista de las libertades fundamentales de asociación, prensa, etc.

¹⁸ FERNANDEZ, M. *Raza, Racismo, Negritud y visión de África en Aimé Césaire* Op cit, p. 114.

¹⁹ Ídem.

²⁰ VALDÉS GARCÍA, F. “La negritud como concepto de la filosofía caribeña” en: *Revista de Filosofía*. N° 72, Universidad del Zulia, 2012, p. 115.

²¹ FERNANDEZ, M. *Raza, Racismo, Negritud y visión de África en Aimé Césaire* Op cit, p. 115.

negros (Roma, 1959), su intervención se centró en las luchas por la independencia de África: “¡La verdadera descolonización será revolucionaria o no será! La libertad hay que conquistarla, pero una vez obtenida hay que saber qué hacer con ella”²². Las circunstancias históricas habían cambiado con la independencia de Ghana en 1957 y la de Guinea en 1958.

Vale destacar que el concepto Negritud, se suma también en la reflexión dialéctica de Jean Paul Sartre, al escribir el prólogo a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), una antología elaborada por Senghor. Sartre consideraba que la negritud era la toma de conciencia de los negros, la cual se iniciaba con la aceptación de su color, pues era a partir de éste que se les oprimía. Para Sartre, la negritud era reconocer esa cierta cualidad común del pensamiento y las conductas de los negros, de tipo esencialista, siendo no más que el momento de la antítesis dialéctica, que se oponía a la tesis de la superioridad del blanco. La síntesis sería entonces la sociedad sin racismo. Sin embargo, la antítesis de la tesis racista, podía ser calificada de “racismo antirracista”²³.

Actualmente, la definición de negritud debe verse desde una perspectiva histórica. En 1969, Césaire planteó:

Aquí está la Negritud. Plantea una solidaridad. Por una parte insertada en el tiempo, con nuestros antepasados negros y con ese continente del que salimos (hace tres siglos, no hace tanto) y luego una solidaridad horizontal entre todos los que llegaron y que tienen en común este legado. Consideramos que esta herencia cuenta; todavía se siente su peso entre nosotros; por eso, no hay que renegar de ella, hace falta hacerla fructificar —por vías distintas, sin dudas— en función de los problemas actuales y ante los cuales debemos reaccionar²⁴.

Con esto se finaliza que la voz del poeta Césaire, al proferir el gran grito de negritud, revive la memoria histórica como una fuerza social e inaugura la alteridad de la voz negra, parte que faltaba en el discurso no solo insular, de Martinica, sino universal. Él inaugura, establece y organiza en la pluralidad la conciencia de la diferencia entre los negros y los otros, al reencarnar su identidad perdida en el vacío de la negación del hombre negro. A partir de la toma de conciencia de la problemática del negro, de la negritud de Césaire y de una pléyade de intelectuales negros, se clausura el vacío original de la pérdida de los orígenes, de la

²² Ídem.

²³ SARTRE, J. *Orfeo negro*. publicado por Presencia Africana, París, 1948.

²⁴ BELOUX, F. “*un poeta político: Aimé Césaire*”, op cit, p. 18.

lengua, de la identidad colectiva e individual y la lucha por su lugar bajo el sol.

La filosofía no es solo un asunto exclusivo del mundo occidental. No obstante, pareciera que la capacidad de abstraerse, de crear conceptos de extrema amplitud, con contenidos científicos y también valorativos, teóricos y reflexivos, es decir, pensar filosóficamente para transformar la realidad, es característico de Occidente.

Por tal motivo, en Occidente se hace “natural” creer que hay un abismo entre éste y los otros, entre Europa y el Sur, entre Europa y su exterioridad, que significa entre lo humano y lo sub-humano. Ambos extremos poseen una localización territorial, geográfica, avalada por los mapas y la cartografía, como bien afirma Walter Mignolo²⁵. La zona colonial es el espacio de la geografía donde se administran bien los conocimientos, en las universidades, centros de investigación y comunidades científicas, asociaciones, como lo demuestra Santiago Castro Gómez en su investigación en “*La Nueva Granada*”²⁶. Con ello se legitima y garantiza la dominación y la permanente alterización, basada en esa forma de “injusticia cognitiva global” ampliamente consabida en el mundo de Calibán²⁷.

Todas estas razones hacen que el pensamiento eurocéntrico y las disciplinas e instituciones académicas modernas desconozcan la existencia de una filosofía caribeña, una filosofía que es posible demostrar que existe y se ha expresado en el ensayo, la literatura y la oralidad de los pueblos de la región. Si bien en el Caribe no se han escrito

²⁵ MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal, Madrid, 2003.

²⁶ Publicado en 1958 Bogotá. El autor defiende la tesis de que hacia finales del siglo XVIII, la violencia epistémica del imperio español en América asume una forma específica: la *hybris* del punto cero. Es el momento en que la irrupción mundial del capitalismo exigía que la multiplicidad de expresiones culturales del planeta fuera traducida como una serie de diferencias ordenadas en el tiempo. Las “muchas formas de conocer” quedan integradas en una jerarquía cronológica donde el conocimiento científico-ilustrado aparece en el lugar más alto de la escala cognitiva, mientras que todas las demás epistemes son vistas como su pasado. CASTRO G. Santiago, *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en La Nueva Granada*. Op cit.

²⁷ Calibán es anagrama forjado por Shakespeare a partir de «canibal» —expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras como La tercera parte del rey Enrique VI y Otelo—, y este término, a su vez, proviene de «caribe». Los caribes, antes de la llegada de los europeos, a quienes hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores habitantes de las tierras que ahora ocupamos nosotros. Su nombre es perpetuado por el Mar Caribe (al que algunos llaman simpáticamente el Mediterráneo americano; algo así como si nosotros llamáramos al Mediterráneo el Caribe europeo). Pero ese nombre, en sí mismo —caribe—, y en su deformación canibal, ha quedado perpetuado, a los ojos de los europeos, sobre todo de manera infamante. FERNANDEZ Roberto, *Calibán*. Ediciones callejón, la Habana, 2003.

tratados filosóficos pero, sí se ha reflexionado a profundidad sobre temas como: el problema del negro y la raza; la identidad, la caribeñidad, la antillanidad; la revolución y el sujeto de la misma que se universaliza como sujeto del cambio en el Tercer Mundo; la historia; la magia y la religión caribeñas; la insularidad. Todos estos desarrollos conceptuales están presentes en las diversas culturas y lenguas de la región, lo que en definitiva se puede afirmar que si existe una filosofía en el Caribe²⁸.

Atendiendo a estas consideraciones, Intelectuales como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, y pensadores haitianos como Jean Price-Mars, Jacques Roumain, Jacques Stephen Alexis, Gerard Pierre-Charles, René Depestre, dan muestra de un mosaico de textos e ideas que vienen a confirmar la hipótesis del presente esfuerzo. Todos conforman ese conjunto de autores, de pensadores, que han sistematizado y dejado en textos escritos en la lengua de Próspero, una inmensa obra, conceptos y categorías con los cuales se puede aprehender la vida insular²⁹.

Las reflexiones sobre la realidad social en las ex colonias caribeñas que tienen versión discursiva en las ideas de la identidad y el orgullo negro, sistematizados principalmente por el martiniqueño Aimé Césaire y el guyanés Léon Gontran Damas y por su colega intelectual el senegalés Léopoldo Sédar Senghor. El término que acuñaron para expresar su movimiento político literario fue el de la negritud, el cual desde su presentación a principio de las décadas de los treinta, fue considerado uno de los avances importantes en la búsqueda de la identidad entre los negros africanos y sus descendientes en las colonias francesas, en África y en el Caribe.

El concepto negritud significó una profunda revaloración de la cultura y la raza negra. Leopoldo Sedar Senghor y Aimé Césaire, lo derivaron de la tradición del pensamiento negro estadounidense y antillano. De los negros estadounidenses se puede encontrar referencias directas de Martin Robinson Delany, Edward WilmotBlyden y William Edward BurghardtDubois, así como los autores haitianos AnténorFirmir y Jean Price-Mars y del jamaicano William Makey³⁰.

Tal vez el pensador negro americano que más influyó en el movimiento de la negritud fue W.E.B Dubois³¹. Las ideas centrales de Dubois están escritas en los libros *The World and África* y el clásico *Souls*

²⁸ Cfr. VALDÉZ Félix, "La filosofía en el Caribe insular (o sobre las razones del Calibán), en: *Revista de Filosofía*, N°72, Universidad del Zulia, 2012, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, p. 26.

³⁰ Cfr. COULTHARD George, "Parelismo y divergencias entre indígenas y negritud" en: *Cuadernos de cultura latinoamericana*, N°51, 1978, pp. 9-10.

³¹ Fue un sociólogo, historiador, activista por los derechos civiles, panafricanista, autor y editor estadounidense.

of Black Folk, en este último trabajo describe la historia de la cultura del pueblo africano y sus descendientes en ultramar, en especial de los africanos nacidos en América. Resalta las características más importantes de la cultura africana, fuente de orgullo, dignidad e identidad que puede ser colocada al mismo nivel que la fuente europea, asiática y norteamericano (primera reflexión nacional del yo negro)³².

Se considera que la estructura social en Estados Unidos y el Caribe fue creada a través de instituciones esclavistas como la plantación, además de una poderosa desvaloración del negro con la cultura de la metrópoli. De esta manera, esclavitud y racismo fueron las instituciones políticas y económicas que junto a la ideología de la supremacía blanca moldearon la condición del negro en las sociedades del Caribe³³.

Luego, el pensamiento anticolonial en el Caribe tuvo en Blyden, Delany y Dubois y a tres de sus más grandes influencias. La reflexión de cada uno, sobre el estigma racial prendido a la diáspora negra. Sus ideas fueron adoptadas por políticos negros del Caribe quienes reclamaban el derecho de los negros caribeños para entrar como iguales en la comunidad occidental³⁴.

La crisis de la economía del azúcar a principios del siglo XX, sumada al crecimiento de la base proletaria y de la pequeña clase media, pavimentó el camino para el surgimiento de políticos e intelectuales negros de fuerte influencia, socialista como el recordado Giuseppe Legitimus en la isla de Guadalupe. La política local, sin embargo, era dominada por políticos blancos, propietarios de los comercios y de las antiguas plantaciones, quienes influyeron en el diseño del sistema político parlamentario en la región. La victoria de los políticos de origen negro sirvió en un primer momento para reafirmar el orgullo de la cultura africana y también para inflamar las diatribas contra los blancos, los mulatos, los indios, los chinos, en general contra otros grupos sociales que emigraron al Caribe en tiempos de la dominación colonial³⁵.

Al terminar la segunda guerra mundial, los combatientes negros provenientes del Caribe Francés se reunieron en París con ex combatientes, líderes políticos e intelectuales negros de África y Estados Unidos, con el fin de organizar el segundo congreso panafricano (1919).

El congreso solo sirvió de foro para expresar condenas contra el colonialismo perdiéndose así la oportunidad de crear una verdadera solidaridad internacional entre la diáspora africana.

³² ARRIAGA, Juan Carlos, "Crítica a la idea de Caribe negro. La creolidad y la creolización", en: *Cuaderno de literatura*, N°30, 2011, p. 466.

³³ *Ibid.*, p. 469.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 470.

Y es que alcanzar la toma de conciencia del negro sobre su situación en las sociedades coloniales se topaba con un problema fundamental: habían fracturas que dividían a las culturas de la diáspora africana, debido a aspectos como la pigmentación de la piel y la pertenencia de clase. Ésta idea fue generada por el escritor jamaicano Claude McKay, el principal exponente del movimiento literario de Harlem Renaissance. McKay fue considerado por Senghor como el verdadero inventor del término negritud³⁶.

Los proyectos políticos anticoloniales surgieron a principios del siglo XX. En este momento, el pensamiento caribeño estaba disgregado en diferentes corrientes políticas-literarias, a saber: la negritud (Aimé Césaire, León Gontran Damas, Xavier Orville, Daniel Maximin, y el africano Leopoldo Sedar Senghor); anticolonialismo revolucionario (Frantz Fanon); el panafricanismo (Delany, Marcus Garvey); afroamericanismo³⁷, etc. Todas estas corrientes coincidieron en que la independencia y liberación de las sociedades negras debía hacerse a través de la liberación del pensamiento colonial: el objetivo estaba claro, sin embargo, los métodos propuestos fueron diferentes. Para algunos (Fanon, Dubois, C.L.R. James) “se trataba de una liberación por la vía violenta, revolucionaria, que reivindicara no sólo la libertad jurídica del colonizado, sino también la conciencia de éste como verdadera fuente de su libertad humana”³⁸. Para los pensadores de la negritud, por el contrario, se trataba de una libertad que comprometiera a los negros en el progreso y la modernidad occidentales³⁹.

En términos cronológicos la primera corriente político-literaria en el pensamiento negro fue el afroamericanismo, la negritud, el socialismo revolucionario negro y el anticolonialismo revolucionario. Dentro de éstas, una de las más interesantes es el discurso de la negritud, el cual se convertiría en el pensamiento dominante en diferentes sociedades coloniales y poscoloniales en el Caribe y África⁴⁰.

Este proyecto político, fue inspirado en una versión del socialismo que quiso hibridarse con un presunto comunismo idílico y ancestral africano: quiso presentarse, de este modo, como una combinación de valores tradicionales (o reconstruidos como tales) con valores socialistas, que se perciben como concomitantes o afines. A su vez, la negritud podría también juzgarse como una *utopía arcaica*, como

³⁶ Ídem.

³⁷ Se refiere a las personas nacidas en el continente americano que tienen antepasados africanos subsaharianos; los afroamericanos son por tanto un grupo de afrodescendientes.

³⁸ FANON, F. *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura económica, México, 1963. p. 36.

³⁹ Cfr. ARRIAGA Juan Carlos, “Crítica a la idea de Caribe negro. La creolidad y la creolización”, op cit, p. 471.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 473.

una suma de socialismo e indigenismo, que a la vez se opone al modelo capitalista occidental, promueve valores espirituales y emocionales frente al presunto materialismo y racionalismo europeo. En síntesis, este misticismo comunalista y este proyecto político permitirían comparar fructíferamente la negritud con otros movimientos y, en especial, con los “indigenismos latinoamericanos”⁴¹.

Sin embargo, la negritud tuvo dos definiciones claramente diferenciadas. La primera provino de Césaire, quien veía la especificidad y unidad de la existencia de los negros como un desarrollo histórico que surgió de la esclavitud y del sistema de plantación en América⁴². La segunda definición fue desarrollada por Senghor, quien le dio un sentido profundamente esencialista, la definió a partir de características exclusivas de la cultura e historias negras mismas, que caracterizan la esencia de su existencia en el mundo. La versión existencialista de Senghor tuvo más difusión pues fue usada como fundamento ideológico en los movimientos de liberación en África, él mismo la usó como plataforma política durante su etapa de gobernante en Senegal.

En otras palabras, la negritud de Senghor fue un movimiento de resistencia y de liberación, no sólo porque designo un movimiento de escritura literaria de África negra, sino porque también designo un movimiento en contra la consideración del negro como ser inferior o dependiente; es decir, fue una estrategia para revalorizar, apreciar y ponderar todas las características que se consideran como propias de la cultura negra y que pueden oponerse a los estereotipos europeos.

Se puede inferir que la negritud es más bien una categoría política que una identidad esencialista, es decir, una categoría que busca la organización, en términos de resistencia, más que una unión basada en características fenotípicas y de color. Esto es debido a que la negritud enunciada por Césaire en 1956 “se vincula a un doble juego histórico: la

⁴¹ Negritud e indigenismo, son dos conceptos estrechamente interrelacionados. A tal grado que, a decir de George Coulthard, “ambos nacieron de condiciones socioculturales y económicas relacionadas con la raza”, es decir, de una similar “situación de dependencia”. Sin embargo, fue el filósofo mexicano Leopoldo Zea quien mejor logró hasta ahora establecer su distinción, al declarar que mientras en África la negritud nació del mismo individuo que sufre discriminación y dominación por parte del blanco, el indigenismo lo hizo en “los no indígenas, o los que han dejado de serlo al formar parte consciente de una comunidad nacional, en Latinoamérica”. COULTHARD, George Robert, “Paralelismo y divergencias entre indigenismo y negritud”, en: *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 2, 1986, p. 715.

⁴² Este concepto empleado por primera vez en la obra Cuaderno de un retorno al país natal, fue para Césaire una forma de identidad colectiva de la diáspora africana, nacida de una experiencia histórica y cultural común marcada por la subyugación. Alrededor del término, se desencadenó un movimiento político literario que enfatizó la posibilidad de eliminar la subyugación racial. Cfr. ARRIAGA Juan Carlos, “Crítica a la idea de Caribe negro. La creolidad y la creolización”, op cit, p. 472.

historia como existencia de un pasado y la historia como acción”⁴³.

Cuando Césaire habla de la negritud a partir de un doble juego histórico, la historia de un pasado y la historia como acción, se refiere a la creación de una subjetividad política que es capaz de actuar desde un pasado común (la explotación, la deportación, la inferiorización) para actuar en la historia como proyecto político, es decir, crear su propio proyecto político. Es necesario aclarar, que cuando se habla de un pasado común no se trata de una tierra original a la que se apele a volver, sino que la deportación es entendida como una experiencia política marcada por la violencia colonial y en este sentido, al hablar de un pasado común, lo que se busca exponer es la construcción de un hogar político frente a la experiencia del destierro.⁴⁴

En el célebre ensayo de *Orfeo Negro* de Jean Paul Sartre, se constituye una suerte de manifiesto de la poética y la política de la negritud. En ello, identificaba las características principales de lo que dio en llamar la epifanía poética de la negritud: saludaba, la pasión del sufrimiento, la búsqueda de la identidad perdida, la vuelta al país natal, el descenso a los infiernos resplandecientes del alma negra, el auto de fe del lenguaje y aplaudía el carácter escandaloso de este movimiento poético, escandaloso, entiéndase, para los europeos por derecho divino, habituados, desde hace siglos, a ver sin ser vistos. Sartre introdujo a los lectores europeos la poesía africana y negra desde una óptica política y con un tono exaltado: la nueva negritud aparecía como una liberación, una recuperación de la voz y una recuperación de la mirada.

De este modo, el programa político implícito en el movimiento de la negritud, es el de levantarse contra la negación europea de los valores africanos, que se desarrollaron para justificar la esclavitud y la colonización de África, es por esto que la negritud se define como un proyecto intelectual de rehabilitación, un proceso de inversión, una construcción mítica de una imagen del negro que pueda construirse en el orgullo reverso de la denegación europea⁴⁵. De manera que, sea dentro de la “liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización”, considerada siempre como un fenómeno violento, es un hecho que se debe afrontar, pues sólo gracias a dicho proceso ha sido posible que se unifique ese mundo oprimido al que se le ha quitado por una decisión radical su heterogeneidad, unificándolo sobre la base de la nación, a veces de la

⁴³CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*, 2006 p. 23.

⁴⁴DÍAZ, E. “La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud” en: *Revista Relaciones Internacionales*, pp. 26-27.

⁴⁵VEGA, M. *Frantz Fanón y los estudios literarios postcoloniales*, p. 357.

raza. En pocas palabras, apelando a su “negritud”⁴⁶.

Bibliografía

- AMIN, S. (1989) *El eurocentrismo, crítica de una ideología*. Siglo veintiuno editores, México DF.
- ____ «Prólogo», (2009) en Boubacar Barry, *El reino de Waalo*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- ANSON, L. M. (1971) “*La Negritud*” en: *Revista de Occidente*, N°23.
- ARRIAGA, J. C. (2011) “*Crítica a la idea de caribe negro. La creolidad y la creolización*”, en: cuaderno de literatura, N°30.
- BELOUX, F. (2008) “*Un poeta político Aimé Césaire*”, en *La Revista literaria*, N°34, 1969. Difundido por CIDIHCA.
- BRÜHL-LUCIEN, L. (1999) “*Las funciones mentales en las sociedades inferiores*”, en: *Revista latinoamericana de matemática educativa*. N°3 Vol.2.
- CÉSAIRE, A. (1967) *Toussaint L'Ouverture. La revolución francesa y el problema colonial*. Instituto del libro, la Habana.
- ____ (1969) *Cuaderno de un retorno al país natal. Poesías*. La Habana: Casa de las Américas.
- ____ (2006) *Discurso Sobre el Colonialismo*, Akal, Madrid.
- COULTHARD, G. (1978) “*Parelismo y divergencias entre indígenas y negritud*” en: cuadernos de cultura latinoamericana, N°51.
- DÍAZ, E. (2014) “*La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud*” en: *Revista Relaciones Internacionales*, N°25.
- FABIAN, J. (1983) *El tiempo y el oro. Cómo la antropología hace su objetivo*. Editorial universitaria, Nueva York.
- FANON, F. (1963) *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura económica, México.
- ____ (1973) *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Abraxas, Argentina.
- FERNANDEZ, M. (2010) “*Raza, Racismo, Negritud y visión de África en Aimé Césaire*” en: *Temas* N°64.
- FERNANDEZ, R. (2003) *Calibán*, Callejón, la Habana.
- FONSECA, M. (1980) “*El imperio Francés en el Caribe*” en: *Nueva Sociedad*. N°48.
- GERARD, A.S. (1971) *Cuatro literaturas africanas: Xhosa, Sotho, Zulu, Amheric*. Universidad de California, Berkeley-Los Angeles-London, 1971.
- GÓMEZ, P. (2009) “*La situación colonial: complicidades y distinciones*”

⁴⁶ FANON, F. *Los condenados de la tierra*, op cit, p. 17.

- desde la imagen surrealista*", en: Sección central, N°3 Vol.3.
- GONZALES, F. (2009) *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*, Katz, Argentina.
- GUTIÉRREZ, A. (1991) *"Colonización Inglesa y Francesa en el Caribe durante el siglo XVII"*, en: *Historias de las Américas*. vol.2.
- KESTELOOT, L. (1967) *Manifiesto del Renacimiento Negro*. Citado en *Antología negro-africana*, Marabout Université, Verviers, Bélgica.
- MARTINEZ, A. (2011) *"Reflexiones en torno al sistema mundo de Immanuel Wallerstein"* en: *Revista Historia y Memoria*. Vol. 2.
- MIGNOLO, W. (1995) *El lado oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Editorial universitaria de Michigan.
- ___(2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.
- ___(2007) *La idea de América latina*, Gedisa, España.
- SARTRE, J.P. (1956) *Orfeo Negro*, Deucalión, Buenos Aires.
- SENGHOR, L. (1964) *Negritud y Humanismo*. Ediciones de umbral, París.
- VALDÉS GARCÍA, F. (2012) *"La negritud como concepto de la filosofía caribeña"* en: *Revista de Filosofía*. N° 72, Universidad del Zulia.
- VEGA, M. J. (2001) *Franz Fanon y los estudios literarios poscoloniales*. Universidad autónoma de Barcelona, epos. XVII.
- YAKSIC, M. (2010) *En torno al Cuaderno de un retorno al país natal: identidad, pensamiento político y escritura poética*, Sudamericana, Santiago de Chile.

El colmo de la rosa

Yolanda Isabel García Juárez
Universidad de Guadalajara

Resumen

El colmo de la rosa es un tema a través del cual se busca concientizar acerca de la importancia del color en la naturaleza del mundo y en la vida del ser humano, considerando escenarios diversos que van desde el racismo hasta las formas de comunicación e interpretación en diferentes ámbitos. El objetivo central es dejar plasmados argumentos que motiven el desarrollo de nuevas líneas de investigación, enfocadas principalmente al desarrollo de una mejor comprensión de la naturaleza del color, su uso y cómo la subjetividad interpretativa tanto individual como colectiva afecta las formas de interacción social. La propuesta se aborda desde un enfoque fenomenológico, al mismo tiempo que se considera una visión poética para su presentación, dando énfasis en las implicaciones que los colores producen desde los ambientes subjetivos y los temas de comunicación e interpretación que son explorados a partir de la disciplina semiótica.

Summary

The rose climax, is a topic through which is wanted to awareness about the importance of color. Considering various aspects from racism to forms of communication and interpretation in different areas. The main goal is to give arguments in order to encourage new research focused in the develop of a better comprehension of the nature of color, the way of using it and the subjective interpretation, individual and collective and also how all this aspects affects the forms of social interaction. The proyect focus is phenomenological, while a poetic vision is considered on the presentation. Emphasizing the color implications on the subjective enviroments and the communication themes which are analized with a semiotic view.

Palabras clave: arcoíris - colores - semiótica - historia - cultura

Keywords: rainbow - colors - semiotics - history - culture

Introducción

El color es una forma de interpretación de los sentidos, a través de él es posible concretizar lo abstracto y volver tangible lo intangible, la

música puede ser entendida en notas oscuras o blancas, el amor puede ser de color rojo ardiente, la tristeza es percibida en un azul celeste o la inocencia como blanca. Pero el color no sólo es matiz, mezclas armónicas o poesía, tiene connotaciones muy importantes dentro de la vida común y también en la vida profunda, es curioso llegar a cuestionarse si verdaderamente son siete los colores del arcoíris o si el rojo tiene el mismo tono para los mexicanos que para el resto de los países, ¿cuáles son las consideraciones que deben tomarse entonces al momento de diseñar? Al parecer no todo recae en la elegancia del color negro o en el peso que tiene el gris, tampoco puede ser tan universal el identificar la higiene con la combinación de azul y blanco en cualquier parte del mundo, sus relaciones sociales y formas de interpretación están dispuestas en razón de un contexto o un momento determinados, interpretaciones que a su vez son tomadas de la naturaleza misma, son el punto de análisis que cabe comprender en éste documento.

El color apropiado para crear un objeto artístico puede elegirse de muchas formas, casi sin pensarlo se pueden considerar aspectos alrededor de los códigos que maneja la cultura, la ética, el clima y hasta el estado de ánimo de quien diseña y en base a quien percibe, pero además cabría preguntarse ¿Cómo se dio por llamar azul al color azul? y ¿por qué el tinto y el negro son los colores mas mencionados en los textos antiguos? hay tanta información acerca del manejo e historia del color que despierta el interés por indagar en los temas con que se relaciona.

La Rosa, rosa

*El hombre suele obedecer mas a los colores,
que a las palabras.*
José Hierro

El color como tema de investigación, puede generar mas que una simple propuesta de análisis de las percepciones visuales. La cultura e historia que envuelven los aspectos del color son tan trascendentes que incluso, se han obrado guerras y cometido asesinatos en razón de la identidad que producen. Desde cualquier faceta que se les explore, los colores son códigos sociales a partir de los cuales el ser humano ha encontrado una forma de organizar su mundo, de clarificar sus ideas, de plasmar la beldad y el horror. El uso del color es tan diverso, que es difícil llegar a imaginarse todos los órdenes, las nomenclaturas y las propias clasificaciones que se han definido en tantos y diferentes ámbitos culturales.

Los usos y estipulaciones para diferenciar los colores, son aplicables a cualquier ámbito de desarrollo humano alrededor del mundo, pero nombrarlos constantemente se hace tan común, que pocas

veces dentro de la cotidianidad nos surgen dudas como ¿de donde le viene el nombre rojo al color rojo o la designación de amarillo al color amarillo? o ¿cómo es que se ha dado por clasificar el espectro del arcoíris a partir de solamente 7 colores tomados de los millones que lo integran?, ¿el *yellow* en inglés es el mismo tono o color que el amarillo en español o en mapudungun? lo sorprendente es que al día de hoy, nadie tiene una respuesta precisa a estas cuestiones, ya que es necesario adentrarse un poco más allá de la historia y la etimología para poder determinar lo que hace que el ser humano haya dado nombres y cualidades significantes al efecto de luz que producen los objetos en su retina.

El color puede convertirse en el aliado de las palabras y los pensamientos del ser humano, pero al mismo tiempo y de forma paradójica, puede ser el enemigo de las sociedades y del entendimiento entre las diferentes razas alrededor del mundo. “Todo cuanto rodea al hombre es color...el hombre mismo es color, desde la piel de su cuerpo. Cita, aún no concluida, de los enfrentamientos racistas” (Ferrer 2007, 13), ser de piel color clara o ser de piel color oscura sigue siendo un tema racial donde grupos extremistas no logran estar de acuerdo, en entrevistas algunos de ellos han justificado la importancia *natural* de mantener un orden del mundo alejando los tonos *impuros*. Un ejemplo que no pocas veces han utilizado es el de las rosas de color rosa, ya que ésta mezcla de color en la flor se gesta a partir de plantar cercana a una rosa blanca, una roja, de entre ambas nacerá invariablemente una rosa de color rosa sin que haya existido intervención humana alguna. Así es cómo éstos grupos radicales como el Ku Klux Klan (o también autodenominados “La orden de la rosa blanca”) justifican la importancia de mantener los colores puros alejados unos de otros, es decir, ¿Una rosa, no debería ser rosa? ¿no es esto el colmo?

En Grecia se hizo una clara distinción entre luz y oscuridad, se relacionó el color negro con la maldad y al blanco con las cosas de Dios, por lo tanto, el uso del blanco fue tan popular por esos días que se llegó a utilizar tanto en edificaciones como en el arte en general y hasta en la ropa, “La tendencia de los griegos a la idealización y a la abstracción dio pie a la noción de que los colores mezclados eran inferiores a los pigmentos naturales ‘puros’”.⁴⁷ El realizar mezclas de color fue mencionado como algo negativo por filósofos de la época y luego retomado por pintores, escultores y arquitectos para la representación de sus obras en la época renacentista: “La mezcla provoca conflicto”

* Lengua Mapuche.

⁴⁷ Philip, Ball. *La invención del color*, 37.

opinaba Plutarco ⁴⁸ al mismo tiempo que Aristóteles aseguraba “La mezcla de los colores es un morir”.⁴⁹

Desde que el razonamiento filosófico de los antiguos griegos tomó tanta relevancia en la época renacentista, algunos grupos racistas se inspiraron en ellos y sustentaron sus creencias en esas teorías sobre el rechazo a la mezcla, sin embargo, en otros contextos, los colores del arcoíris y sus mezclas son vistos como una forma de integración no solo racial sino sexual, basta con observar la bandera que portan los grupos *homosexuales* como insignia de identidad y diversidad. Algunos grupos étnicos, en cambio, han identificado colores en el arcoíris de una forma diferente, por ejemplo integrando una gran gama con un solo nombre, lo que para occidente significaría una serie conformada por varios nombres de colores *distintos*.

¿Pero porqué el arcoíris tiene 7 colores?, ¿quién puede realmente distinguir un único color delimitado y aislado de la gran gama que se plasma en el cielo a través del hermoso “arco de Iris”?⁵⁰ La respuesta a estas preguntas es inequívoca, la realidad es que nadie puede delimitar un único color de entre la gama y por supuesto que tampoco puede decirse que existan solo 7 colores en el arcoíris, la gama es de millones de tonalidades, mas los millones de tonos que el ojo humano es incapaz de percibir. En cambio culturalmente en el Oriente la distinción de los colores principales del arcoíris es diferente, principalmente en China, el taoísmo rige la idea del color a través de la *Teoría de los cinco elementos*, donde rojo, amarillo, blanco, verde y negro, identifican al fuego, la tierra, el metal, la madera y el agua en ese mismo orden.⁵¹ Por supuesto que ésta forma de clasificación tiene al igual que la occidental, raíces profundas en la historia de la cultura.

Debe ser por esta misma razón que desde la antigua China el arcoíris solo presentaba cinco colores, “cada pueblo daría su propia significación al impacto visual del arco iris. Los groenlandeses creían que era el borde del manto de Dios”⁵² El especialista en el color William Ewart Gladstone en su libro *Studies on Homer and the Homeric age*,⁵³ señala que tanto en el antiguo testamento como en los escritos homéricos los únicos dos colores que fueron mencionados para describir

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Idem*. 38.

⁵⁰ “El mito asegura que Apolo logró nacer por intervención de Iris, la mensajera de los dioses que desciende a la tierra a través del Arco de Colores” FERRER, Eulalio. *Los lenguajes del color*, 28.

⁵¹ *Idem*. 33.

⁵² *Idem*. 37.

⁵³ GLADSTONE, William Ewart. *Studies on Homer and the Homeric age*.

las cosas y los entornos son el negro y el tinto, también dice que al descubrirse que no existía en textos antiguos ningún otro color, se generó la teoría de que el hecho de utilizar solamente como referencia el negro y el tinto, era porque el ojo humano no había evolucionado lo suficiente en ese entonces, de tal manera que el resto de la gama cromática no era reconocida en esos tiempos debido a una razón fisiológica.

Esta relación entre los colores y la literatura se enfocó en el hecho de que el negro era considerado el color que contenía todos los demás, como ejemplo evidente de esto era la mezcla pictórica de los colores de la paleta que provocan una tonalidad sucia y oscura. Así mismo, la relación del color tinto o vino con Dios, el fuego o la sangre fue la respuesta más aproximada a esa cuestión. Mas aún, muchos grupos étnicos de hoy en día tienen su propia clasificación de los colores, y no en pocas ocasiones se ha podido constatar que hay poca relevancia en la cantidad de palabras que requieren para nombrarlos, en México por ejemplo los Wixarikas identifican estados u objetos de la naturaleza con el mismo nombre que dan al color, así por ejemplo oscuro o negro es *yivime* o colorado y rojo pueden identificarse igualmente *xetáme*,⁵⁴ sin embargo, creemos que en muchas de las traducciones se ha cometido el error de centrarse en una adaptación al vocabulario de occidente, en el que culturalmente e históricamente los conceptos son completamente distintos.

En el presente los Quechuas, identifican con una sola palabra el verde y el azul, igual a lo sucedido con la tribu Sioux de Dakota, quienes según menciona Deutscher,⁵⁵ la misma palabra TOTO era utilizada para la gama cromática que va del verde al azul oscuro. Por otro lado, existen tribus que tienen palabras que describen diferentes grupos de colores que en occidente no se distinguen. Mas importante es mencionar que en la actualidad no existen tribus en las que realmente se haga una diferenciación clara entre el color negro y la oscuridad de la noche.

El investigador Guy Deutscher,⁵⁶ descubrió que el azul es el último color que los niños aprenden, encontró que esto se debe a que la relación que los humanos tienen con este color no es tan cercana y evidente como sucede con el rojo, el amarillo, el anaranjado o el verde. De cualquier forma los nombres y las gamas son siempre cambiantes de una cultura a otra, aún cuando el comportamiento básico de la raza humana sea tendiente a identificar algunos de los colores mas

⁵⁴ Juan B. McIntosh y José Grimes, *Vocabulario Huichol-castellano, Castellano-huichol*.

⁵⁵ Guy Deutscher. *Through the Language Glass: How Words Colour Your World*. 74

⁵⁶ *Ibidem*.

importantes (como el rojo) y que además ésta se mantenga siempre igual.

Los investigadores Berlin Brent y Paul Kay (1969) encontraron que los niños, tienen innata la habilidad de identificar primero el color rojo, antes que el resto de la gama cromática, de hecho consideran que existe esta constante universal que está determinada biológicamente y no tiene ninguna razón cultural implícita, aseguran que “las lenguas adquieren los nombres de los colores en un orden predecible...” es el día y la noche lo produce el contraste necesario para facilitar la relación entre el negro y el blanco, posteriormente y a partir de una conexión natural del hombre con el rojo es lo que produce desde tiempos prehistóricos esta identificación con ese color, luego pueden ser verde o amarillo los siguientes colores en ser reconocidos y será el azul, el último color en ser nombrado invariablemente durante el desarrollo del infante, la secuencia es presentada por Berlin y Kay de la siguiente forma:

blanco y negro > rojo > amarillo > verde > azul
blanco y negro > rojo > verde > amarillo > azul

La razón de las nomenclaturas que reciben los colores, responde más o menos de la misma manera en diversas partes del mundo, primero están los nombres de los colores primarios que muy comúnmente se refieren a un objeto del color que representan, por ejemplo el *azul cobalto*, *amarillo limón* o *rojo carmín*, sin embargo, cuando se entra en la razón etimológica de los colores terciarios y cuaternarios, las razones son inexistentes o demasiado ambiguas. En cuanto a la etimología de la palabra *color* en cambio, hay mas claridad. El término es atribuido por San Isidoro de Sevilla, quien aseguró que el nombre provino del proceso de manufactura de los tintes, es decir, del hecho de que después del proceso de secado a fuego o por medio del sol y luego la pulverización se pase finalmente a la colación de los tintes, *el colare*.⁵⁷

En diversos estudios sobre el color, habría que advertir que los colores de la luz y de la oscuridad (blanco y negro) a pesar de ser los primeros en ser reconocidos por el hombres, se presentan al mismo tiempo como los opuestos de la naturaleza en todo sentido, son los extremos de la gran gama, la combinación de todos ellos formando el negro o la ausencia de mezcla permitiendo el blanco, pero al mismo tiempo la constante armonía que parte de la existencia de ambos, perfectamente representada esta por el símbolo del *Tao*, del ying y el yang. Dónde al mismo tiempo que opuestos, se mantienen siempre unidos en perfecta armonía, es decir, se complementan y se necesitan

⁵⁷ Eulalio Ferrer. *Los lenguajes del color*, 22.

uno al otro tanto como para pertenecer en un punto que representa como nada es categóricamente negro o categóricamente blanco.⁵⁸

El color como lenguaje

Ioeidea pontón.
(profundidad púrpura)
Homero

Los colores son lenguaje aparte, se han instaurado en la cultura con sus propias reglas y normas codificadas. La escala de significaciones es enorme, así como infinitas son sus posibilidades combinatorias, el código sin embargo, siempre estará establecido por el modelo de la opinión social que le contenga. En semiótica, una de las propuestas más interesantes del investigador Umberto Eco para la comprensión de la interpretación y conformación de los signos, es que la principal y gran manipuladora del significado es la cultura, él propone la *unidad cultural*, como “algo que esa cultura ha definido como unidad distinta de otras”⁵⁹ y por lo tanto, puede ser cualquier cosa ceñida bajo una norma asumida o establecida en un contexto y época social determinada.

Según la propuesta de Eco, la *función semiótica* es el acto de producir un signo, teniendo como relación un código que a su vez asocia elementos de un sistema transmisor y de un sistema transmitido:

Código → S. Transmisor y S. Transmitido → Expresión/Contenido ←
Correlación.

O bien:

Signo → S. Transmisor y S. Transmitido

El sistema transmisor es la expresión de lo transmitido y el contenido es lo transmitido por el sistema transmisor, por ejemplo, una gran nube de humo puede representar al observador *fuego*, el humo en todas sus funciones observables o analizables está en el lugar del sistema transmisor (expresión), y el fuego que es interpretado por el observador es el sistema que ha sido transmitido (contenido).

A través de la cultura funcionando como código de correlación social, se asocian la expresión y el contenido regulando la interpretación del signo, dice Eco *que* “[...] lo que hace un código es proporcionar las

⁵⁸ *Idem.* 34.

⁵⁹ Schneider, 1968, mencionado por ECO, U., *Tratado de semiótica general*, 131.

reglas para GENERAR signos”⁶⁰ Por esto es que la interpretación del código cultural es la esencia y regulación que da valor al signo. Por tanto, el código cultural rige los mecanismos a través de los cuales deberá generarse la representación del signo o lo que en este caso es la creación y forma de apropiación de un color. “hay sistema de significación (y, por tanto código), cuando existe una posibilidad establecida por una convención social.”⁶¹

Código → ← Cultura

Deutscher sin embargo, llega a la misma conclusión sobre la importancia de la cultura en la nomenclatura y apropiación del color, pero lo hace a través de un análisis histórico más profundo sobre la apropiación y desarrollo de los colores. Cómo ya se planteaba en un principio, Gladstone encuentra que tanto en la biblia como en los escritos del poeta Homero, no se hacía una descripción clara de los colores en los objetos, al menos parecían no ser congruentes, éstos descubrimientos despertaron el interés de otros investigadores como Geiger, quien indaga mas allá en otras raíces profundas de la historia, descubriendo que las observaciones hechas por Deutscher eran extremadamente símiles a las de las otras culturas de sus propias investigaciones.⁶² “Homero no fue el único que no veía el color azul, porque tampoco lo habían visto los antiguos poetas indios ni, según parece, Moisés o quienquiera que fuese el escritor del Antiguo Testamento.”⁶³

Para Geiger, la explicación lógica a tantos conceptos relacionados de manera extraña con el color era que el problema estaba sustentado en un pobre desarrollo fisiológico de la vista en la antigüedad,⁶⁴ es decir, en el proceso de evolución de la raza humana, el ojo no había logrado su desarrollo pleno en los tiempos homéricos o bíblicos. Años después con el famoso choque de los expresos de Malmö y Estocolmo en 1877, el daltonismo es descubierto por el investigador Hugo Magnus, haciendo aún más verosímil la idea de la evolución del ojo humano, así alguien con daltonismo era un eslabón con menor desarrollo evolutivo de visión. Hugo Magnus, creía al igual que Geiger en la explicación de que la visión humana se había desarrollado a través de los

⁶⁰ Umberto Eco. *Tratado de semiótica general*, 101.

⁶¹ *Idem.* 99

⁶² Guy Deutscher. *Through the Language Glass: How Words Colour Your World*, 54.

⁶³ *Idem.* 54-55.

⁶⁴ *Idem.* 59.

siglos, debido a la constante exposición de éstos a los rayos de luz, lo que fue obligando a agudizar la visión humana.⁶⁵

Los detractores de Magnus y Geiger, aseguraban que el problema residía en el lenguaje. Si el lenguaje de determinada cultura no se había desarrollado tan ampliamente como el de alguna otra, entonces tendría menor vocabulario y por tanto, menor capacidad de nombrar cosas, por ende, menor diversificación de colores:

colores ← nombre ← palabras ← lengua ← pensamiento

O lo que es lo mismo, a mayor cantidad de palabras el pensamiento se renueva y diversifica y por tanto hay mas posibilidad crítica y de multiplicidad de ideas.⁶⁶ Es por esto que el psiquiatra W. H. R. Rivers, en su análisis sobre la visión humana con pueblos primitivos pertenecientes a las islas del estrecho de Torres, “entre Australia y Nueva Guinea”⁶⁷ en la investigación realizada para la Universidad de Cambridge, encontró que los informes de los anteriores investigadores encajaban perfectamente con sus actuales hallazgos en cuanto a la falta de congruencia y claridad del uso de los conceptos del color en relación con lo objetos.

Es sin embargo, el propio Guy Deutscher quien clarifica la idea de la cultura después de su larga dilucidación histórica, asegurando que el problema de identificación cromática está básicamente en los rasgos culturales. Para Deutscher, el mejor ejemplo es su máquina frutal futurista:

es un relato imaginario...La maquina puede crear miles de frutas distintas manipulando el sabor y la consistencia según una enorme lista de criterios, como la firmeza, la jugosidad, la cremosidad, la ligereza, la viscosidad, el dulzor, la acidez y otros muchos⁶⁸

Luego de su descripción futurista de la máquina de frutas novedosa, Deutscher invita al lector a imaginar que se le da a probar una de éstas nuevas frutas exóticas, a lo que el *degustante* debe responder con el nombre preciso de la fruta que se le ha dado a probar, ¿qué diría? En todo caso podría solo generar una serie de descripciones sobre las características físicas y de sabor que ya conoce: –es medio dulzona con un pequeño grado de acidez, pero al mismo tiempo de textura rasposa,

⁶⁵ *Idem.* 58-60.

⁶⁶ *Idem.* 60.

⁶⁷ Guy Deutscher. *Through the Language Glass: How Words Colour Your World.* 77

⁶⁸ *Idem.* 86.

etcétera-. La analogía se refiere a la forma de investigación llevada no solo por Rivers sino por diversos antropólogos acerca de la visión de culturas primitivas, donde se les pedía nombrar colores, pero éstos tenían (o tienen) la misma palabra para diferentes colores, tonos y matices.

no hemos desarrollado un vocabulario refinado para describir en abstracto diferentes tipos de sabor afrutado...Del mismo modo, las personas de culturas primitivas...no han desarrollado un vocabulario preciso para describir delicados matices del color.⁶⁹

Deutscher, asegura que debido a que para los primitivos, colores como el azul no están al alcance cercano de sus intereses, (como el color del cielo) no han tenido la necesidad de desarrollar un vocabulario mas amplio sobre tonos o gamas que van del verde al azul, una sola palabra que podemos denominar como *verzul*⁷⁰ describe de igual forma el color del pasto, que el color del agua del lago o del océano o el cielo. "Los antiguos veían los colores como los vemos nosotros y las diferencias en el vocabulario del color reflejan exclusivamente avances culturales, no biológicos."⁷¹ Es aquí donde el investigador realiza la conclusión más trascendente a la historia de las nomenclaturas de los colores, la razón es cultural y al igual que los signos descritos por Umberto Eco, la diferencia en cuanto a la interpretación y manipulación sígnica estará fundamentada en la sociedad de la que el signo forma parte.

En una nuez

Las diferencias de significados, nombres o gammas de tonos que cada sociedad aporta a su concepción del color, solamente puede explicarse a través de los códigos de la cultura que a su vez son proveídos por la historia social que cada entidad geográfica va desarrollando, éste desdoblamiento cultural será principalmente debido a su forma de adaptarse a la vida que su entorno natural les obliga a desarrollar. Ésta forma de habitar el mundo transgrede la forma en que cada grupo humano se desenvuelve brindando un habla específica y dando mayor o menor valor simbólico en su lenguaje al manejo del color, es decir, no es que el color no sea visible a sus ojos, sino sucede que hay tonos que no son trascendentes en su vida y no necesitan ser nombrados.

⁶⁹ *Idem.* 88.

⁷⁰ *Idem.* 82.

⁷¹ *Idem.* 90.

Si se considera que a las razones socio-culturales, políticas y económicas históricas debe sumarse una sabiduría biológica (también histórica) que se ha transmitido desde la prehistoria hasta nuestros días, esa complejidad de comprensión del mundo sensible y subjetivo del color se envuelve en una paradoja natural que aunque interminable es profundamente interesante desde el punto de vista fenomenológico y antropológico.

La transmisión histórica de la idea de un determinado color, su tonalidad, su nombre, significado y relación conceptual, sin embargo, es comparable con la complejidad hereditaria de los sonidos en la música, formados ambos a partir de ideas abstractas, difícilmente pueden ser transmitidos de forma pura a generaciones subsecuentes, por lo que determinar por ejemplo tiempos, alturas, longitudes, espacios llenos y vacíos, así como sus ensambles auditivos con otros instrumentos o sonidos sigue siendo un reto que no logra concretar, lo curioso viene a ser cómo el color (y rara vez a la inversa) consigue más o menos ayudar a concretar la idea de un sonido, por ejemplo, cuando se señala una notación que en la estructura homogénea de un FaMayor frente a un Remenor, la mejor forma de identificarlos es que el primero es de un sonido *mas brillante* mientras que en el segundo, el tono auditivo es *mas oscuro*.

El color, es la forma en que expertos de la música concretan sus ideas y logran tornarlas más visibles a los demás, hacen las notas comparables y simplifican su transmisión e igualación. Mucho más interesante aún, si quien escucha la melodía presenta algún desorden sinestésico, es decir, que pueda percibir el colorido tonal en una composición musical o que asimile a su vez el escuchar una gama cromática en un cuadro artístico bien logrado.

Por tanto, es primordial el manejo y manipulación artística que el color puede brindar a un profesional del diseño, tan solo considerando especializarse en ésta única rama del arte, es posible encontrar los mecanismos de creatividad y persuasión simbólica que cautiven la atención de cualquier mercado, en cuanto a que la naturaleza profunda del ser humano es invariable y universal, sus respuestas ante el efecto es igualmente ineludible, solo hace falta involucrarse más con un conocimiento profundo sobre el manejo del color, sobre sus posibilidades simbólicas y combinatorias y sobre la cultura determinada.

Bibliografía

- Brent, B. y Kay, P. (1991) *Basic Color Terms*, Los Angeles, California: University of California Press.
- Deutscher, G (2010) *Through the Language Glass: How Words Colour Your World*, New York: William Heinemann.

- Eco, U. (1977) *Tratado de Semiótica General*, Barcelona: Lumen.
- Gladstone, W. (1858) *Studies on Homer and the Homeric age*, United States: Oxford: At the University Press.
- Ferrer, E. (2007) *Los lenguajes del color*, México: Fondo de Cultura económica.
- Ball, Ph. (2003) *La invención del color*, México: Fondo de Cultura económica.
- McIntosh, B. y Grimes, J. (1954) *Vocabulario Huichol-castellano, Castellano-huichol*, México, D.F.: Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública.

La imaginación en la planificación curricular: prolegómenos para una poética del currículo

José Sánchez
Universidad de Carabobo
Venezuela

Resumen

Este artículo propone vincular la planificación curricular con la temática de la función narrativa, para evidenciar los prolegómenos para una poética del currículo que ha quedado oculta a causa de su tratamiento pragmático. De aquí que el currículo sea un proyecto educativo que surge a partir de un proceso de interpretación, en la que la imaginación productiva, mediante una ficción bien combinada, permite una comprensión del campo práctico, mostrada en los perfiles profesionales de una carrera y en su incrustación en las estructuras narrativas de los actores implicados, cuando éste se encuentra en proceso de implantación. De la incrustación del perfil de ingreso y egreso en las vivencias y estructuras narrativas de los actores implicados en la implantación, es que el currículo puede ser valorado, en el cual el texto es una unidad lingüística que permite medir la capacidad de composición y selección del lenguaje cuando este se expande más allá de la oración.

Palabras clave: función narrativa - poética - currículo.

Summary

This article proposes linking curricular planning with the theme of narrative function, to demonstrate the Prolegomena for a poetics of the curriculum that has been hidden because of its pragmatic treatment. So that the curriculum is an educational project that arises from a process of interpretation, in which the productive imagination, through a well combined fiction, allows an understanding of the practical field, shown in the professional profiles of a career and in its embedding in the narrative structures of the actors involved, when it is in the process of implantation. The incrustation of the profile of income and egress in the experiences and narrative structures of the actors involved in the implantation, is that the curriculum can be valued, in which the text is a linguistic unit that allows to measure the capacity of composition and selection of language when it expands beyond prayer.

Keywords: narrative function - poetics - curriculum.

Consideraciones Generales

El currículum es considerado frecuentemente una guía que orienta el proceso de enseñanza-aprendizaje, es por esto que Coll (1994) define al currículum como:

un eslabón que se sitúa entre la declaración de principios generales y su traducción operacional, entre la teoría educativa y la práctica pedagógica, entre la planificación y la acción, entre lo que se prescribe y lo que realmente sucede en las aulas. Así pues, es lógico que la elaboración del currículum ocupe un lugar central en los planes de transformación educativa y que se le tome a menudo como punto de referencia para guiar otras actuaciones (p. e., formación inicial y permanente del profesorado, organización de los centros, confección de materiales didácticos, etc.) y asegurar, en último término, la coherencia de las mismas (p.1).

De aquí que esta noción de eslabón, coloca al currículum como una instancia de interpretación que media entre lo teórico y lo práctico, permitiendo la contextualización de los fines y objetivos educativos en la realidad circunstancial. De esta manera, las etapas de planificación curricular sitúan a éste en el nivel de una obra discursiva que necesita ser leída e interpretada. Entonces, surge la pregunta de cuáles son las experiencias y fenómenos que permiten evidenciar una poética presente en el diseño, implantación y valoración de cualquier currículum, usando como fundamento teórico-metodológico a la fenomenología hermenéutica.

Como lo establece Díaz, González, Pinzón, Dayán, y Drummond, en su planteamiento de metodología del diseño curricular, todo currículum luego de haber sido estructurado en las etapas de diseño e implantación, ésta sujeto a valoraciones para verificar si se cumplen, en la realidad educativa, con los alcances y metas propuestos. De lo que se trata es de evidenciar en estos procesos de diseño, implantación y valoración de un currículum los prolegómenos que permitan abordarlo como arte, a partir de su tratamiento como obra discursiva que no solo remite a sí mismo, sino que se dirige al mundo que trata de refigurar. Esto implica abordarlo desde la ciencia del texto. De aquí que la función narrativa sea adecuada para abordar al currículum como obra discursiva, ya que, según Ricoeur, establece la unificación entre las formas y modalidades del acto de narrar y la cualidad temporal de la experiencia humana, lo que implica que todo acontecimiento es narrable siempre que sea temporal y, simultáneamente, solo es posible dar cuenta de lo que acontece de la experiencia humana, en la medida en que ésta sea un componente narrativo. En otras palabras, todas las formas y modalidades del acto de relatar son unificadas en la cualidad temporal de la experiencia humana.

Los perfiles profesionales establecidos en cualquier currículo oficial, son acciones diseñadas mediante la imaginación de los actores implicados: diseñadores, docentes, estudiantes, comunidad en general, entre otros, con el propósito de que, en el transcurrir de la carrera, se incrusten en las estructuras subjetivas de los estudiantes y lo capaciten para realizar acciones que anteriormente no podían. Estas acciones pueden ser mostradas como acciones cumplidas y ensambladas en una “puesta en intriga” por medio de la función narrativa de dichos actores implicados en la implantación del currículo. En este aspecto, cabe considerar lo que establece Díaz, González, Pinzón, Dayán, y Drummond, (1990), cuando hacen referencia a la construcción del perfil profesional y de la malla curricular:

Con base en los rubros (conocimiento y habilidades termina que contienen el perfil profesional, se enumeran los conocimientos y habilidades específicos que debe adquirir el profesionista para que se logren los objetivos derivados de los rubros. Estos conocimientos y habilidades específicos se organizan en áreas de conocimientos, temas y contenidos de la disciplina, con base en los criterios derivados de ella. (p.51)

Esto da pie a evidenciar en el currículo y en sus fases de estructuración, el trabajo que se da sobre las acciones, tematizadas por Díaz, González, Pinzón, Dayán, y Drummond como conocimientos y habilidades, lo que implica que el currículo oficial es una obra discursiva que exige ser leída e interpretada. Las acciones previstas en el perfil profesional son sublimadas y representan el deber ser del profesional y al igual que ocurre con la mimesis en el relato, está, mediante una ficción bien combinada, re-describe las acciones humanas para transfigurar la realidad educativa.

Aun cuando un perfil profesional no tiene una extensión ni una organización transaccional como en el caso del relato, si tiene innovación semántica y se extiende al nivel de una oración como instancia del discurso, de manera similar a lo que Ricoeur le establece a la metáfora viva. Es por esto, que la tesis de la función narrativa, al proponer una simetría entre el relato y la metáfora, le permitió a Ricoeur ampliar la idea de la función referencial con el propósito de que los relatos ficticios, los denominados géneros literarios que son irreales, también emergieran de la condición temporal de la experiencia humana. El elemento primordial de cualquier relato, según Aristóteles, es la fábula, consistente en el ensamblaje de las acciones cumplidas, constituidas por motivos, proyectos, fines, medios y circunstancias aparentemente heterogéneos, que ninguno por sí solo crea, pero que todos padecen.

Esta “puesta en intriga” además de estructurar, constituye una unidad inteligible, que es solo posible mediante la imaginación que tiene su genética en los usos del lenguaje y, por tanto, en el discurso. En consecuencia, la narración es posible gracias a la imaginación que posibilita el conocimiento de la historia. Sin embargo, cómo vencer, en el campo narrativo, esa bifurcación entre los relatos descriptivos históricos y los de ficción, en los que se da una asimetría entre los que tienen función referencial y en consecuencia son verídicos y los ficticios que aparentemente son irreales. La respuesta a dicha asimetría, Ricoeur la plantea, mediante la innovación semántica, proponiendo que la función referencial se da tanto en los relatos históricos como en los géneros literarios.

Al mismo tiempo, la ficción pasó a ser una característica tanto de los relatos históricos como de los géneros literarios, ya que provee la materia prima necesaria que permite esquematizar las posibles acciones para medir su coherencia y plausibilidad y, en consecuencia, ser llevadas a cabo en la práctica. En el caso de los relatos biográficos y de la historia como ciencia, no solo se encargan del estudio del pasado como si fuera un dato empírico. El pasado ya no es y por tanto necesita de una construcción mediada por la ficción, en la que se ensaya las posibles combinaciones que permiten redescubrir una acción, recomponerla y generar un ensamblaje de acciones cumplidas que producen una historia completa con inicio, medio y fin. En consecuencia, la historia vista como ciencia no puede separarse del relato porque pierde su especificidad como ciencia social, ya que ésta da cuenta en todo proceso histórico, de un principio, medio y final, colocando de relieve los cambios que se dan en el transcurrir de los eventos.

En el caso de los géneros literarios, estos poseen función referencial en la medida en que representan sistemas de símbolos que permiten dar forma a la experiencia humana que, de lo contrario, permanecería muda y amorfa. A partir de lo anterior, historia y ficción están vinculadas y por tanto se da un quiasmo entre las dos, por medio de la función referencial de segundo grado que la propia ficción produce. Entonces no hay acción sin imaginación, la imaginación es la operación que, mediante la ficción, estructura y recompone las acciones en las narraciones, de las que se sirve tanto la historiografía como los géneros literarios. La ficción genera una neutralización momentánea de la realidad para refigurarla y transformarla, es decir, re-describe las acciones imitándolas y con ella genera un aumento de la visión del mundo, ampliando las dimensiones de lo real, y de allí la distancia entre los relatos y las vivencias.

Es paradójico que la ficción aumente la visión del mundo generando una neutralización momentánea de la realidad, pero lo que neutraliza es el mundo percibido en la vida cotidiana en pro de una

innovación semántica que enriquece el mundo con nuevas significaciones que contribuyen a enriquecerlo y cambiarlo. Sin embargo, qué tiene que ver lo anterior con el currículo, cómo, a través de la función narrativa, surgida de la corriente fenomenológica hermenéutica, se puede valorar la implantación de un currículo. Lo primero que debe establecerse es que, según Posner, no existe un solo currículo sino cinco: el oficial, operativo, nulo, oculto y el adicional. Esto genera un problema hermenéutico al tratar de responder: ¿cómo se relacionan los últimos cuatro currículos con el oficial?, ¿existe un problema de desfase curricular o es constitutivo de un proceso interpretativo que se da al tratar de implantar el currículo oficial?

Sin embargo, es necesario dejar claro a que se refiere Posner (1998) con estos currículos. El primer currículo es el oficial que se refiere al:

documentado en tablas de alcances y secuencias, sílabos, guías curriculares, tablas de contenido y listas de objetivos. Su propósito es dar a los profesores una base para la planeación de lecciones y la evaluación de estudiantes y a los administradores una base para supervisar a los profesores y hacerlos responsables de sus prácticas y resultados. (p.12).

Dicho currículo, aunque puede ser tratado como texto, no posee una organización transaccional que lo transforme en relato, pero al ser llevado a la práctica, al ser implantado en las instituciones educativas, formará parte de las estructuras narrativas de los actores implicados y hará emerger de forma inductiva los otros cuatro currículos a partir de los actos narrativos, que según Posner (1998) serían el operativo que:

comprende lo que es realmente enseñado por el profesor y cómo su importancia es comunicada al estudiante, es decir, cómo hacen los estudiantes para saber que lo enseñado "cuenta". Es decir, el currículo operacional tiene dos aspectos; (1) El contenido incluido y enfatizado por el profesor en clase, es decir, lo que el profesor enseña, (2) Los resultados de aprendizaje sobre los cuales los estudiantes deben, de hecho, responder, es decir, lo que debe ser logrado. El primero es indicado por el tiempo que el profesor asigna a los diferentes temas y a los tipos de aprendizaje, o sea, el currículo enseñado; el segundo es indicado por las pruebas dadas a los estudiantes, es decir, el currículo probado, (p.12).

Simultáneamente al oficial y operativo, estaría el oculto que serían los "mensajes relacionados con temas de sexo, clase y raza, autoridad y conocimiento escolar, entre otros," (...) (Posner, 1998, p.14). Estos mensajes no son reconocidos por las autoridades del currículo

oficial. Al mismo tiempo estaría el nulo que es lo no dado por el docente durante un curso y el adicional, que Posner (1998) lo define como:

todas aquellas experiencias planeadas por fuera de las asignaturas escolares. Contrasta con el currículo oficial en virtud de su naturaleza voluntaria y de su capacidad de respuesta a los intereses de los estudiantes. No se trata de un currículo oculto sino de una dimensión reconocida abiertamente de la experiencia escolar (p.14)

Todos estos currículos están relacionados al oficial, el diseñado por las autoridades educativas como proyecto educativo que posee fines y es fijado por la escritura como categoría del texto. La relación deviene al tratar de llevarlo a la práctica en el proceso de implantación; como no existe una adecuación exacta entre lo dicho en la propuesta curricular y lo dado en la práctica, es que emergen estos cuatro currículos de la interpretación del oficial.

Función narrativa y planificación curricular

A partir de lo anterior, una valoración cualitativa del currículo requiere de la función narrativa al menos en dos sentidos, primeramente, todo currículo oficial supone el diseño de perfiles de ingreso y egreso que lo evidencian como un proyecto educativo; estos perfiles son acciones creadas que requieren de la ficción para ser diseñadas y por tanto de la imaginación anclada en los usos del lenguaje y el discurso. Estos elementos ficticios presentes en el perfil de egreso, por momentos, neutralizan la realidad educativa para refigurarla, de ahí la definición de currículo como alcance y secuencia. Abordar el perfil de egreso desde la lingüística del discurso, implica un planteo diferente del problema, en el que el análisis parte desde la oración como unidad mínima del discurso o “instancia del discurso” como lo señala Benveniste. Esto implica que el análisis del perfil de egreso, en el marco de un currículo oficial implantado, no pueden darse al nivel de la palabra sino de la oración, incluso de la secuencia de varias oraciones correspondientes a un texto. Aquí hablamos de acciones fraguadas que son plausibles en un tiempo futuro como alcance, en la que la secuencia representa la coherencia entre acciones simples y complejas que darán como resultado que se dé el perfil de egreso en la realidad.

Sin embargo, un currículo oficial carece de la organización transaccional que transforma un texto en relato. A pesar de esto, tanto docentes como estudiantes que cursan la carrera y en los que se evidencian la vinculación entre el acto de relatar y el tiempo como cualidad de sus experiencias, pueden generar relatos, en los cuales el

perfil de egreso se incrusta en sus estructuras narrativas. En consecuencia, se puede analizar dichas estructuras para valorar la implantación del currículo, valorar qué tanto del perfil de egreso ha refigurado la realidad educativa, ya que los contenidos predicativos de los perfiles están en lo relatado por estudiantes y docentes. Hay, por tanto, un doble proceso en el uso de la imaginación, separado espacio-temporalmente mediante intersubjetividades largas mediadas por el currículo oficial. El primer proceso se da en la etapa de diseño curricular que hace emerger los perfiles, la malla curricular y su estructura, que conforman el currículo oficial, mientras el segundo proceso imaginativo se produce en el ensamblaje de las acciones cumplidas, cuando los estudiantes y docentes relatan lo vivenciado durante el transcurso de la carrera, es decir, el currículo oficial ya ha sido implantado por lo cual puede hablarse de un antes y después de la etapa del diseño.

En la etapa de implantación del currículo el relato establece distancia entre sí y lo vivenciado, en el cual los estudiantes, articulan, aclaran y puntualizan sus vivencias por medio del texto y del uso discursivo del lenguaje. No solo los estudiantes utilizan el discurso para dar cuenta de sus experiencias en el transcurso de la carrera, sino el docente que interpreta el currículo oficial conjuntamente con sus experiencias durante el desarrollo de un curso. De esta manera, los denominados currículos concurrentes corresponden a una explicación que emerge de la narración de los actores implicados en el proceso de implantación. De aquí deviene que de explicar mejor se comprende mejor, ya que la comprensión procede de los relatos que aportan la unidad inteligible que evidencia una historia completa que no solo da cuenta de las experiencias de docentes y estudiantes en el marco del currículo, sino de los diseñadores de la carrera aun antes de que ésta sea creada. Además, permiten una comprensión objetiva de esas estructuras subjetivas en juego, a través de los currículos concurrentes. Estos son derivados y a la vez construcciones teóricas que permiten el análisis de la implantación de un currículo y simultáneamente son generalizaciones que hacen énfasis en aspectos que permiten objetivar dichas estructuras subjetivas dadas en la implantación de un currículo.

En consecuencia, son secundarios en relación a la comprensión dada en la narración de los acontecimientos. Los relatos son lo más cercano a las vivencias de los actores y pueden ser objeto de medición a partir de la capacidad de composición y selección del lenguaje cuando este se expande más allá de la oración como instancia del discurso. Lo que coloca al texto como una unidad lingüística que puede evidenciar esa organización transaccional que se produce en el relato y que permite evidenciar la creación del perfil de egreso y su refiguración sobre la realidad educativa. Además, se establece una relación entre ficción, historia y tiempo y el currículo como proyecto educativo, que se

desarrolla en el espacio-tiempo y con la mediación de la imaginación y del texto. Sin embargo, la imaginación productiva que hace emerger los perfiles en el marco del currículo oficial es diferente de la imaginación productiva que se da en los relatos de los actores implicados en la carrera ya implantada. Aunque los dos procesos creativos se dan de manera analógica al proceso metafórico que, a partir de la innovación semántica, hace emerger una nueva pertinencia semántica en la falta de pertinencia semántica, lo que cambia es el propósito.

En la planificación curricular no existe currículo y por tanto debe ser estructurado por fases, las cuales tienen el fin de producir el perfil profesional conjuntamente con todo el cuerpo de saberes y fundamentos teóricos metodológicos que lo sustentan. En cambio, en la innovación semántica que se da en los relatos de los actores implicados en la carrera, la innovación semántica parte de la pre-comprensión del perfil de egreso ya elaborado, y es la que evidencia si hubo cambios en la realidad educativa o si éste debe ser modificado o ajustado. En el primer caso, se construye un modelo de profesional que se desea según las necesidades del país, en consecuencia, representa el momento de neutralización de la realidad educativa a través del mundo planteado en el currículo oficial, en el cual se subliman las acciones humanas para crear una propuesta deontológica de la profesión que se desea llevar a término. En cambio, en el segundo caso, se evidencia si el perfil profesional construido forma parte de las estructuras narrativas de docentes y estudiantes y si refiguró, efectivamente, la realidad educativa de éstos. Mientras en el primer caso, la innovación semántica produce un perfil profesional aun no cumplido dando la noción de proyecto, en el segundo caso se analiza lo transcurrido en la carrera y el cómo afectó a los actores implicados, ya que son acciones cumplidas en tiempo pasado.

Conclusiones

De lo anterior, se concluye que todo currículo es una obra discursiva que vale a partir del trabajo de composición de la misma. Al mismo tiempo, el texto como unidad lingüística hace que el currículo tenga función referencial de segundo grado que le permite neutralizar la realidad educativa para luego refigurarla. En este punto cabe destacar que la imaginación productiva hace posible la planificación curricular al propiciar la redescrición de las acciones, su reestructuración y el ensamblaje de las mismas a partir de la elaboración de tramas, permitiendo, a su vez, la anticipación al libre juego con las posibilidades que la neutralización de la realidad ha dejado abierta, para luego volver a enfrentarla, cambiarla o mantenerla.

Es tanto la ficción bien combinada como los cambios que ésta pueda generar en la realidad lo que lleva a la comprensión del campo

práctico de la acción. Esto implica que la imaginación es un instrumento que posibilita la creación y crítica del currículo, con lo cual puede ajustarse, reformarse o cambiarse según sea el pragma o fin último de la carrera, mostrado en el perfil de egreso y que depende del contexto en el que se está implantando. Al mismo tiempo permite dotar de una explicación del por qué los currículos concurrentes se dan de manera simultánea y cuál es la vinculación del currículo oficial con el operativo, nulo, oculto y adicional.

Su vinculación se debe a la poética de la voluntad que precede de todo proceso de planificación curricular con su consecuente valoración. Todos los seres humanos pueden trascender lo inmanente y anticiparse a través de su haber sido, en este caso, mostrado por la función narrativa que hilvana y unifica todas las formas y modalidades del acto de relatar con la cualidad temporal de la experiencia humana. De la elaboración de las tramas que se hacen al dar cuenta de las experiencias pasadas de los que cursaron una determinada carrera, se derivan los currículos concurrentes que permiten analizar, de manera crítica, los resultados de la implantación de una carrera. Al mismo tiempo, la estructura narrativa/acto de narrar/narración permite que los diseñadores se anticipen e imaginen las acciones que conformarán un perfil profesional, que formará parte de una carrera, es decir, la manera en que los diseñadores pueden crear perfiles profesionales para producir una carrera es procurarse una representación ficticia de dichas acciones.

Esta representación ficticia de las acciones, entendidas como aprendizaje de ciertas habilidades y capacidades, necesitan de la estructura curricular que articule los cuerpos del saber que son las unidades curriculares además de limitar el tiempo de duración de la carrera. Entonces la narración en la que se articula, aclara y puntualiza una vivencia es usada tanto por diseñadores para crear una carrera como por los actores inmersos en el desarrollo de dicha carrera. Esto permite una visión completa de todo el proceso de creación de una carrera hasta su consecuente implantación y valoración, en la cual puede evidenciarse las paradojas de las propuestas curriculares en cuanto al aprendizaje, la hiperespecialización de los saberes, la vinculación de estos saberes con la vida cotidiana de los actores que estén implicados en la carrera y los resultados de la refiguración de la realidad educativa. También permite evidenciar la poética de la voluntad, tal como fue esbozada por Ricoeur, en la producción de cualquier carrera y su consecuente implantación, en la que se pasa de lo teórico a lo práctico.

Con esto el currículo pasa a formar parte de una teoría que articula historia, tiempo y ficción, en la que la narración requiere de la imaginación como esquematismo reglado, como lo refiere Diez (2015) cuando afirma:

En esta ampliación del espacio de la imaginación productiva, ella se deja ver como una facultad reglada y su regulación aparece en el momento de la ejecución, es decir, cuando lo imaginado es llevado a la práctica a través de un proyecto concreto. En este instante aparecen exigencias, dificultades y obligaciones que hacen de toda obra el fruto de una interacción entre la espontaneidad creadora de la imaginación, que se concreta en un esquema excesivos, y los límites planteados por las creencias y convicciones vigentes (p.51)

Por tanto, el currículo es un proyecto educativo que requiere de una instancia de interpretación tanto en su creación como en su implantación y valoración, y es la imaginación productiva quien hace posible esto y lo muestra en la función narrativa y en el texto como unidad lingüística.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1990) Poética. (trad. Cappelletti, A.). Monte Ávila Latinoamérica, CA. Caracas.
- BENVENISTE, E. (1987) Problemas de Lingüística General. Siglo XXI. México.
- COLL, C. (1994) Psicología y Currículum. Una aproximación psicopedagógica a la elaboración del currículum escolar. Paidós. Barcelona.
- DÍEZ, F. (2015) La función narrativa en Paul Ricoeur. En Lanza, W. (comp.) IV Congreso internacional de fenomenología y hermenéutica. Pp. (39-60). Valencia: Ediciones Fundacelac-Vice rectorado académico UC.
- DÍAZ, F., González, M., Pinzón, D., Dayán, E., y Drummond, S. (1990) Metodología de diseño curricular para educación superior. (2ª. ed.). D. F.: Trillas. México
- POSNER, G. (1998). Análisis del currículum. (3ª. ed., 2005). (Trad. Arango, G.) McGraw-Hill/Interamericana de Colombia. Colombia.
- RICOEUR, P. (2000) Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II. Buenos Aires. (2ª ed., 2010). FCE. (Trabajo original publicado en 1986)

Estudio crítico

El mundo observado/El mundo concebido, (The World Observed/The World Conceived, 2006), de Hans Radder, ediciones del Lirio, México, 2011, 298 p.

Erasmus Catrileo Salazar
Universidad Nacional del Comahue

Observa Coleridge, escribe Borges, “que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquéllos es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial” (*El ruiseñor de Keats*, Otras Inquisiciones). Dicha clasificación en *clave genética* constituye un sugerente esquema – con todas las naturales limitaciones del caso– para delinear los derroteros de la filosofía de la ciencia (empírica): o bien se han privilegiado los elementos *empíricos* en el nacimiento de la ciencia o bien aquellos constructos *teóricos* que la hacen posible (inteligible). Así, por ejemplo, se ha considerado que la *observación* constituye la clave en la explicación de su emergencia, para los primeros; que ocupa un lugar subsidiario, de acuerdo a los segundos; que los *conceptos* tendrían su origen en la experiencia para aquéllos, que serían entidades ideales para éstos.

Este libro de Hans Radder, profesor emérito de filosofía de la ciencia y la tecnología de la Vrije Universiteit Amsterdam, que busca volver a “revisar la naturaleza y el papel de la observación y de la interpretación conceptual” (p. 15), intenta en particular, y a mi entender, dar una respuesta *equilibrada* a los dos tópicos arriba señalados; esto es, encontrar un justo medio entre aristotélicos y platónicos, para seguir con la clasificación genetista de Coleridge. Es así como sostiene dos tesis al respecto:(1) los procesos observacionales –o de observación– que tienen una realización material siempre se interpretan conceptualmente; y (2) el significado de los conceptos depende de la forma en que estos estructuran los proceso observacionales y abstraen de ellos (pp. 15-6). Para llevar adelante la defensa de ambas tesis procede a criticar algunos aportes que tematizan ambos tópicos, recurriendo a referentes de la tradición analítica en filosofía de la ciencia, aunque rompe con la ortodoxia al abreviar, también

críticamente, de aquella tradición continental conocida bajo la rúbrica de hermenéutica. Sin embargo, la aspiración última del autor es ofrecer una explicación integrada de observaciones y conceptos de la vida científica y de la vida común y corriente (p.16).

Una circunstancia llama la atención desde el inicio: la diagonal que figura en el título mismo: *El Mundo observado/El mundo concebido*. Esto, de acuerdo al autor, da cuenta del hecho que la observación y la interpretación conceptual no son cuestiones separadas, sino que se deben ver como temas interconectados. En obvia sintonía con esta posición, la radiografía de esta obra proyecta una estructura argumentativa –que el mismo autor anticipa en el capítulo 1– dividida en dos partes pero vinculadas: una primera, que abarca los capítulos 2 al 7, titulada “La realización y la interpretación conceptual de los procesos observacionales”; y, una segunda, bajo la rúbrica de “Cómo los conceptos estructuran el mundo y abstraen de él”, que va desde los capítulos 8 al 15. En el capítulo 16 explica la abstracción y el significado no local aplicándola al problema particular de la obtención de patentes de invenciones científicas y tecnológicas –las patentes de productos, específicamente; y el capítulo final lo constituye un Epílogo en el que el autor explicita el método que ha seguido en la consecución de los resultados de su libro.

La tesis de Radder acerca de la naturaleza de la observación es la siguiente. Una explicación general de la observación humana supone, en principio, ir más allá de aquellas concepciones que sólo se limitan a la fisiología de la visión o del cerebro; implica hablar de sus *condiciones de posibilidad*. En efecto, supone no sólo poder dar cuenta de los procesos de observación individual involucrados, sino también los transindividuales, esto es, de aquellos aspectos naturales y socioculturales que la posibilitan a la vez que la condicionan. A fin de subsanar las distintas insuficiencias que manifiestan algunas obras que evalúa sobre el tema –las de van Fraassen, N. R. Hanson, P. Kosso, los enfoques conexionista y hermenéutico (P. Heelan)–, mantiene que las nociones de *realización material* e *interpretación conceptual* vienen a remediar dichas deficiencias: la primera hace referencia a los aspectos materiales y actividades de los agentes humanos que realizan el proceso de observación, a través de la acción e intervención, mientras que la segunda da cuenta de la organización conceptual que precede a las observaciones. La ausencia de referencias a la *acción* (o acciones involucradas en los procesos de observación) es lo que mantienen en común varias de las propuestas consideradas, mientras que otras aspiran al (equivocado) ideal de una observación sin conceptualización. Dado que la interpretación conceptual es la condición de posibilidad de la observación, resta dar cuenta en qué sentido los conceptos estructuran a la vez que abstraen del mundo: toda observación humana

requiere una interpretación conceptual (o, alternativamente, una estructuración u organización conceptual) de los procesos de observación realizados materialmente (p. 117). Quizá sea esta la parte más intrincada de la propuesta del autor. Su teoría de la abstracción y de la no localidad de los conceptos constituye el núcleo de su posición. De acuerdo con esta última, los conceptos estructuran el mundo porque especifican uno o más dominios posibles de aplicación particulares y un conjunto particular de condiciones de pertinencia o irrelevancia; y el hecho de que estos conceptos puedan extenderse a un dominio sustancialmente novedoso conduciría a un cambio (menor o mayor) en el componente estructurante de su significado (p. 159). El autor llama *concepto extensible* a aquél que ha sido aplicado a cierto dominio con éxito y pudiera ser usado en uno o más dominios nuevos. Esta característica hace que sean *abstractos* (su significado no coincide con el significado del conjunto de sus realizaciones locales y no pueden existir con independencia de alguna realización cualquiera), y *no locales* (no coinciden con el conjunto fijo de procesos locales en los cuales los conceptos han sido usados hasta entonces). Con excepción de los nombres propios y los términos sincategoremáticos, esta propuesta refiere a todos los conceptos (tanto empíricos como teóricos, de acuerdo al autor).

La lectura del libro del profesor Radder depara impresiones que operan a niveles diferentes que van de la novedad a (algunos) lugares comunes; no obstante, hay una tensión que se percibe y que recorre la obra en su totalidad, volviendo barroca la explicación por momentos, sobre todo en la segunda parte del libro, la referida a los conceptos. Me refiero a una *tensión* –simétrica a aquella entre aristotélicos y platónicos arriba referida. En efecto, una (quizá) exacerbada atención a las situaciones experimentales, ligada a las ciencias, le lleva a trasladar (analogar) dichos parámetros a todos los demás aspectos de su consideración: es el caso de la forma en que concepitúa a los conceptos extensibles. Pero no es este el único caso. No de otra manera se pueden entender sus reiteradas alusiones a los *procesos* de observación, a la reiterada utilización de un experimento (de Koningsveld) para explicar (y aplicarlo) a su teoría, etc.; descripciones que no se avienen (necesariamente) de buenas a primera a lo que ocurre en la vida cotidiana cuando se observa.

En uno de sus escritos –*Los orígenes del pensamiento y la imaginación*–, Jacob Bronowski ha subrayado el papel hegemónico que ejerce el sentido de la *vista* en el desarrollo de la ciencia; distinta hubiese sido la obra de un Newton ciego, conjeturaba. Aristóteles, naturalmente, ya había reparado bastante tiempo antes sobre la preponderancia de dicho sentido: las sensaciones visuales son amadas por sobre el resto, señalaba en su *Metafísica*. Esto, creo, ha ido en desmedro del resto de los

sentidos; una postergación morosa; y el caso del profesor Radder no es la excepción. Una serie de opciones así lo delatan: utiliza el concepto de observación por sobre el de *experiencia* y *percepción*, que están relacionados lógicamente, no sólo porque el primero se aplica tanto a la vida ordinaria como a la práctica científica (además de que el libro se centra en la visión, el ver y similares, como procesos conscientes y, en particular, la observación de objetos externos), sino también porque el segundo puede involucrar interacciones con el mundo a través de los demás sentidos; y el tercero, en algunas discusiones epistemológicas, supone connotaciones que le hacen oponer a la cognición (pp. 109-10). Esta serie de restricciones *a priori*, corroen de entrada las pretensiones explicativas a la que aspira: limita los tratos con el mundo a un solo sentido; restringe la observación a objetos, y finalmente, supone la consciencia en dichos procesos (aunque en los capítulos de la segunda parte del libro matiza dichas exclusiones). Aún si aceptamos esta omisión, se deja de lado un aspecto importante de ese *mundo observado*. Este vínculo exclusivo de la visión en los tratos con *lo real* constituye un importante obstáculo a la hora de la comprensión filosófica, por ejemplo, de la ciencia Física relativista y cuántica que pone en tensión justamente lo restringido de la visión ‘pictórica’ del mundo; sigue constituyendo un obstáculo para la búsqueda de nuevos modos de entendimiento; para lograr una concepción más amplia de la realidad. Esta primacía, en definitiva, constituye un grave déficit en una consideración integradora de los tratos con el mundo.

Para finalizar. En cuanto a los procesos de conceptualización, dado que aspira el autor a una explicitación general, sorprende que parta de la consideración de la aplicación puntual de conceptos (restringido a un experimento), aún a pesar que habla de redes conceptuales, y no haga referencia a (o parta de) los lenguajes naturales para tal fin; tal vez de esta forma hubiese resultado menos artificial la forma en que describe su funcionamiento a la hora de estructurar los procesos observacionales y extender su aplicación.

Escribe el profesor Radder: “muchos filósofos han defendido la idea de que la observación y la interpretación conceptual están interconectadas. Creo, sin embargo, que la expresión específica de este punto de vista, tal como se resume en sus dos tesis principales, puede hacer una contribución original y útil al debate filosófico sobre el tema” (pp. 15-6). Que la contribución sea (o no) original es algo que el lector deberá juzgar; por lo pronto, vale la pena aventurarse en la lectura de una obra que intenta una visión integradora de la observación (a pesar de sus grietas), superando los sectarismos de escuela en la filosofía de la ciencia, que muchas veces no hacen otra tarea que empobrecer mezquinamente la labor filosófica.

Identidades en conflicto

Evento académico en el Comahue

Durante los días 11, 12 y 13 de octubre de 2017 se realizó en el Salón Azul de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional del Comahue el VI ENCUENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN EN HERMENÉUTICA, cuyo tema central fue **identidades en conflicto**. Organizado por el Centro de estudios en Filosofía de las ciencias y Hermenéutica filosófica del Comahue, reunió a investigadores del país y del extranjero. En el evento se compartieron con estudiantes de la Universidad y otros asistentes resultados sobre el tema central, a partir de lo cual realizamos un intenso debate. Cabe destacar que el VI ENCUENTRO contó con el aval del Consejo Directivo de la Facultad de Humanidades y fue declarado de interés cultural por la Sub Secretaría de Cultura de la Municipalidad de Neuquén y por la Universidad Nacional del Comahue. Durante el año 2018 se publicará un libro que compila artículos de los expositores y otros colegas invitados.

Como adelanto reproducimos a continuación los resúmenes de las presentaciones.

En **“Justicia e identidad”**, *Raúl Alcalá Campos*, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), sostuvo: “el tema que nos convoca lleva como título ‘Identidades en conflicto’, el cual puede ser interpretado por lo menos en dos sentidos, por un lado, dos identidades que chocan entre ellas ya sea de manera individual o colectiva generando con ello un conflicto, intercultural por ejemplo, o bien, por otro lado, una crisis interna, individual o colectiva cuyo conflicto se independiza de las posibles relaciones con otras culturas, otras formas de ver el mundo. Cualquiera de estas posibilidades merece una atención especial, sin embargo nosotros consideraremos principalmente la primera. Una de las cuestiones más interesantes en lo que respecta a las teorías de la justicia actuales es la de la poca atención que se presta a las identidades para la evaluación de las acciones como justas o no, y sin embargo identidades en conflicto pueden llevar a un conflicto en la impartición de justicia, sobre todo cuando el asunto en cuestión tiene que ver con las relaciones interculturales. En este trabajo presentaremos primero, de manera bastante breve, algunos asuntos al respecto relacionados con teorías de la justicia, de ahí pasaremos a la evaluación de las acciones como justas o no en tanto comportamientos de los participantes, consideramos que tales comportamientos están ligados de manera directa con las identidades.

Por su parte, *Maria Beatriz Gentile*, de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo), propuso en **“Patagonia: identidad desde las ausencias”**: Desierto, frontera, progreso, desarrollo, son imágenes inconfundibles del paradigma de la Modernidad con que aquella Argentina del XIX creyó haber inventado la Patagonia. Pensar a la Patagonia desde la Nación fue pensarla a partir de la derrota militar de la sociedad indígena. Sobre ella se construyeron las condiciones para que estas tierras se convirtieran en una región incorporada al espacio y al tiempo histórico del conjunto nacional pensado como totalidad. Un antes y un después claramente definido, un acontecimiento a partir del cual se organiza la periodización del tiempo histórico y por lo tanto es el hecho que marca el comienzo del relato fundacional. A partir de aquí la historia de la región se elabora no a partir de su pasado, sino en contra de él. Sin pasado y sin tradiciones, la Patagonia fue una región definida por sus ausencias.

A continuación, *Elisabetta Di Castro*, de la UNAM, sostuvo en **“Globalización, desigualdad y diversidad”** que estamos en un proceso de transición entre la modernidad, caracterizada por un orden interestatal bajo la hegemonía de Occidente, y una modernidad que se podría caracterizar por un nuevo orden supranacional por construirse de manera multilateral. Esto lleva a cuestionar la concepción estándar de los procesos de universalización para podernos adecuar a un mundo de lo múltiple y de la diferencia. La globalización constituye uno de los fenómenos contemporáneos más controvertidos, entre otras cosas, es fuente de prosperidad para algunos y de grandes desigualdades para muchos. A esto se suma, dada la historia de los Estados-nación que se caracterizó por ocultar las identidades comunitarias, que los conflictos de redistribución estén frecuentemente ligados a los conflictos de reconocimiento y de participación. Ante las diferencias culturales que caracterizan la convivencia cotidiana en casi todos los rincones del planeta, autores como Giacomo Marramao han propuesto un cosmopolitismo de la diferencia.

En **“Sociodarwinismo, raza y etnicidad en la invención de una argentinidad ideada”**, *Martín E. Díaz*, de la UNCo, propuso abordar el despliegue en la Argentina de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX de un conjunto de estrategias discursivas tendientes a modelar un cuerpo sano y civilizado de la nación. Esta labor será llevada a cabo por un conjunto de ‘hombres de ciencia’ integrantes de una *intelligentzia* científica local, la cual -nutrida del ‘arsenal discursivo’ proveniente de una matriz positivista de corte científicista, de la recepción y traducción de Darwin en nuestro medio y de los postulados del degeneracionismo francés- se abocará al diagnóstico de la conformación de la población

vernácula y su influencia para la modernización de un cuerpo de la población pensado como un organismo biológico expuesto a una serie de ‘males físicos’ y ‘morales’. En este marco, nos interesa problematizar la reproducción por parte de estos ‘hombres de ciencia’ locales de un conjunto de imaginarios eurocéntricos englobados en la superioridad biológica y moral atribuida a la raza blanca; imaginarios mediante los cuales se apuntará a cimentar una identidad homogénea de la nación concebida en términos de una argentinidad ideada. En tal sentido, la búsqueda por forjar esta argentinidad ideada, o bien el deseo por cimentar una idílica “raza argentina”, habrá de configurar en su reverso la denegación de aquellas vidas ubicadas por fuera del universo de la ciencia, la razón y el progreso. Hacia el cierre de su trabajo, puso sucintamente en tensión la resignificación que está produciéndose en nuestro presente de estas estrategias de denegación del Otro operantes en nuestro pasado. En esta clave, la inquietud filosófica que hace a este trabajo radica en llevar a cabo una lectura crítica de ciertas ‘verdades’ de nuestro pasado que dejan marcas en nuestro presente.

Erasmus Catrileo Salazar, de la UNCo, sostuvo en **“De las identidades en conflicto” al “conflicto de la identidad”: notas acerca de una lucha interior**”, que hablar de identidades supone la utilización, y no podría ser de otra manera, de conceptos, los cuales permiten subsumir, en este caso particular, a individuos que se reconocen (o no) bajo tal identificación, es decir, como pertenecientes a un colectivo social. Ahora bien, el conflicto de dichas, o algunas, identidades ha aparecido tras la cada vez más (y hace muchos años ya) cuestionada operación de homogeneización que históricamente ha incidido a muy distintos niveles de la vida: desde lo geopolítico, social, cultural, individual –con todas las variantes imaginables–, entre muchos otros. No obstante estas tensiones han enriquecido aquella pobreza ficticia inicial –la primacía de una identidad claramente forzada–, han contribuido en una cierta e importante medida a diluir lo individual tras esas identidades –que no han emergido, sino que han sido, en todo caso, explicitadas luego de una larga latencia–. Sin embargo, el diluir la individualidad bajo esta identificación colectiva supone un salto (aunque naturalmente legítimo) al vacío, una tranquila aventura hacia una convergencia por lo menos ilusoria en un importante sentido. En efecto, con tantos haces de luz que penetran en una vida, ¿qué posibilidades existen –sino muy escasas– de poder encerrar en una definición esa opacidad constitutiva de la consciencia individual, de la cual emerge una identificación? ¿Qué significaría sino un exceso el subsumir una individualidad bajo una identidad colectiva construida, cuando la constitución misma de la individualidad se haya atravesada por una variedad importante de influencias de diverso tipo (individuales,

sociales, colectivas y un largo etc.)? La producción de “identidades” y que se manifiestan en conflicto, supone entonces un ejercicio de reconocimiento y reparación histórica, si se quiere –y en muchos casos–; pero constituye una no menos clara oclusión para el conocimiento de los individuos que se integran bajo dicha nominación; constituye un expresión en extremo simplificadora que sacrifica el individuo a manos de la especie: como operación política e ideológica sirve para, en última instancia, seguir negando la diferencia al extremo de subsumirla en categorías que delatan no simplemente aquella simplificación abusiva y no menos excesiva ya referida, sino que exime de la compleja tarea de lidiar con las individualidades, de conocerlas. Independientemente de cualquier etiqueta colectiva, los individuos no dejan atraparse tan sencillamente bajo esas rúbricas, y éstas no debieran sino alentarnos al desafío de vérnosla con la complejidad; es decir, luchar contra la sencilla tarea que supone las etiquetas que nada dicen y muchas veces disimulan y enmascaran una negligente, cuando no peligrosa, ignorancia.

En “**La ‘post-verdad’, signo del presente. ¿Una nueva identidad epistémica?**”, *Estela Ponisio*, de la UNCo, propuso como objetivo comprender qué tipo de fenómenos pueden ser considerados dentro de la categoría de “post-verdad”, para analizar algunas de las consecuencias que la aceptación de esta conceptualización puede tener para las ciencias fácticas. Considerando que el concepto de “post-verdad” refiere a la prevalencia de los factores emocionales que sustentan nuestras creencias por sobre otras evidencias, se pone también en cuestión el estatuto que posee la realidad. La búsqueda se refiere a la necesidad de indagar acerca de los cambios que pueden sucederse en los ámbitos de las ciencias y las tecnologías si se adhiere a esta concepción. Esto supone alejarse de los criterios de racionalidad que vienen caracterizando a dichas disciplinas y que sentaron las bases de buena parte de la cultura de occidente. La “post-verdad” es un signo de nuestro tiempo e indagar acerca de sus características creemos que nos puede ayudar a evitar convertirnos en sujetos manipulables y con poca capacidad para pensar críticamente, en especial acerca de nuestras propias creencias.

Por su parte, *Irene Klein*, de la Universidad de Buenos Aires (UBA), en “**Script y narratividad en la narración de ficción**”, partió de las siguientes preguntas: ¿cuándo un relato no es una mera reproducción de hechos ya representados sino, en términos de Ricoeur, una innovación semántica o redescrición del mundo? ¿Qué propiedades debe poseer un relato para ser considerado “creativo” u “original”? ¿Qué vuelve una narración más o menos narrativa? ¿Cómo es posible acrecentar la narratividad de un relato ficcional? Desde el campo de la

inteligencia artificial, la narratología postclásica describe las estructuras de conocimiento en términos de marco, esquema y script, es decir, como modelos de la memoria que usan los humanos para interpretar experiencias cotidianas. En consonancia con lo que propone David Herman, que sugiere prestar mayor atención a las relaciones recíprocas que existen entre los scripts y los textos literarios, reflexionó, desde una perspectiva cercana a la desarrollada por la narratología postclásica y por Paul Ricoeur en *Tiempo y Narración*, sobre el proceso por el que un relato de ficción, en la medida en que apela y trasgrede el *script*, gana en narratividad.

A continuación, *Martín Ariel Properzi*, de la UNCo, indagó en **“El lector nómada. Trazos hermenéuticos para pensar la identidad y la resistencia a través de los textos”**, en torno a la lectura y escritura en relación -y tensión- con algunas de las propuestas hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur. Se trata de pensar la hermenéutica como una experiencia desestabilizadora y develadora de los discursos totalitarios o limitantes inscriptos en la superficie de los cuerpos. El acto de leer es insurgente en tanto que leer significa producirse como texto, narrarse como otro, interpretar e interpretarse. Conlleva una lectura disruptiva de (los) mundo(s) pero también una forma de resistencia, invención, sospecha, apropiación y creación. Tensión entre la novedad y lo sedimentado. Lectura que pide escritura, transgresión de una frontera, encuentro de otredades. Piden un lector nómada. Se trata, en el decir de Ángel Gabilondo, de reformular una filosofía de vida impregnada por el quehacer, a la par, del cuidado de sí y la constitución de sí. Leer se convierte en una experiencia constitutiva de sí, en un acto hermenéutico y a su vez en una irrupción que puede desarmarnos. Nos devela que existen experiencias (las nuestras) que piden ser llevadas al lenguaje. Parafraseando a Ricoeur, es a través del conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto descriptivo o poético, que hemos leído, comprendido y amado, que vamos componiendo, una y otra vez, nuestro ser en el mundo. Para Ricoeur, nuestra identidad se compone narrativamente e interpretar es salir transformados. En este sentido, la hermenéutica en tiempos actuales de adversidad, vértigo y novedad, significa pensarla como una tensión, una praxis de liberación. Tensionar el texto no es hipostasiarlo, sino ver las urdimbres o referencias posibles que el mismo texto proyecta como un mundo. Entonces, devenir en lector nómada es transformar el texto en un campo de resistencia y posibilidad hacia otros posibles, y no otredades anuladas, “altericidios”, diría Deleuze. El lector nómada pide escritura y encuentros de mundos y con otros, re-escritura de los cuerpos.

A continuación, *Marcelino Arias Sandí*, de la Universidad Veracruzana, sostuvo en **Contingencia y paradoja: pensar la pregunta por las identidades**, que cuando se habla de conflicto de identidades pareciera que el acento del asunto recae en "el conflicto"; no obstante sugirió que es pertinente cambiar el enfoque hacia "las identidades". En tal sentido, lo primero que puede hacerse es preguntar ¿de qué hablamos cuando hablamos de identidades? Plantear esta pregunta requiere una orientación hacia la comprensión de la pregunta misma y de ahí partir hacia el camino abierto para elaborar la posible respuesta. Dado que la historia del concepto de identidad en la filosofía y otras disciplinas ha estado regido por el principio de no contradicción y el de identidad, es necesario intentar un acercamiento diferente desde la hermenéutica y haciendo uso de los conceptos de contingencia y paradoja para avanzar hacia una comprensión más adecuada a nuestro horizonte. Así, en su exposición desarrolló, desde un enfoque hermenéutico, la comprensión del horizonte de la pregunta, su sentido y los modos contingentes y paradójicos que este problema abre a la reflexión.

Sigue *Carlos Emilio Gende*, de la UNCo, quien partió de la siguiente pregunta en **Identidad personal e identificación: entre describir y prescribir, interpretar**: ¿en qué consiste el reconocimiento de la identidad de la persona, de nosotros, cada uno de nosotros, en tanto personas identificables? Al respecto, sugirió que podría hablarse al respecto de una estructura del rebasamiento, es decir, de la constatación de nuestro estar ya identificados de un modo u otro por pertenecer a determinado mundo de la vida, más allá de nuestra vuelta sobre sí para tomar conciencia de ello. Sin embargo, la pregunta es sobre la índole de esa reflexión, sobre sus alcances y consecuencias. Más aún si nuestra situación contemporánea permeada por la cultura científica nos exige hacernos cargo también de "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", por ejemplo, nuestro cerebro.

En **El 'conflicto' de la diversidad de 'acepciones del mundo' y la traducción como mediación para el diálogo intercultural**, *Cecilia Monteagudo*, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, se propuso, por una parte, mostrar la recepción crítica que Hans-Georg Gadamer tiene de la concepción del lenguaje como 'acepción del mundo' (*Weltansicht*) acuñada por Wilhelm von Humboldt, y por otra, la manera como en su hermenéutica dialógica se aborda la traducción como experiencia hermenéutica fundamental. Es decir, experiencia capaz de mostrar las potencialidades del lenguaje para 'emigrar a la palabra del otro', pero también su finitud y la incansable búsqueda de la palabra pertinente que caracteriza a nuestra 'vida en el lenguaje'. De lo que se

puede seguir una comprensión de la traducción como importante mediación para el diálogo intercultural.

Por su parte, *Susana B. Violante*, de la Universidad Nacional de Mar del Plata, desarrolló en ***Epimeleia heautou o cura sui como ejercicio hermenéutico ante el desgarrar ¿de qué identidad?***, algunas cuestiones que nos convocan ante una crisis existencial y que abren al ejercicio filosófico del conocimiento de sí para la reversión del conflicto –pensado desde un análisis interdisciplinario–. Una de estas cuestiones es el infructuoso intento por dilucidar si hay o no “naturaleza” humana y en la posibilidad o imposibilidad del conocimiento de sí. Relacionó el tema convocante con las concepciones de *identidad*, *verdad* y *consejo* que aparecen utilizadas muchas veces en diferentes disciplinas sin haber sido analizadas en su diversidad significativa. Qué entendemos por identidad, su relación con teorías esencialistas, contingencialistas y con la teoría de los universales. Muy pocos son los filósofos que analizan el porqué de las elecciones y los cambios que le fueron confirmando a su vida para lograr acercarse a una postura cercana a la autonomía. Como señala Ricoeur, es en el propio acto del lenguaje donde el sujeto toma conciencia de su libertad, porque el relato es un acto performativo –con un contenido que podríamos considerar jurídico– de testimonio verídico de lo que le está aconteciendo. Esta lucha por encontrar el propio «modo de ser en esta vida», parece adquirirse a través del sufrimiento, cuesta «creer» en alguien que no haya atravesado por lo mismo; en alguien que no haya cargado con la «más pesada de las cruces». El valor de una persona radicaría, entonces, en su capacidad de sufrimiento y en el uso que le damos a ese tipo de conceptos. Las actividades propuestas en el ámbito de la educación institucional, no suelen detenerse en este tipo de cuestiones ni colaboran con el ejercicio enriquecedor de buscarse a sí mismos, reconocerse fuera del señalamiento de *los otros*: padres, amigos, colegas... buscan *formar* en lugar de capacitar en la utilización del diálogo y la comunicación, siendo uno de los resultados de esta carencia personas dependientes y obedientes del mandato de los *mayores* y/o poderosos y no, por el contrario, personas pensantes y discutidoras. De este modo, se repiten esquemas que mantienen estructuras jerárquicas y condicionantes que encubren la superioridad de unos modelos de pensamiento sobre otros y, así, no hay comunicación, no hay diálogo sino repetición y aprovechamiento de la «supuesta» ignorancia de los «otros».

En ***Dominación, paradigma cartesiano y la fenomenología de la corporalidad como hermenéutica***, *Elena Saleg*, de la UNCo, sostiene que la comprensión de la presencia y persistencia del paradigma cartesiano puede aportar significados que hacen al interés depositado en torno a los modos de dominación enraizados en nuestra

cultura. Desde una fenomenología de la corporalidad es posible proporcionar claves para entender el modo en que cobra vigor tal paradigma, instituyendo en nosotros la tendencia a pensarnos como mentes inmateriales, como *cogitos* separados de toda *res extensa*, propia o ajena. Drew Leder en su libro *The body absent* vuelca sus investigaciones fenomenológicas, en línea con las de la última filosofía merleau-pontyana y con ella la idea de que no es una invariante el mencionado dualismo cartesiano sino un vector interpretativo más. Desandar el recorrido puede evitar reforzar la circularidad que las prácticas de dominación y el modo de pensarnos a nosotros mismos evocan.

Para finalizar, *Elizabeth Padilla*, de la UNCo, sostiene en **La cuestión de la identidad humana ante el desafío tecnocientífico** que las posibilidades abiertas por el avance tecno-científico a través del desarrollo de la conectividad digital han incidido –entre otros aspectos de la persona- en los modos de constitución de la subjetividad y por ende de la identidad personal. El yo deviene, vía esa exposición, en espectáculo a ser consumido por cualquiera con acceso a Internet. Por otro lado, también es cierto que las redes hacen realidad el sueño imposible de ser otros, a través de la exposición de subjetividades inventadas a la carta en reemplazo de nuestras identidades rutinarias. Ante la disponibilidad de tales recursos de interacción que habilita la tecnología surge entonces la necesidad de indagar cuáles son los rasgos que asumen las nuevas configuraciones identitarias y si las mismas requieren para su explicitación de procedimientos narrativos específicos facilitados por las mismas plataformas.

NORMAS EDITORIALES PARA LOS COLABORADORES

Horizontes Filosóficos recibirá propuestas de artículos, discusiones, estudios críticos, entrevistas y reseñas. Los artículos se publicarán una vez que hayan recibido dictaminación favorable de dos evaluadores anónimos.

1) los **artículos** tendrán una extensión máxima de 7.000 palabras, los **estudios críticos, discusiones y entrevistas** 5000 y las **reseñas** 2000 (en todos los casos la cantidad incluirá notas, título, nombre del autor y referencias bibliográficas). Los artículos deben acompañarse con resumen de no más de 300 palabras y 5 palabras clave separadas con guión; ambos en idiomas castellano e inglés.

2) Los envíos se harán a la siguiente dirección electrónica:

horizontesfilosoficos@gmail.com, en archivo de programa Word.

3) Características de la presentación:

3-1: página A4, márgenes izquierdo y derecho de 3 cm. y superior e inferior de 2,5 cm. Fuente de texto CAMBRIA 10, sin interlineado, alineación justificada.

3-2: Título en mayúsculas y negrita, centrado.

3-3: Nombre(s) y apellido(s) del autor(es), filiación(es) institucional(es) y, en su caso, correo(s) electrónico(s), con alineación a la derecha, sin negritas ni cursivas

3-4: Iniciar cada párrafo con sangría estándar. No separar párrafos con un espacio.

3-5: Citas textuales mayores de tres renglones, sin comillas, sangradas a 1 cm a la izquierda y a la derecha, en CAMBRIA 9, a espacio sencillo, con su correspondiente referencia (apellido(s), año: número de páginas).

3-6: Citas textuales menores de tres renglones, dentro del cuerpo del texto, con comillas, sin sangrar, con su correspondiente referencia (apellido(s), año: número de páginas).

3-7: Notas a pie de página. Únicamente aclaratorias, no bibliográficas. Numeración arábiga corrida. A espacio sencillo, CALIBRI 8.

3-8: Referencias bibliográficas al final del texto, en orden alfabético. Incluya únicamente las obras citadas. Con sangría francesa estándar.

3-9: El formato de las referencias será el siguiente:

Para artículos:

Apellido(s), inicial(es) del nombre (año), "título del artículo", editor [en su caso], nombre de la publicación, volumen (número): pp-pp. ciudad [en su caso], editorial [en su caso]. Si fuera el caso, en el año de

edición poner el de la versión original y a continuación la versión (traducción) sobre la que se ha tomado la cita.

Para libro:

Apellido(s), inicial(es) del nombre (año), título de la obra, ciudad, editorial, colección [en su caso].

Revista *Horizontes filosóficos* se edita en calle Ailín 931 – Provincia de Neuquén – C.P. 8300 – Rep. Argentina. Dirección de correo electrónico: horizontesfilosoficos@gmail.com