

Reconocimiento y dignidad: un acercamiento desde la Filosofía latinoamericana

Entrevista a la profesora Adriana María Arpini
Javier Calderón y Andrea Santander

La presente entrevista tuvo lugar en el marco del Workshop *Exilio y filosofía: miradas ampliadas*, en el que la Dra. Adriana Arpini participó y que se gestó en el marco del Fondecyt de Iniciación N° 11160148 “Re-pensar el exilio: ampliaciones de sentido para un análisis filosófico en clave latinoamericana”, del que la Dra. Mariela Avila es Investigadora Responsable.

Javier Calderón (J. C.): Buenas tardes Prof. Arpini, muchas gracias por recibirnos. Andrea Santander y yo somos estudiantes de cuarto año de Pedagogía en Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez. Este semestre hemos realizado, junto a la Prof. Mariela Ávila, el Seminario de Ética en el que se enmarca esta entrevista, con el fin de profundizar ciertos contenidos y, qué mejor que en un diálogo directo con otra destacada investigadora.

(J.C.): Hagamos un poco de historia sobre la categoría de “reconocimiento” y su impacto en el pensamiento latinoamericano. ¿Cómo se ha pensado y se piensa esta noción en nuestro contexto sociocultural?

Adriana Arpini (A.A.): La categoría de “reconocimiento” está en la tradición filosófica occidental y aparece, muy claramente, en textos de Hegel, principalmente en sus textos de juventud; de ahí la toma Axel Honeth para escribir su famoso texto sobre la lucha por el reconocimiento, momento en que la categoría “se pone de moda”, por decirlo de alguna manera. El autor llama la atención sobre el reconocimiento y sus modos de darse. Así, esta categoría aparece sobre el tapete con mucha fuerza.

El tema es que también ha estado presente en la tradición del pensamiento latinoamericano —solamente que con menos prensa—. Está presente en textos del siglo XIX, particularmente y para señalar uno muy claro, en *Nuestra América* de José Martí. En un momento del texto, él habla sobre la necesidad de trabajar conjuntamente entre el indio, el negro, el criollo. No usa tanto la palabra reconocimiento como la palabra “amar”. Hay una frase muy bonita que dice que los jóvenes unan sus brazos para trabajar y, mientras trabajan, se vayan preguntando entre ellos quiénes son, y unos a otros se digan quiénes son en realidad. Así aparece la cuestión del reconocimiento, siempre mediada por relaciones afectivas, pero vinculada al trabajo y a la construcción de lo que sería la nacionalidad, en el caso de Martí. Es decir, en ese texto están reunidas las distintas dimensiones del reconocimiento que Axel Honeth, por otra parte, con un trabajo muy analítico a partir de Hegel, está planteando.

Entonces, la categoría del “reconocimiento” está presente en la tradición latinoamericana de pensamiento, por lo menos desde el siglo XIX. Pero en realidad podemos rastrearla desde antes, en los escritos de Bartolomé de Las Casas. Cuando él habla de la forma de vida de los habitantes originarios de América, aparece el reconocimiento como algo que debiera darse en la práctica.

J. C.: ¿Puede explicar esto último?

A.A.: Fray Bartolomé, al describir cómo son y cómo viven, está reconociendo a los habitantes originarios. Por su supuesto que hay una diferencia muy grande entre Bartolomé de Las Casas y José Martí. Bartolomé es un español, que cree que su cultura y su religión son superiores; entonces, el reconocimiento del otro, si bien es importante en él, es siempre el reconocimiento del padre hacia el hijo, del padre que sabe cuál es la verdad al hijo que necesita encaminarse hacia esa verdad. Es una relación asimétrica, paternalista.

También en Juan Bautista Alberdi existe una forma paternalista, asimétrica, del reconocimiento del otro, pero en el marco de lo que podemos llamar un cierto “populismo”, pues reconoce al pueblo como otro, pero también desde la posición del intelectual que sabe cuáles son las leyes que conviene dictar.

J.C.: Todo eso en el siglo XIX. ¿Qué pasa en el siglo XX con el problema del reconocimiento?

A.A.: El tratamiento de la cuestión por parte de intelectuales o filósofos en América Latina ha seguido los avatares de la política. Los países latinoamericanos han tenido momentos de gobiernos democráticos, otros de dictadura, y el reconocimiento ha tenido también esos vaivenes. En la segunda mitad del siglo XX se vincula la cuestión del reconocimiento no tanto a los que se consideran ciudadanos de una nación, sino a aquellos grupos sociales que han sido desplazados del centro de la actividad política, como los pueblos originarios, la mujer, los excluidos del circuito de mercado. Así, la problemática del reconocimiento va tomando distintos matices en función de la situación social y cultural de los diferentes grupos respecto de los cuales se habla de reconocimiento.

J.C.: ¿Qué pasa con el reconocimiento en el espacio público, espacio donde la mirada algo pesimista del ciudadano o ciudadana puede ver un embotamiento de la sensibilidad moral, de nuestra capacidad para reconocer la dignidad de otros?

A.A.: Si el espacio público se reduce a las condiciones de interacción fijadas por el sistema capitalista de producción, es decir, si se reduce al mercado y todo es entendido en términos de mercado, un reconocimiento cabal tiene muy pocas posibilidades, porque solo existe reconocimiento de lo que tengo y de lo que los otros tienen.

J.C.: ¿Y las otras dimensiones que en el otro pueden o deben reconocerse, es decir, las que se dan independientemente del lugar que los individuos ocupen en las relaciones capitalistas de producción?

A.A.: Justamente, por este motivo, la categoría de "reconocimiento" tiene que ser replanteada y seguir siendo replanteada en el futuro, y es constitutiva de un desarrollo por lo menos de filosofía práctica, de ética, pero, sobre todo de filosofía práctica, porque también incluye lo político, una ética que no solo se reduce a la moralidad subjetiva, sino que incluye la dimensión objetiva de las relaciones sociales.

J.C. Este es un problema enmarcado en el Humanismo. Para poder tratarlo siempre hemos tenido el problema de las fuentes, cómo dialogar con ellas. Háblenos del humanismo y sus fuentes, por favor.

A.A.: El tema del humanismo, te diría yo, es tan viejo como el hombre, siempre ha estado presente. Hay un momento en la historia de la cultura occidental en el que el humanismo aparece como una reflexión, porque el hombre se vuelve un problema para sí mismo. Esta época es el Renacimiento, en el tránsito de la época medieval a la época moderna. Todas las seguridades propias del Medioevo se han quebrado y entonces surgen ciertas preguntas, como qué somos, qué lugar tenemos en el universo, qué valemos, etcétera. Estas son preguntas tanto ontológicas como axiológicas, epistemológicas, e incluso estéticas, y plantean el problema de las fuentes, y se comienzan a recuperar los textos de la antigüedad clásica, pero haciendo una lectura moderna. Se lee a Aristóteles para recuperar sus ideas sobre el hombre, pero no desde Aristóteles sino desde la perspectiva de la modernidad, es una forma de leer diferente. Así se va consolidando un humanismo que suele ser caracterizado como “humanismo clasicista”, porque considera que lo más importante es la dignidad humana, que se cultiva y perfecciona en relación con la lectura y el estudio de los clásicos. En ese momento van unidos tanto los problemas de la dignidad humana como la formación clásica de los individuos. Pero, con el correr de los años, esa unión que parecía indisoluble empieza a romperse, y se afirma la dignidad humana independientemente de la lectura de los clásicos. Así, aparece una concepción del humanismo atravesada por la historicidad propia del ser humano, porque se constata y quiere profundizarse la idea de que el hombre se hace a sí mismo, se afecta a sí mismo en distintas circunstancias y en distintos momentos históricos. Se puede hablar entonces de un humanismo ilustrado, de un humanismo existencialista, humanismo marxista, de distintos predicados para un humanismo, según las circunstancias y las condiciones en que se afirma la dignidad humana.

Andrea Santander (A.S.): ¿Siempre se tiene que volver a los clásicos?

A.A.: Sí, siempre es indispensable volver a los clásicos. El problema es cómo volver a los clásicos. Si vuelves a los clásicos meramente para

reproducir lo que dicen, no vas a sacar mucho provecho; pero se puede releer a los clásicos preguntándoles cosas que son de nuestro presente y, así, en ellos encontraremos ayuda para resolver nuestros actuales problemas. Y, por otro lado, hay que tener en cuenta la pregunta sobre a qué clásicos vamos a volver. ¿Volveremos a los clásicos de la antigüedad? ¿A los clásicos modernos? ¿A los latinoamericanos? ¿Cuáles son nuestros clásicos? Podemos volver a todos.

A.S.: Habría que privilegiar los clásicos latinoamericanos, para no seguir en la línea del eurocentrismo, ¿no?

Sí, pero fíjate en que nuestros clásicos también han leído a Platón, a Aristóteles, a Cicerón. Pero los han leído de manera diferente, porque han tenido a la vista otras cosas. De Hegel, de Kant, han obtenido otros elementos. Estoy pensando en este momento en Salazar Bondy o en Leopoldo Zea, ambos son grandes lectores de Hegel, pero sus lecturas de Hegel son muy diferentes, pues cada uno ha sacado de este autor los elementos que le han servido para responder a un problema planteado por sus circunstancias, es decir, han hecho una lectura, han interpretado.

Permítanme decir lo siguiente: nosotros estamos acostumbrados —y esto es un defecto de nuestra filosofía, de nuestros académicos de filosofía— a estudiar filosofía con el criterio de las influencias, es decir, llega Hegel hasta aquí y todos estudian Hegel; llega Popper y todos estudian Popper, como si estuviéramos permanentemente esperando que llegaran. Y, en realidad, si nosotros leemos a nuestros grandes filósofos, lo que vemos es que no se trata de llegar, si no que se trata de ir a buscar, de leer de algún modo determinado una unidad que tiene que ver con el planteo de un problema. Entonces, no es que llegue Hegel, sino que se va a buscar en Hegel algún elemento, pero a partir de una pregunta o problema que se tiene. Entonces, nosotros podemos hablar de la autonomía del pensamiento de Salazar Bondy, por más que en su pensamiento se mezclen Hegel con la fenomenología, con Marx y con el existencialismo. Así se da una forma muy particular de mezcla, que es el pensamiento de Salazar Bondy, y no es ni fenomenología, ni hegelianismo.

A.S.: El pensamiento latinoamericano, entonces, es original en la medida en que se piensa desde nuestra situación.

Claro que sí, lo que le aporta su originalidad a la filosofía es pensar la propia situación desde la que se desarrolla, no obstante, recurriendo a otros elementos distintos. Pensar a fondo la propia situación implica que, incluso, si yo leo a Hegel, no es leerlo de tal manera que se trate de respetar a Hegel por Hegel mismo, pues no quiero reproducir lo que dice Hegel, sino que pretendo entender si la dialéctica funciona para resolver algún determinado problema.

J.C.: Hablemos ahora de un tema de convivencia. En una conferencia, en la Universidad Católica de Temuco, en el sur de nuestro país, Raúl Fornet-Betancourt afirmó que el pensamiento utópico latinoamericano supera la categoría de “tolerancia” propia de la civilización occidental moderna. ¿Qué juicio o valoración tiene usted de la tolerancia y como es superada según el utopismo?

A.A.: La categoría de “tolerancia” surge en la Modernidad, dentro del pensamiento liberal, a propósito de la necesidad de pensar el origen de la sociedad como un pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil a través de un pacto, como en las teorías contractualistas de Hobbes, Rousseau y Kant. Hay diferentes interpretaciones sobre lo que significa el contrato, pero la idea de fondo es que se pasa de un estado de naturaleza, en el que “el hombre es un lobo para el hombre” e impera la ley del más fuerte (Hobbes), a un Estado civilizado, en el que se establecen leyes que permiten a los individuos desarrollar sus disposiciones naturales, según Kant, o ejercer el derecho natural a la propiedad privada, según Locke. Es decir, las diferencias en las interpretaciones del contrato radican en para qué sirve dicho contrato. En todos los casos, el contrato permite el establecimiento de leyes básicas que posibilitan la sociedad. Pero para hacer posible la convivencia es necesaria la tolerancia, en el sentido de tolerar las diferentes religiones. En el conflicto entre religiones surge la noción de “tolerancia”; en la sociedad organizada, sobre la base de leyes, es preciso reconocer las diferentes religiones, o sea, cada religión tiene que tolerar a la otra. Así, es necesaria la tolerancia para consolidar el clima de buena convivencia que pretendía crear el contrato.

Agnes Heller trabaja el tema de las virtudes cívicas, y de esas virtudes es la tolerancia. Pero solo tolerar la forma de ser del otro es una forma negativa de la tolerancia, según ella. En cambio, la tolerancia positiva —dice ella— implica un compromiso con el otro, de defender su pensamiento, aunque sea diferente del mío.

Enrique Dussel tiene un texto muy bonito donde habla de la tolerancia y la solidaridad. Allí plantea que la solidaridad es una superación de la mera tolerancia, porque está muy bien tolerar al otro en sus ideas, y está muy bien comprometerse con el otro y con sus ideas, aunque no sean las mías. Pero, por ejemplo, en un escrito de Bartolomé de Las Casas que se llama *Del único modo de convertir a los indios a la verdadera religión*, este aboga por una prédica que sea pacífica, pero, para que esa prédica sea posible, hay que comprender antes que los habitantes de América son aptos para la religión, porque ya tienen religiosidad, cultura, organización social. No son unos salvajes. Entonces, la forma de entablar un diálogo, incluso de convencerlos de adoptar la religión cristiana, es siendo solidarios con su religión. En el contexto de la conquista, claramente tal actitud era insostenible, y a pesar de su paternalismo habla de ser solidario con la religión del otro, es decir, participar de su religión. Ser solidario entonces sí supera la mera tolerancia, pues no se trata de que yo me “banque” que el otro tenga una religión distinta de la mía, sino de ayudarlo a que la practique, colaboro con él en la práctica de esa religión, aun cuando yo diga que esa religión, ese pensamiento, y todo lo que de ellos deriva, no sea la verdadera. La solidaridad es potencialmente superadora de la tolerancia, incluso de la positiva, y en ese sentido es utópica. Allí se plantea algo muy bonito e interesante de pensar: el vínculo entre solidaridad y utopía. La posibilidad de ser solidarios nos permite pensar en una transformación, con todos y para todos, en el futuro.

J.C.: Eso es todo Adriana. Muchas gracias.

A.S.: Gracias Adriana.

A.A.: Por nada chicos, gracias a ustedes.