



En-claves del pensamiento

ISSN: 1870-879X

ISSN: 2594-1100

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

Gómez Salazar, Mónica

Identidades plurales, menosprecio y conciencia narrativa desde el pluralismo y el pragmatismo

En-claves del pensamiento, vol. XVIII, núm. 35, e614, 2024, Enero-Junio

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecd.p.v0i35.614>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141176441008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Identidades plurales, menosprecio y conciencia narrativa desde el pluralismo y el pragmatismo

Plural Identities, Contempt and Narrative Consciousness from Pluralism and Pragmatism

Mónica Gómez Salazar, Universidad Nacional Autónoma de México, México

 <https://orcid.org/0000-0003-1963-8429>
 monicagomez@filos.unam.mx



<https://doi.org/10.46530/edp.v0i35.614>

Resumen. En este trabajo partimos de la idea de que las transformaciones provienen en buena medida de la reflexión que hacemos del pasado en relación con el presente y la proyección futura que deseamos. Con base en el pluralismo onto-epistemológico, en este artículo sostendemos la idea de que hay una pluralidad de identidades personales y colectivas que se constituyen en relación con las prácticas sociales de alguno de los diversos marcos conceptuales, y dado que no hay razones válidas para creer que una identidad es superior o más valiosa que otra, no cabría despreciar, oprimir o privilegiar alguna de ellas. Exponemos que un aspecto muy problemático de las prácticas de opresión y privilegio es que a partir de ellas se construye un mundo de menosprecio. Desde la postura del pluralismo onto-epistemológico se sostiene que los sujetos construyen el mundo en el que viven en relación con sus prácticas sociales y presupuestos, el principal hallazgo en este artículo ha sido identificar que esta construcción puede estar en relación con el presente, el futuro y el pasado. Con base en la lectura que Colapietro hace del pragmatismo de Dewey, concluimos que al repensar y resignificar, desde el ámbito personal y social, cómo emergieron y de qué modo se sostienen las prácticas de menosprecio se abre la posibilidad de transformarlas. Un elemento fundamental para saber que ciertas prácticas deben cambiar está en la cualidad emocional insatisfactoria de la experiencia del sujeto que es tratado con opresión y desprecio.

Palabras clave: pluralismo, prácticas sociales de opresión y privilegio, menosprecio, conciencia narrativa, pragmatismo.

Abstract. In this paper we start from the idea that transformations come to a large extent from the reflection that we make of the past in relation to the present and the future projection that we desire. In this article we support the idea that there is a plurality of personal and collective identities that are constituted in relation to the social practices of any of the various conceptual frameworks, and since there are no valid reasons to believe that one identity is superior or more valuable than another, it would not be possible to despise, oppress or privilege any of them. Considering this plurality of identities, we expose that a very problematic aspect of the practices of oppression and privilege is that a world of contempt is built from them. From the position of onto-epistemological pluralism it is maintained that the subjects construct the world in which they live in relation to their social practices and assumptions, the main finding in this article has been to identify that this construction can be in relation to the present, the future, and the past. Based on Colapietro's reading of Dewey's pragmatism, we conclude that by rethinking and redefining from the personal and social sphere how the practices of contempt emerged and are sustained, the possibility of transforming them opens. A fundamental element to know that certain practices must change is in the unsatisfactory emotional quality of the experience of the subject who is treated with oppression and contempt.

Keywords: Pluralism, social practices of oppression and privilege, contempt, narrative consciousness, pragmatism.

Cómo citar: Gómez Salazar, M. (2024). Identidades plurales, menosprecio y conciencia narrativa desde el pluralismo y el pragmatismo. *EN-CLAVES del Pensamiento*, 0(35), 161-184. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i35.614>

162

Financiamiento: Artículo realizado gracias al Proyecto PAPIIT IA400322 ‘Injusticia epistémica, prácticas sociales de opresión y privilegio en la invisibilización de la producción de conocimientos en mujeres en México’ Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.

Pluralismo onto-epistemológico

Al preguntarnos sobre el significado de nuestras acciones y las interacciones que tenemos con los demás, nos preguntamos por el propósito y valor de esas interacciones en relación con algún marco conceptual. La idea principal en que se basa el pluralismo onto-epistemológico consiste en que hay una diversidad de mundos o realidades que los sujetos cognoscentes constituyimos en relación con alguno de los marcos conceptuales posibles. Siguiendo la formulación de León Olivé, entendemos que los marcos conceptuales son “condiciones de posibilidad para tener creencias [...] Entre esas condiciones se encuentran el lenguaje y otros conjuntos de conceptos, creencias y saberes, normas metodológicas y valores que los seres humanos necesariamente deben poner en juego para interpretar e interactuar con la realidad”.¹ Que los marcos conceptuales se entiendan como condiciones de posibilidad para tener creencias significa que “establecen restricciones acerca de lo que es posible creer desde un punto de vista personal, o desde la perspectiva de una comunidad”.² Los marcos conceptuales son construcciones sociales e históricas constituidas y transformadas a partir de las prácticas sociales de los sujetos. Las nuevas generaciones nacen encontrándose con un mundo donde viven sujetos que les preceden, con sus conceptos, prácticas sociales, creencias, lenguaje, conocimientos y valores que ya forman parte del desarrollo histórico de esa sociedad. Es gracias al marco conceptual heredado que quienes recién ingresan a ese mundo, cuentan con los presupuestos que establecen las restricciones acerca de lo que los sujetos pueden llegar a creer. En este sentido, la noción de marco conceptual la podemos entender como un conjunto de *presupuestos*, es decir, aquellos

¹ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo* (México: Paidós-UNAM, 1999), 135.

² *Ibid.*, 136.

elementos que tenemos en cuenta para considerar ciertas creencias, normas, valores, acciones, etc., como aceptables o no aceptables.

La postura del pluralismo onto-epistemológico comprende también un pluralismo axiológico. El mundo en el que vivimos depende de nuestros valores y viceversa. En tanto que el mundo en el que vivimos lo constituyamos desde algún marco conceptual, nuestros valores también dependen del mundo que habita la sociedad de la que formamos parte. En palabras de Putnam, no es solo que nuestro conocimiento del mundo presuponga valores, además, lo que cuenta como mundo para nosotros depende de nuestros valores.³ De las partes del mundo que estructuramos desde algún marco conceptual construimos los hechos y objetos que conocemos en el mundo en que vivimos, y en tanto que, como afirma Goodman, “no hablamos ahora de múltiples alternativas posibles a un único mundo real, sino, por el contrario, de múltiples mundos reales”,⁴ esos hechos y objetos están constituidos por valores. No hay buenas razones para sostener que los sujetos tendríamos que coincidir con un mismo marco conceptual, ni vivir la misma realidad, con los mismos valores. Tampoco hay buenas razones para considerar que el hecho de que haya una diversidad de realidades constituidas a partir de diferentes marcos conceptuales sea un problema. La idea tan compartida de que *lo diferente* conduce al temor y a la defensa, es un presupuesto heredado históricamente el cual guía a prácticas que reproducen ese tipo de patrones de conducta y, sin lugar a dudas, requieren revisarse.

Por ejemplo, Johnson nos dice que en Estados Unidos se parte del presupuesto de que todos los seres humanos son heterosexuales o que son blancos siempre que entran en la categoría de lo que se considera ser blanco en esa sociedad.⁵ Desde los marcos conceptuales occidentales se considera la existencia únicamente de dos géneros, mientras que en otras culturas reconocen una diversidad de ellos. “Bebés que nacen con una mezcla de características en relación con su sexo, son alterados quirúrgicamente de manera sistemática para hacerlos corresponder con las categorías culturalmente definidas como femenino y masculino”.⁶

A partir de esta explicación onto-epistemológica de la pluralidad y considerando la tesis más fuerte en relación con los marcos conceptuales es que estos son necesarios para la construcción de las identidades, de acuerdo con lo cual, no hay un ámbito neutral de identidades

³ Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, trad. José Miguel Esteban Cloquell (Madrid: Tecnos, 1988), 141.

⁴ Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*, trad. Carlos Thiebaut (Madrid: Visor, 1990), 18-19.

⁵ Allan G. Johnson, *Privilege, Power, and Difference* (New York: McGraw Hill, 2006), 16.

⁶ “[This is why babies born with a mixture of sex characteristics are routinely altered surgically in order to ‘fit’ the culturally defined categories of female and male”]. *Ibid.*, 16-17 [salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son propias].

ni de formas de vida. A esto hay que agregar que las identidades fluyen, se transforman. Amélie Oksenberg señala con acierto que “[s]i la subjetividad es conciencia de uno mismo, parece no tener un contenido estable: cada momento saca a la luz un ‘yo’ diferente”.⁷ En este mismo artículo, Oksenberg cita a Montaigne: “cualquiera que vuelva su atención hacia sí mismo difícilmente se encontrará dos veces en el mismo estado”.⁸

La transitoriedad de las identidades está estrechamente relacionada con el hecho de que los marcos conceptuales se construyen y transforman en las prácticas sociales de los sujetos. Según la formulación de Olivé entendemos por ‘práctica social’

Un complejo de acciones humanas que realizan los miembros de un cierto grupo social, orientadas por representaciones —que pueden ir desde creencias y modelos, hasta complejas teorías científicas—, y que tienen una estructura axiológica, es decir, normativo-valorativa. Las prácticas están asociadas a conceptos como los de tradición, paradigma, concepción del mundo, cosmovisión, pero hacen énfasis en que estos elementos están sostenidos por grupos de seres humanos de carne y hueso, con creencias, deseos, sentimientos, pasiones, metas, intereses, normas y valores, ideologías, todo lo cual perdura en el tiempo, pero cambia, no es inmutable y se encuentran siempre en situaciones determinadas.⁹

Si bien es cierto que las creencias nos disponen a ciertas acciones y eso puede transformar o mantener las prácticas sociales, también conviene señalar que nuestras prácticas sociales nos constituyen en las personas que somos y, por tanto, constituyen el conjunto de presupuestos en relación con los cuales valoramos una creencia como aceptable o no aceptable.

Para Braithwaite, un criterio de una creencia genuina es la tendencia a actuar como si *p* fuera verdadera, pero además de ser un criterio, esta disposición a actuar en realidad forma parte del significado de creer.¹⁰ Esta propuesta la toma Braithwaite de Alexander Bain, de acuerdo con quien una creencia tiene lugar conjuntamente con nuestras acciones.

Según Bain, creemos por influencia de otras personas. La simpatía y la imitación nos hacen adoptar las acciones y los sentimientos de los demás, y el efecto de la sociedad no se detiene aquí, por estas influencias combinadas, somos educados en ciertas creencias que trascienden nuestra experiencia. Una enunciación meramente intelectual, que se repite a

⁷ “[If subjectivity is an awareness of oneself, it seems to have no stable content: Every moment brings a different ‘self’ to light”]. Amélie Oksenberg Rorty, “The Vanishing Subject: The Many Faces of Subjectivity”, en *Subjectivity: Ethnographic Investigations*, eds. Joao Biehl, Byron Good, Arthur Kleinman, (Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 2007), 34.

⁸ “Anyone who turns his [...] attention to himself will hardly ever find himself in the same state twice”. *Ibidem*. Michel de Montaigne, “Of the Inconsistency of Our Actions”, en *The Complete Essays of Montaigne*, Ed. Donald Frame (Stanford, CA: Stanford University Press, 1966), II. 1.

⁹ León Olivé, *Interculturalismo y justicia social* (México: UNAM, 2004), 76.

¹⁰ R. B. Braithwaite, “The nature of believing”, in *Knowledge and Belief*, ed. A. Phillips Griffiths (London: Oxford University Press, 1967), 31.

menudo, nos dispone a la creencia, pero propiamente no llegamos al estado de creer, hasta que tenemos ocasión de actuar de acuerdo con la guía de dicho enunciado.¹¹ “La fuerza real del estado de creencia surge cuando nuestra acción recibe algún tipo de confirmación”.¹²

No son solo los sentimientos, la creencia en *p* y la convicción con la que sostengamos que *p* es real estará estrechamente ligada a las acciones, pues los sujetos somos construcciones sociales, nos constituimos a partir de nuestras interacciones con otros sujetos. Por otro lado, podríamos acostumbrarnos a actuar de manera errada, en relación con creencias falsas, insuficientemente justificadas y, sin embargo, tenerlas por verdaderas. En relación con esas prácticas estaríamos constituyendo un mundo en el que los sujetos con sus identidades y planes de vida probablemente aceptarían sin cuestionamiento, por ejemplo, acciones sistemáticas de dominio y opresión.

Según Miller, las metas, valores y actividades constituyen el plan de vida de una persona, y estas metas y actividades constituyen también su identidad. Además, las necesidades dependen en algún grado de los planes de vida y los planes de vida están condicionados por las elecciones de los sujetos.¹³ Estas elecciones las hacemos en relación con lo que consideramos valioso y de acuerdo con nuestras valoraciones.

Como hemos dicho, siguiendo a Olivé, nos basamos en la tesis de que las personas son construcciones sociales, lo que significa que se constituyen, al menos parcialmente, en sus relaciones con otras personas dentro de contextos de interacción y comunicación que les permiten contar con recursos conceptuales para interpretar el mundo e interactuar con otras personas. En otras palabras, la identidad de cada sujeto se constituye en parte en las prácticas sociales con otros; la dimensión social es condición necesaria para la formación de la dimensión personal y viceversa. “La idea central, entonces, es que las culturas, el contexto social, la mirada y el trato de los otros, son constitutivos de la *identidad personal*”.¹⁴ Sin embargo, las personas pueden diferenciarse en aspectos como sus creencias, necesidades, deseos, fines, valores y normas.¹⁵

Para Amin Maalouf las identidades de las personas no están hechas de comportamientos fijos y tampoco considera que haya una esencia propia, una pertenencia fundamental que nos

¹¹ Alexander Bain, *Mental and Moral Science; A Compendium of Psychology and Ethics*, (London: Longmans, Green, And Co., 1884), 383.

¹² “[“The real force of the state arises when our action receives some confirmation”]. *Ibidem*.

¹³ David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), 208-209.

¹⁴ Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, 89.

¹⁵ Fernando Salmerón, “Introducción”, en *La identidad personal y la colectiva*, ed. León Olivé y Fernando Salmerón (México: UNAM, 1994), 14.

distinga de los demás.¹⁶ De acuerdo con este autor, la identidad propia es lo que hace que uno no sea idéntico a ninguna otra persona, está constituida por infinidad de elementos como los relacionados con una religión, una nación o más, un grupo étnico, un grupo lingüístico, una profesión, un grupo con preferencias sexuales similares a las propias o un grupo con las mismas minusvalías físicas y la lista, como dice el autor, podría seguir.¹⁷ “Todos los seres humanos, sin excepción alguna, poseemos una identidad compuesta”.¹⁸ No importa el peso que tenga cada elemento en la constitución de una identidad, cada uno es valioso para la persona en algún grado. “Aunque cada uno de esos elementos está presente en gran número de individuos, nunca se da la misma combinación en dos personas distintas, y es justamente ahí donde reside la riqueza de cada uno, su valor personal, lo que hace que todo ser humano sea singular y potencialmente insustituible”.¹⁹

El pensar que hay una pertenencia primordial superior a los demás que denominamos identidad y que creemos se impone de manera absoluta a los demás, genera acciones de menoscabo a aquellos que no se parecen a uno y, en el caso extremo, favorece pensar y tratar con desprecio a otros porque no piensan y actúan como uno mismo. Esta sería solo una manera de ilustrar la violencia que puede generar la idea de que las identidades son fijas y superiores solo por ser propias, sea violencia en forma de opresión, dominación, menoscabo y también expresada en enfrentamientos y guerras.

“El que las personas sean seres sociales significa que sus creencias, necesidades, fines, deseos, así como las evaluaciones que hacen, se conforman por medio de sus interacciones con otras personas, y son moldeadas por las comunidades y tradiciones a las que pertenecen”.²⁰ Esta condición social de las personas

involucra la idea de que las propiedades de una persona que son relevantes para su identificación incluyen las propiedades relacionales de ser miembro de un cierto grupo [...] el tener tales y cuales creencias y disposiciones, ser vistos de ciertas formas particulares por los otros en la sociedad y el tener una cierta imagen de sí mismo y una cierta autoestima.²¹

¹⁶ Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, trad. Fernando Villaverde (Madrid: Alianza, 2012), p.e. loc., 5.

¹⁷ *Ibid.*, 11-12.

¹⁸ *Ibid.*, 20.

¹⁹ *Ibid.*, 12.

²⁰ León Olivé, “Identidad colectiva”, en *La identidad personal y la colectiva*, ed. León Olivé y Fernando Salmerón (México: UNAM, 1994), 72.

²¹ *Ibid.*, 73.

La construcción social de las identidades estaría relacionada con lo que se reconoce en el grupo como valioso y la persona lo valora en su identidad de esa manera.²² Hay pues una diversidad de identidades, y como explica Olivé, la identificación de una persona no puede basarse en criterios fijos. “Lo que una persona es, y su identificación, dependen del conjunto de sus creencias, valores y normas”.²³ Los cuales dependen y se transforman en relación con los contextos sociales a partir de los cuales las personas eligen y llevan a cabo sus proyectos de vida. Así, por ejemplo, Maaoluf nos dice que la identidad no se nos da de una vez para siempre, sino que la vamos construyendo y transformando a lo largo de nuestra vida. Por ejemplo, no es que el entorno social determine el sexo, pero sí determina las condiciones en que es vivido “nacer mujer no significa lo mismo en Kabul que en Oslo, la feminidad no se vive de igual manera en uno y otro sitio, como tampoco ningún otro elemento de la identidad”.²⁴ Se pueden hacer observaciones parecidas en el caso del color. “Nacer negro no significa lo mismo en Nueva York, Lagos, Pretoria o Luanda; casi diríamos que no es el mismo color a efectos de la identidad. Para un niño que viene al mundo en Nigeria, el elemento más determinante de su identidad no es ser negro y no blanco, sino por ejemplo ser yoruba y no hausa”.²⁵ La problemática surge cuando las diferencias adquieren significados en contextos de opresión y privilegio. Desde la primera infancia, ahí donde uno más se diferencia de los otros, ellos hacen sentir “con sus palabras o sus miradas, que es pobre, o cojo, o bajo, o ‘patilargo’, o moreno de tez, o demasiado rubio, o circunciso o no circunciso, o huérfano”.²⁶ Annie Ernaux en su libro *La vergüenza* dice: “El conocimiento que yo tenía de los distintos grados de la borrachera y de lo que era llegar a final de mes a base de carne de buey en conserva indicaba por sí solo mi pertenencia a una clase social con respecto a la cual la escuela privada no manifestaba más que ignorancia y desdén”.²⁷

Prácticas de opresión y privilegio que se perpetúan en nuestras identidades

²² Según Gilberto Giménez existe una estrecha correspondencia entre la noción que tengamos de cultura y de identidad. Para este autor, “la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Coahuilense de Cultura, 2007), 56-57.

²³ Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, 92.

²⁴ Maalouf, *Identidades asesinas*, 23.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibid.*, 24.

²⁷ Annie Ernaux, *La vergüenza*, trad. Mercedes y Berta Corral (México: Tusquets, 2022), 123.

Lo que hemos llamado construcción social de las identidades significa también que son una construcción real. Por ejemplo, en el caso del color de piel, Johnson explica que la construcción social y cultural no significa que neguemos las variedades de pigmentación de una persona a otra, lo que afirma este autor —citando al novelista James Baldwin— es “que a menos que vivamos en una cultura que reconoce esas diferencias como significativas, son socialmente irrelevantes y en un sentido, no existen”.²⁸ Una mujer negra en África, prosigue el autor, que no ha experimentado racismo, no se concibe a sí misma como negra.²⁹ Esa mujer se identifica con su género, con su lugar de origen, pero la pigmentación negra no se contaría entre los elementos que constituirían su identidad, porque en el marco conceptual africano no es significativo indicar que es negra.³⁰

Parekh explica que los seres humanos se plantean preguntas respecto del sentido y significado de la vida humana, de sus actividades y de las relaciones que forman parte de ella. Al preguntarse por el sentido de esas actividades se plantean cuestiones sobre su propósito y su valor.³¹ Este autor denomina como cultura al “sistema de creencias y prácticas en torno a las cuales un grupo de seres humanos comprende, regula y estructura sus vidas individual y colectivamente. Es una forma tanto de comprender como de organizar la vida humana”.³² Esta formulación es relevante porque muestra que la noción de marco conceptual expuesta anteriormente es central para la construcción de mundos e identidades; no hay una identidad neutral o única que pueda constituirse al margen de las prácticas sociales de los sujetos. Nuestras identidades siempre están atravesadas, constituidas, por los marcos conceptuales, en este sentido, por nuestras creencias y prácticas sociales. De modo que esas identidades no son definitivas, pueden llegar a transformarse en relación con las prácticas sociales.³³

Por ejemplo, siguiendo a Johnson, tenemos que en los Estados Unidos el privilegio es organizado en relación con la noción de raza y la creencia de que hay una raza blanca y una

²⁸ “[“is that unless you live in a culture that recognizes such differences as significant, they are socially irrelevant and therefore, in a way, do not exist”]. Johnson, *Privilege, Power, and Difference*, 17.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ El trabajo que aquí se presenta no tiene como propósito exponer, revisar ni comparar posturas decoloniales ni indagar sobre el giro subjetivo y narrativo. La revisión de estos temas es una tarea que rebasa los límites de este artículo de investigación y nos desvía del objetivo principal, el cual es mostrar desde el pluralismo ontológico y el pragmatismo de Dewey, que al ser sujetos que construimos mundos en relación con nuestros marcos conceptuales, podemos también revisar y repensar las prácticas de opresión y privilegio en relación con el pasado, nuestro presente y futuro, de tal manera que es posible resignificarlos, transformarlos y a nosotros mismos en el proceso.

³¹ Bhikhu Parekh, *Repensando el multiculturalismo*, trad. Sandra Chaparro (Madrid: Istmo, 2005), 217.

³² *Ibid.*, 218.

³³ Olivé, “Identidad colectiva”, 76.

raza negra. Una mujer negra se convierte en una mujer a la que le es asignada esa categoría social opresiva en su identidad y como resultado se le trata diferente. De una manera similar un noruego se reconoce en su identidad como noruego, pero una vez que descubre que en los Estados Unidos es considerado blanco y, como tal, goza de privilegios sobre otros gracias a este sistema de prácticas, el noruego adopta esta categoría de blanco como parte de su identidad así reconocida por los demás, gozando así de privilegios que no tiene quien no es resignificado como blanco.³⁴

Según explica Baldwin, “América se convirtió en blanca [...] por la necesidad de negar la presencia Negra y justificar su subyugación”.³⁵ Este es un ejemplo muy claro que nos permite explicar por qué los deseos e intereses ligados a nuestras acciones construyen socialmente el mundo. Nos dice Dewey “el agrado y el desagrado en su relación con la valoración se han de considerar en términos de modos de comportamiento observables e identificables”.³⁶ El interesarse por algo está, como modo de comportamiento, estrechamente vinculado a aquello que agrada, que se aprecia. Apreciar algo, interesarse por algo significa en el sentido comportamental, según Dewey, mantener o procurar ciertas condiciones, perpetuar la existencia de situaciones en las que recibimos gratificación.³⁷ El mantener o transformar esas condiciones de existencia según lo que apreciamos y nos interesa no significa que sea necesariamente un modo de comportamiento correcto o adecuado. Un ejemplo lo tenemos en la necesidad de justificar una identidad blanca falsa construida como opuesta a una identidad negra para responder a intereses, deseos, así como una forma de apreciar el control sobre las personas negras. Este deseo de oprimir a los negros es comportamental, es decir, se traduce en acciones que tienen efectos en el mundo y en este sentido lo constituyen.

Otro ejemplo lo tenemos en los irlandeses en relación con los británicos, quienes por siglos trataron a los primeros como el de una raza inferior. El color de su piel era realmente indistinguible del considerado como ‘blanco’, poco importó esta característica, porque el grupo racial dominante es el que ejerce la autoridad cultural para definir los límites en torno a lo que se identifica como ‘blanco’.³⁸

³⁴ Johnson, *Privilege, Power, and Difference*, 18.

³⁵ “[“America became white [...] because of the necessity of denying the Black presence, and justifying the Black subjugation”]. James Baldwin, “On Being ‘White’... And other lies”, en *Black on White. Black Writers on what it means to be white* (ed.) David R. Roediger (New York, Schocken Books, 1998), 178.

³⁶ John Dewey, *Teoría de la valoración*, trad. María Luisa Balseiro (Madrid: Siruela, 2008), 41.

³⁷ Dewey, *Teoría de la valoración*, 42-43.

³⁸ Johnson, *Privilege, Power, and Difference*, 18.

De la misma manera, la idea de normalidad es construida socialmente, en este caso, es el grupo dominante el que define lo que se considera normal. Lo que hace que la realidad construida socialmente sea tan poderosa es que pensamos, deseamos y actuamos en la manera como el grupo social al que pertenecemos define algo como valioso o no valioso, como aceptable o no aceptable se trate en términos del color de piel, género o discapacidad. Uno de los aspectos más importantes es que “el nombre rápidamente toma vida propia mientras que olvidamos el proceso social que lo creó y comenzamos a tratarlo como ‘real’ en sí mismo”.³⁹ De esta manera las prácticas de opresión y dominación se consideran como prácticas normales.

170

La opresión consiste en procesos institucionales sistemáticos que impiden a los sujetos aprender y usar habilidades satisfactorias en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de los sujetos para interactuar y comunicarse con otros o para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otros sujetos puedan escucharlos [...] La dominación consiste en la presencia de condiciones institucionales que impiden a los sujetos participar en las decisiones y procesos que determinan sus acciones. Los sujetos viven dominados si otros sujetos o grupos de sujetos pueden determinar sin relación de reciprocidad las condiciones de sus acciones.⁴⁰

En las prácticas sociales los sujetos construyen y normalizan condiciones de existencia de opresión y dominación. De acuerdo con Young, la opresión se refiere a los impedimentos sistemáticos⁴¹ que sufren algunos grupos. La opresión así entendida es estructural, “sus causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas”.⁴²

Siguiendo las reflexiones de Fraser en relación con Taylor y Honneth, tenemos que ciertos sujetos sean considerados invisibles a otros en las prácticas interpretativas y comunicativas —además de ser menospreciados en las interacciones cotidianas— constituye

³⁹ “[“The name quickly takes on a life of its own as we forget the social process that created it and start treating it as ‘real’ in and of itself”]. *Ibid.*, 20.

⁴⁰ “[“Oppression consists in systematic institutional processes which prevent some people from learning and using satisfying and expansive skills in socially recognized settings, or institutionalized social processes which inhibit people’s ability to play and communicate with others or to express their feelings and perspective on social life in contexts where others can listen [...] Domination consists in institutional conditions which inhibit or prevent people from participating in determining their actions or the conditions of their actions. Persons live within structures of domination if other persons or groups can determine without reciprocation the conditions of their action, either directly or by virtue of the structural consequences of their actions”]. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 38.

⁴¹ Entendemos que estos impedimentos son sistemáticos en el sentido de que son impedimentos habituales, continuos, regulares. *Ibid.*, 41.

⁴² “[“Its causes are embedded in unquestioned norms, habits, and symbols, in the assumptions underlying institutional rules and the collective consequences of following those rules”]. *Ibidem*.

un reconocimiento de esos sujetos equivocado y opresivo.⁴³ Esta forma de reducir en su valía a ciertos sujetos por pertenecer, o no, a determinados grupos, constituye su identidad en relación con el menosprecio de quienes son privilegiados. Las personas que viven bajo formas de opresión tienen que prestar especial atención a aquellos que integran los grupos privilegiados y evitar molestarlos, en tanto que son éstos los que controlan los recursos laborales, económicos, políticos y, en términos generales, son quienes toman las decisiones más importantes.⁴⁴

De acuerdo con Frye, la experiencia de la gente oprimida es la experiencia de vivir enjaulado, confinado a barreras que no son ocasionales o evitables.⁴⁵ “Si un sujeto está oprimido, lo está en virtud de ser miembro de un grupo que es sistemáticamente reducido, moldeado e inmovilizado”.⁴⁶ A partir de esta experiencia de vivir oprimido se constituye la identidad personal y colectiva, lo que lleva a normalizar la aceptación de vivir en condiciones de privilegio y opresión al tiempo que estas condiciones de vida son invisibles para quienes integran esa sociedad.

Reconocimiento, identidad y valoraciones

De acuerdo con Taylor nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; también por el falso reconocimiento de otros.

[U]n individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.⁴⁷

Se ha dicho que por este tipo de reconocimiento dañino, quienes son oprimidos han adoptado una imagen despectiva de sí mismos e internalizan su propia inferioridad. Según esta idea, nos dice Taylor, su autodepreciación es una condición muy poderosa de su propia opresión. “Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esta identidad impuesta y destructiva”.⁴⁸ Porque

⁴³ Nancy Fraser, *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'* (Bogota: Universidad de los Andes, 1997), 22.

⁴⁴ Johnson, *Privilege, Power, and Difference*, 22.

⁴⁵ Marilyn Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* (Berkley, CA: The Crossing Press, 1983), 4.

⁴⁶ “[If an individual is oppressed, it is in virtue of being a member of a group or category of people that is systematically reduced, molded, immobilized”]. *Ibid.*, 8.

⁴⁷ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 53-54.

⁴⁸ *Ibid.*, 54.

si bien, la constitución de la identidad personal depende en algún grado de las relaciones intersubjetivas, no está determinada en su totalidad por estas. De acuerdo con Taylor quien retoma a Lionel Trilling, podemos hablar de una identidad individualizada. Se trata del giro subjetivo de la cultura moderna, según la cual nos pensamos como seres con profundidad interna.⁴⁹ “He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de otra persona. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para *mí* el ser humano”.⁵⁰

Sin olvidar que somos sujetos sociales, consideremos esta autenticidad en relación con lo que tenemos por valioso, según nuestras necesidades, deseos y fines que nos propongamos. De acuerdo con Dewey, toda conducta humana planificada, personal o colectiva, parece estar influida por estimaciones de valor o mérito de los fines que se buscan alcanzar.⁵¹ “Toda conducta que no se limite a ser ciegamente impulsiva o mecánicamente rutinaria parece implicar valoraciones. El problema de la valoración está, pues, estrechamente asociado al problema de [...] las relaciones humanas”.⁵²

Siguiendo a Dewey, el agrado o desagrado en relación con la valoración han de considerarse en términos de modos de comportamiento observables: que sean observables significa que son públicos.⁵³

Nuestros modos de comportamiento muestran lo que consideramos valioso. Que un sujeto se interese, por ejemplo, por evitar reproducir acciones de discriminación hacia personas con capacidades diferentes, implica que cuida y considera valioso que el trato hacia estos grupos sea el adecuado. Los modos de comportamiento están estrechamente relacionados con lo que se aprecia y se procura para mantener o cambiar ciertas condiciones de existencia.⁵⁴ Puede ser también el caso de un sujeto o grupo de sujetos que tiene valoraciones en el sentido de apreciar acciones opresivas y de dominación. Estos sujetos parten de la idea de que actuar desde un modelo autoritario es lo que permite mejores resultados en las relaciones interpersonales. Así tenemos grupos opresivos organizados desde los cuales se dirigen ciertas acciones para conseguir unas condiciones que logren las consecuencias deseadas.⁵⁵ Los deseos, nos dice

⁴⁹ *Ibid.*, 57-58.

⁵⁰ *Ibid.*, 60.

⁵¹ Dewey, *Teoría de la valoración*, 13.

⁵² *Ibid.*, 15-16.

⁵³ *Ibid.*, 41.

⁵⁴ *Ibid.*, 42.

⁵⁵ *Ibid.*, 48.

Dewey, surgen en ciertos contextos existenciales donde algo falta o es necesario conservar la existencia de algo que está amenazado y que consideramos valioso.⁵⁶ “Siempre que una persona tiene interés en algo, se juega algo en el curso de los acontecimientos y en su resultado final, algo que la conduce a actuar para hacer presente un resultado particular y no otro”.⁵⁷ Desde esta postura no hay mejores deseos y valoraciones que otros, los sujetos actúan para traer a la existencia un fin, cuando ese fin en perspectiva se actualiza, reconstituye las condiciones existenciales iniciales, las transforma de tal modo que el siguiente fin en perspectiva relacionado con un deseo y valoración se formulará a partir de las condiciones de existencia ya transformadas.

Para este momento, no hablamos todavía de si esas condiciones transformadas son mejores o, por el contrario, son más opresivas, o se caracterizan por ser más justas o producir menos sufrimiento. Lo que tenemos hasta ahora son solamente condiciones existenciales transformadas. Los deseos, intereses y las valoraciones respectivas, son actividades que, de acuerdo con Dewey, se producen en el mundo y tienen efectos en él.⁵⁸ Parte del impacto ético-político se centraría en considerar hacia dónde se dirigen las prácticas sociales que mantienen o transforman esas condiciones de existencia.

Conviene aclarar que no se trata solo de prestar atención a la fuerza de la costumbre o de la convención. No es solo, por ejemplo, que los sujetos oprimidos tengan que prestar especial atención a los blancos o las mujeres atender especialmente a los hombres, como resultado de la fuerza de la costumbre. No, los grupos oprimidos prestan atención a quienes ejercen el poder porque de ellos dependen los trabajos, la educación, el gobierno, etc.,⁵⁹ pero esta ventaja dominante de unos grupos sobre otros no es únicamente producto de la costumbre, es sobre todo un fin en perspectiva que en un momento dado pusieron en marcha los grupos dominantes, logró actualizarse en las prácticas y fue transformando las condiciones de existencia; de modo que, como hemos dicho, donde antes no había diferencias ni privilegios entre personas blancas y no blancas ahora las hay.

La propuesta de Dewey parte de que hay un nexo entre apreciar y valorar, así como entre deseo, interés y aprecio. De tal suerte que la relación entre la evaluación de las cosas como medios para lograr un fin y el aprecio de los fines se expresa de la siguiente forma: “Los deseos

⁵⁶ *Ibid.*, 44.

⁵⁷ *Ibid.*, 49.

⁵⁸ *Ibid.*, 53.

⁵⁹ Johnson, *Privilege, Power, and Difference*, 22.

e intereses son los que instituyen directamente fines-valores con independencia de la evaluación de las cosas como medios, o esta evaluación influye íntimamente en aquellos fines-valores?”.⁶⁰

Supongamos una persona que desea transformar aspectos de su forma de vida, se da cuenta que no hay condiciones existenciales para la realización de este fin. El deseo personal no cuenta con unas condiciones sociales, políticas, culturales que permitirían concretar el fin en perspectiva. Ante estos hechos, y después de hacer la valoración o deliberación correspondiente, tal persona revisará deseos alternativos o fines que puedan ser logrados desde las condiciones existentes. Es decir, la persona en cuestión se replantearía los deseos y los fines por conseguir. Esta revisión de los fines y condiciones de existencia —lejos de limitarse a un sentido instrumental— se enmarca en la noción de experiencia de Dewey estrechamente ligada a la idea de que los sentimientos en conjunto representan reacciones afectivas ante el éxito o el fracaso de nuestros proyectos de acción. Es decir, si conseguimos que la situación problemática se resuelva o que el fin previsto se actualice, según lo deseado, surgirán sentimientos positivos de alegría y satisfacción. En cambio, los sentimientos de cólera, indignación o tristeza surgirán cuando las cosas no se han concretado tal como se planeaba.⁶¹ La relevancia práctica de los sentimientos como los expone Dewey en su teoría de la emoción⁶² es de gran impacto, pues estos sentimientos serían indicadores de que algo falta, de que hay una necesidad o una problemática que requiere ser atendida. Así, en el caso de acciones opresivas y de menosprecio, si bien afectan la manera como la identidad de alguien se constituye, los sentimientos de tristeza, vergüenza, cólera, etc., orientan a replantear los fines y transformar condiciones de existencia menos injustas. Según Honneth, la vergüenza representa el surgimiento de los sentimientos que invaden a un sujeto cuando teniendo experiencia de menosprecio, no puede continuar con su acción y la consecución del fin contemplado. Nos dice Honneth, “lo que en tal sensación se experimenta acerca de sí mismo, es la dependencia constitutiva de la propia persona respecto al reconocimiento del otro”.⁶³ Según este autor, la experiencia del menosprecio puede convertirse en el impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento.⁶⁴

⁶⁰ Dewey, *Teoría de la valoración*, 65.

⁶¹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori, 1997), 166.

⁶² John Dewey. “The Theory of Emotion”. *Psychological Review* 2, núm. 1 (1895): 13-32.

⁶³ Honneth, *La lucha por...,* 168.

⁶⁴ *Ibidem*.

Menosprecio, vergüenza y *Kairós*

Siguiendo a Honneth, los comportamientos de menosprecio causan daño a las personas en el sentido de que son lesionadas en el reconocimiento positivo de sí mismas porque intersubjetivamente son humilladas. “[C]on la experiencia del ‘menosprecio’ aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad”.⁶⁵ Una primera forma de menosprecio, según Honneth, está en las experiencias de maltrato corporal que perjudican a los sujetos en su libertad de acción. Siguiendo a Elaine Scarry, Honneth apunta a que el menosprecio representado en forma de violencia física se asocia con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto.⁶⁶ Este menosprecio lesiona la confianza en sí mismo y en el trato práctico con otros sujetos.⁶⁷

Honneth atribuye una segunda forma de menosprecio a un sujeto que es excluido de ciertos derechos dentro de una sociedad.⁶⁸ En este caso, el sujeto experimenta el sentimiento de no contar con el estatus de un sujeto moralmente igual y valioso en sus prácticas intersubjetivas. En este sentido, hay también una pérdida de respeto de sí. Al experimentar vergüenza, nos dice Helen M. Lynd, nos encontramos en una posición de incongruencia en la que no somos aceptados como las personas que pensábamos así reconocidas y valoradas. Se trata de la conciencia de la discrepancia con los demás; la descalificación que conlleva afecta en la propia identidad por no sentirse alguien apropiado en relación con esa sociedad. A mayor incongruencia entre la imagen que se tiene de sí mismo y la que tienen los otros, mayor la experiencia de vergüenza y de desconfianza en los demás. Nos volvemos extraños en un mundo en el que pensábamos estábamos en casa.⁶⁹

Según explica Gilberto Giménez, la manera como se autoidentifica un sujeto requiere ser reconocida por otros sujetos con quienes interactúa a fin de existir en el ámbito público. En este sentido, explica este autor, nuestra identidad se constituye en relación con nosotros mismos y con los demás en un proceso que es dinámico y cambiante.⁷⁰ Siguiendo a Hegel, Giménez explica que “luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos”.⁷¹

⁶⁵ *Ibid.*, 160.

⁶⁶ *Ibid.*, 161.

⁶⁷ *Ibid.*, 162.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity* (Oxford: Routledge, 1958), cap. 2.

⁷⁰ Giménez, *Estudios sobre la...*, 66.

⁷¹ *Ibidem*.

La pregunta que se hace Honneth es cómo la experiencia de menosprecio social puede motivar a que un sujeto luche por el reconocimiento. ¿Cómo se pasa de la experiencia del sufrimiento, la vergüenza, humillación o cólera a la acción para cambiar esas condiciones de menosprecio? Otra manera de formular la pregunta es: ¿cómo se logra que esas experiencias de menosprecio no determinen la identidad como si tales condiciones fueran las finales?

Al respecto, podríamos adelantar la respuesta de que podemos estar condicionados por las experiencias de menosprecio en relación con las cuales en un grado se ha constituido nuestra identidad, pero no estamos del todo determinados por ellas porque somos capaces de tener sentimientos como la indignación o la tristeza que son indicadores de que algo en esas condiciones de existencia debe cambiar. Honneth se apoya en Dewey quien considera que los sentimientos tienen una función práctica que va del interior al exterior de una persona. Dewey parte de la idea de que en las condiciones de existencia surge el sentimiento positivo o negativo respecto a si el fin previsto fue logrado, es decir, si la acción tuvo lugar o si hubo rechazo del cumplimiento de dicha acción.⁷² El análisis de las vivencias de rechazo, nos dice Honneth, le proporciona a Dewey la clave para acceder a una concepción de los sentimientos humanos propia de una teoría de la acción.

Según ésta, los sentimientos negativos [...] son el lado afectivo de ese desplazamiento de la atención hacia las propias expectativas, que debe darse en el momento en que uno no encuentra el desenlace planeado de una acción. Por el contrario, el sujeto reacciona con sentimientos positivos, como la alegría o el orgullo, cuando se libera de golpe de una situación duradera de excitación, ya que ha encontrado una solución adecuada y feliz al problema de cómo actuar. Los sentimientos en conjunto representan para Dewey reacciones afectivas ante el éxito o el fracaso de nuestros proyectos de acción.⁷³

En el caso de la vergüenza, el sentir del sujeto es de un desplome del sentimiento del propio valor. Ese sujeto vive la experiencia del rechazo, vive la pérdida de la valoración que tenía de sí mismo según suponía. Siguiendo a Dewey, no se trata solo de la tristeza y vergüenza experimentadas, es también que el sujeto en cuestión no logra conseguir el fin previsto, a saber, considerarse valioso y vivir sin el desprecio de los demás. La experiencia de tristeza y enojo del sujeto que sufre el menosprecio evita que pueda proseguir su acción hacia el fin planeado, esa experiencia constituye una situación problemática que se desea resolver. El sentir del sujeto despreciado implica ya la posibilidad de hacerse consciente de la injusticia que padece. La vergüenza y menosprecio al generar resistencia en el sujeto arrojan luz sobre una situación

⁷² Honneth, *La lucha por...*, 166.

⁷³ *Ibidem*.

problemática, y ello puede llevar a la valoración y deseo de una transformación de las condiciones de existencia que posibiliten prácticas y fines diferentes, más justos, en este caso, que lejos de generar tristeza y humillación favorezcan respeto, alegría y un estado de tranquilidad.

177

[L]os deseos solo surgen cuando ‘algo no marcha’, cuando hay alguna ‘dificultad’ en una situación existente. Si lo analizamos, descubrimos que ese ‘algo que no marcha’ brota de que algo falta, algo se echa de menos en la situación existente, y esa ausencia produce conflicto en los elementos que sí existen. Cuando las cosas marchan sin el menor tropiezo no surgen deseos, y no hay ocasión de proyectar fines contemplados, porque ‘marchar sin tropiezo’ significa que no hay necesidad de esfuerzo ni de lucha.⁷⁴

Siguiendo a Dewey, la emoción de la tristeza por ejemplo, o la indignación de quien vive opresión y desprecio, cuando el sujeto es consciente de lo que percibe y no desea que sea así, sino de otro modo, este saberse en discordancia lleva a la reflexión y al interés, al deseo de que en relación con esas condiciones de existencia y la experiencia que se vive de manera consciente sea posible transformarla en algo proyectado, enriquecido, no padecido. Según este autor, cuando se vive una experiencia es cuando de la vivencia en el propio cuerpo cargado emocionalmente, el sujeto logra conseguir un fin que alimenta la experiencia como un continuo. “[L]a experiencia misma, tiene una cualidad emocional satisfactoria, porque posee una integración interna y un cumplimiento, alcanzado por un movimiento ordenado y organizado”.⁷⁵ Un movimiento que se origina en el interior pero tiene su relevancia práctica exterior en la transformación de las condiciones de existencia.

No es que baste el sentirse triste o indignado por ser menospreciado lo que lleva a buscar transformar las condiciones en que se vive, Dewey tiene razón cuando dice que hace falta ocuparnos de la conexión de un incidente con lo que ha sucedido en el pasado y lo que prevemos vendrá después. Se requiere de un interés que esté atento a la selección o rechazo de lo que acontece y constituye esa experiencia en desarrollo. No se trata de ceder a la presión externa o resignarnos.⁷⁶ Por ejemplo, dice este autor, el temor o la vergüenza no son por sí mismos estados emocionales. “Para hacerse emocionales deben convertirse en partes incluidas en una situación duradera que implica ocuparse en los objetos y sus resultados. El salto de temor se hace temor emocional cuando se encuentra o se piensa que existe un objeto amenazante al cual debemos

⁷⁴ Dewey, *Teoría de la valoración*, 84.

⁷⁵ John Dewey, *El arte como experiencia* (Barcelona: Paidós, 2008), 45.

⁷⁶ *Ibid.*, 46.

enfrentarnos o escapar de él”.⁷⁷ Las emociones del temor, tristeza, vergüenza, indignación, vendrían a ser pues, las fuerzas móviles gracias a las cuales el sujeto puede hacer una transformación, de ahí el sentido del drama y lo trágico. Gracias a ello es posible percibir la resistencia entre lo nuevo y lo viejo, la necesidad de cambiar. “[L]o que se transforma es la relación de las condiciones impulsivas con el caudal de trabajo que posee el yo, en virtud de experiencias anteriores. Como las energías así incluidas refuerzan la impulsión original, esta opera con más circunspección, intuyendo el fin y el método. Tal es el lineamiento de toda experiencia revestida de significación”.⁷⁸

Conviene precisar que para Dewey, el mero reconocimiento queda satisfecho cuando se adjudica una etiqueta *apropiada* al objeto, ‘apropiada’ entendida como que sirve a un propósito ajeno. La percepción en cambio, despierta una conciencia vívida de la resistencia entre lo pasado y presente y lo que habría que transformar. “La percepción reemplaza al reconocimiento. Es un hecho de actividad reconstructiva, y la conciencia se hace fresca y viva”.⁷⁹ Si las condiciones de existencia se mantienen por la actividad presente, hay disfrute de esa experiencia, sin embargo, surge la duda si hay obstáculos que frustran la actividad y afectan el balance entre lo esperado y los hechos presentes. Las frustraciones emergen cuando las acciones actuales muestran ser inadecuadas y deben ser reformuladas. Así es como la duda, el cuestionamiento e indagación de lo que nos resulta problemático o sentimos vergonzoso, triste, indignante, puede reorientar nuestras acciones y a uno mismo en la valoración de las condiciones de existencia en conjunto.⁸⁰ Cualquier momento presente puede ser reconstruido en relación con un fin previsto que reconfigura las condiciones de existencia y su significado.⁸¹

Consideremos el ejemplo de *El vestido nuevo*, de Virginia Woolf.⁸² La protagonista Mabel tenía un fin previsto, planeado, que para ella debía cosechar resultados preespecificados. Mabel salió de casa orgullosa de sí misma, había pensado en ser original, ser ella misma, buscó un vestido viejo de su madre y pensó que podía parecerse a una de las mujeres hermosas de ese tiempo. Sin embargo, lejos de lograr el resultado esperado, Mabel se encontró con la tristeza de siempre, su profunda insatisfacción, su sentirse inferior al entrar a la sala de la señora Dalloway

⁷⁷ *Ibid.*, 49.

⁷⁸ *Ibid.*, 69.

⁷⁹ *Ibid.*, 61.

⁸⁰ Leonard J. Waks, “The Means-ends Continuum and the Reconciliation of Science and Art in the Later Works of John Dewey”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXXV, núm. 3 (1999), 598.

⁸¹ *Ibid.*, 610, n. 3.

⁸² Virginia Woolf, “El vestido nuevo”, *Cuentos completos* (Buenos Aires: Godot Argentina, 2015), p.e. loc. 1273-1397.

179

y darse cuenta que su vestido, a los ojos de los invitados, era espantoso y pasado de moda. Mabel era consciente de su debilidad y dependencia de las opiniones de los otros, consciente de su sentir vergüenza, humillación y saberse castigada al entrar a una sala llena de personas; también era consciente de detestar que no la valoraban y la usaban. Mabel era consciente de tener bellos momentos consigo misma a la vez de saberse insatisfecha. La experiencia del menosprecio no tiene como fin preestablecido y fijo el disminuir la autoestima al punto de que la identidad propia esté determinada por las acciones opresivas de un grupo social. Entre mayor es la expectativa de lograr el fin previsto, por ejemplo, agradar a los demás, ser aceptados como personas dignas de aprecio, mayor será la discrepancia entre uno mismo y lo que realmente suceda en el proceso de conseguir aquel fin, mayor será también la diferencia entre la imagen que tenga uno de sí mismo y la imagen que tengan los otros. Por ejemplo, una persona homosexual podría experimentar vergüenza por el desprecio sufrido por parte de un grupo de hombres y mujeres heterosexuales. El dolor que siente la persona homosexual se expresa, se exterioriza, a través de acciones. Estas acciones no tienen como único fin posible el buscar a toda costa agradar e integrarse al grupo heterosexual para no ser menospreciado, por el contrario, la situación de dolor podría llevar a cuestionar y dudar de una postura que defiende la heterosexualidad como única forma de vida válida. El dolor experimentado en este caso por la persona homosexual menospreciada, lleva a que se plantee fines estrechamente relacionados con las condiciones de discriminación que sufre desde una mirada y actitud propias y a su vez como si fuera ese otro que percibe. Así como el artista encarna en sí mismo la actitud del que percibe,⁸³ quien es menospreciado siente en su interior dolor, pero también encarna en sí mismo la actitud de quien lo percibe con desprecio.

En este proceso en que la persona es consciente del menosprecio y de su dolor, se vuelve espectador de ello y a partir de aquí crea su propia experiencia en un proceso de cuestionar lo que se considera normal y de resignificarse como mujer, como homosexual, como discapacitado o como cualquier sujeto que sufre alguna forma de injusticia. Es la percepción del dolor de ese momento crítico en el que quien sufre menosprecio puede reflexionar sobre la continuidad de acontecimientos ocurridos hasta ese momento y analizarlos desde una perspectiva más completa. No se trata solo de enumerar la historia de acontecimientos en los que hemos experimentado desprecio o vergüenza, es también que uno se hace consciente de que ese momento de crisis que se visualiza como un momento clave para poner en perspectiva

⁸³ Dewey, *El arte como experiencia*, 56.

fines transformadores de la situación, es el momento del *kairós* —el momento oportuno de actuar—, de que algo ocurra, y ese momento no es cualquier momento. *Kairós* presupone *chronos*, el tiempo que se mide, que cuenta los acontecimientos con números cardinales. *Kairós* es siempre una posición temporal especial, en este sentido, el primero es cuantitativo, el segundo cualitativo.⁸⁴

Los tres conceptos relacionados en la noción de *kairós* trabajada por Smith, nos sirven para precisar las nociones de experiencia y percepción que seguimos a partir de Dewey. La primera noción de *Kairós* está ligada al significado del ‘tiempo correcto’ para que algo pase.⁸⁵ *Kairós* apunta al significado y propósito de los resultados, o diríamos también, de las acciones que no habrían sido posibles en otro tiempo ni bajo otras circunstancias.⁸⁶ Segundo, *Kairós* significa un tiempo de tensión, de conflicto, de crisis, un tiempo problemático que requiere tomar una decisión. Tercero, *Kairós* entendido como tiempo de crisis que requiere que algo se haga, un tiempo único en el que se tiene la oportunidad para realizar una acción creativa en el momento crítico.⁸⁷ Es un punto de retorno al proceso histórico de los acontecimientos desde una mirada consciente que los percibe en conjunto. Gracias a ello, los sujetos que sufren desprecio pueden resignificar estas acciones y a ellos mismos como parte del proceso de transformación de sus condiciones de existencia y de su identidad.

Esta conciencia histórica es, como explica Colapietro, una conciencia dramática indistinguible de la conciencia narrativa por la tendencia humana a contar historias.⁸⁸ Según las palabras de Dewey: “debe haber un relato, algún todo, una serie integrada de episodios. Este todo conectado es la mente, en tanto se extiende más allá de un proceso particular de conciencia y lo condiciona [...] los episodios no significan lo que significarían si ocurrieran en algún relato diferente. Tienen que ser percibidos en términos del relato”.⁸⁹ Conviene subrayar lo que señala aquí Dewey, en palabras de Colapietro: “[l]a mente humana es una unidad narrativa”.⁹⁰ La serie integrada de episodios es gracias a esta conciencia narrativa, de otro modo, se trataría de acontecimientos diversos, dispersos y, por ello, sin significado, ininteligibles. El ser humano

⁸⁴ John E. Smith, “Time, Times, and the ‘Right Time’: ‘Chronos’ and ‘Kairós’”, *The Monist*, 53. núm. 1 (1969), 7.

⁸⁵ *Ibid.*, 6.

⁸⁶ *Ibid.*, 2.

⁸⁷ *Ibid.*, 6.

⁸⁸ Vincent Colapietro. *Acción, sociabilidad y drama: un retrato pragmatista del animal humano*, (Buenos Aires: EDULP, 2020), 19-20.

⁸⁹ “[There must be a story, some whole, an integrated series of episodes. This connected whole is mind, as it extends beyond a particular process of consciousness and conditions it {...} Episodes do not mean what they would mean if occurring in some different story. They have to be perceived in terms of the story”]. John Dewey, *The Later Works. Experience and Nature* (Illinois: Southern Illinois University Press, 1981), 232.

⁹⁰ Colapietro, *Acción, sociabilidad y...*, 21.

tiene la capacidad de integrar narrativamente sus acciones pasadas y los eventos resultantes de esas acciones,⁹¹ en este sentido, la conciencia desea resolver una situación problemática, por ejemplo, la de sufrir menosprecio, o satisfacer una necesidad, como la de ser correctamente percibido, y lucha por esos fines puestos en perspectiva. Sin embargo, no es solo volver la vista atrás siendo consciente y revisando las acciones pasadas. “Para comenzar a entender la significación, necesitamos mirar tanto alrededor como adelante, no simplemente hacia atrás”.⁹² De ahí que se considere la conciencia narrativa como un todo. Lo esencial según Dewey, “es nuestra propia actividad mental de partir, viajar, regresar al punto de partida, retener el pasado, llevarlo en nuestra marcha; el movimiento de atención hacia atrás y hacia adelante”.⁹³ Esta conciencia narrativa de la que hablamos no es solo conocimiento del pasado, se entiende como “un sentido del pasado en su relación con el presente. En cuanto es diferente, designa también un sentido del presente derivado del pasado”.⁹⁴ La conciencia histórica funciona como conciencia crítica, este aspecto crítico permite que la persona pueda transformarse y trascenderse a sí misma respecto a sus prácticas habituales, de tal suerte que el continuo narrativo del presente y el pasado es condición de posibilidad para la autosuperación.

Conclusiones

Una cosa es tener pensamientos sobre nuestros sentimientos y otra es reflexionar acerca de nuestros pensamientos respecto de nuestras percepciones y sentimientos. De acuerdo con Hegel, la naturaleza de los objetos se muestra bajo la luz de nuestra reflexión. Para este filósofo, pensar es de hecho ser libre, la reflexión es transformadora, una relación consciente de uno consigo mismo.⁹⁵ Siguiendo a Dewey en la mención que hace de Hegel en sus últimos trabajos, Colapietro nos dice “el pensamiento emerge de la experiencia [...] la experiencia misma nos mueve a pensar en las cosas, una y otra vez”.⁹⁶ En este trabajo hemos mostrado que la identidad personal se constituye en las prácticas sociales de los sujetos con quienes interaccionamos, pero

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibid.*, 35.

⁹³ Dewey, *El arte como experiencia*, 115.

⁹⁴ “[A sense of the past in its bearing on the present. Insofar as this is different, it also designates a sense of the present as derived from the past”]. Vincent Colapietro, “The historical past and the dramatic present”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VIII, núm. 2 (2016), 5.

⁹⁵ G. W. F. Hegel. “Introduction”, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830), ed., Ramón Valls Plana, §1-18. Madrid: ABADA Editores, 2017.

⁹⁶ Colapietro. *Acción, sociabilidad y...*, 34.

también hemos dicho que no estamos del todo determinados por estas prácticas: estas son condiciones de posibilidad para nuestra identidad personal, pero no la determinan por completo. Esto último es relevante porque en contextos de menosprecio nuestra autoestima, si bien puede estar condicionada por las interacciones sociales, no depende por completo de ellas y no haría falta que esas prácticas de menosprecio cesaran para que como sujetos podamos resignificarlas.

En el apéndice de su obra *Experiencia y Naturaleza*, Dewey señala que la actividad reflexiva vuelve hacia atrás para revisar las experiencias pasadas, algunas veces en varias ocasiones.⁹⁷ Las experiencias pasadas —en este caso, de menosprecio y vergüenza— están ahí para revisarse, lo que no está ahí es su significación, la cual depende de los sujetos. Para construir una significación es necesario considerar también el presente y proyectar fines hacia el futuro, no es simplemente reflexionar sobre las experiencias de menosprecio en el pasado. En palabras de Dewey, se trata de “mirar hacia el futuro probable en conexión con la revisión del pasado real”.⁹⁸ Esta conciencia narrativa tiene lugar en el pensamiento y la emoción. A partir de este trabajo hemos defendido dos ideas centrales: la primera, que nuestras emociones indican cuando algo es problemático, o no, y en caso de que así lo sea, revisarse. En este sentido, quien es menospreciado o avergonzado tiene todo el derecho a confiar en el dolor que experimenta como un hecho que indica ese aspecto problemático y conflictivo que debe atenderse. Cuando padecemos dolor físico no dudamos de que lo experimentamos, al sentir dolor relacional, como el del rechazo o la vergüenza, hay una certeza sobre eso que sentimos y que muestra que ese tipo de prácticas humillantes debe cambiar. La segunda idea defendida es que gracias a esta revisión crítica respecto de las experiencias pasadas proyectadas en fines deseados por los sujetos, cada uno de nosotros podemos avizorar una salida para la resignificación de lo vivido y de uno mismo. Sostenemos pues, que este sería un punto de partida para la revisión y transformación de las condiciones de existencia a partir de la conciencia narrativa y las prácticas sociales. Mostramos así que lo personal constituye y tiene consecuencias de gran relevancia en lo colectivo y en lo político.

⁹⁷ Dewey, *The Later Works...*, 341.

⁹⁸ “[“looking into the probable future in connection with surveying the actual past”]. *Ibid.*, 340.

Bibliografía

- Bain, Alexander. *Mental and Moral Science: A Compendium of Psychology and Ethics*. London: Longmans, Green, And Co., 1884.
- Baldwin, James. “On Being ‘White’... And Other Lies”. En *Black on White. Black Writers on What it Means to be White*, 177-180, ed. David R. Roediger. New York, Schocken Books, 1998.
- Braithwaite, R. B. “The Nature of Believing”. En *Knowledge and Belief*, 28-40, ed. A. Phillips Griffiths. London: Oxford University Press, 1967.
- Colapietro, Vincent. *Acción, sociabilidad y drama: Un retrato pragmatista del animal humano*. Buenos Aires: EDULP, 2020.
- Dewey, John. *Teoría de la valoración*. Trad. María Luisa Balseiro. Madrid: Siruela, 2008.
- Dewey, John. *El arte como experiencia*. Trad. Jordi Claramonte. Barcelona: Paidós, 2008.
- Dewey, John. *The Later Works. Experience and Nature*. Illinois: Southern Illinois University Press, 1981.
- Dewey, John. “The theory of emotion”. *Psychological Review*, 2 núm. 1 (1895): 13-32.
- Ernaux, Annie. *La Vergüenza*. Trad. Mercedes y Berta Corral. México: Tusquets, 2022.
- Frye, Marilyn. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. California: The Crossing Press, 1983.
- Giménez, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Coahuilense de Cultura, 2007.
- Goodman, Nelson. *Maneras de hacer mundos*. Trad. Carlos Thiebaut. Madrid: Visor, 1990.
- Hegel, G. W. F. “Introduction”. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, §1-18, ed., Ramón Valls Plana. Madrid: ABADA Editores, 2017.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. Manuel Ballester. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori, 1997.
- Johnson, Allan G. *Privilege, Power, and Difference*. New York: McGraw Hill, 2006.
- Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición ‘postsocialista’*. Trad. Magdalena Holguín, Isabel Cristina Jaramillo. Colombia: Universidad de los Andes, 1997.
- Lynd, Helen M. *On Shame and the Search for Identity*. Oxford: Routledge, 1958.
- Maalouf, Amin, *Identidades Asesinas*. Trad. Fernando Villaverde. Madrid: Alianza, 2012. Libro Electrónico.

- Miller, David. *Principles of social justice*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.
- Oksenberg Rorty, Amélie. “The Vanishing Subject: The Many Faces of Subjectivity”. En *Subjectivity: Ethnographic Investigations*, 34-51, eds. Joao Biehl, Byron Good, Arthur Kleinman. Berkeley / Los Ángeles / Londres: University of California Press, 2007.
- Olivé, León. *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM, 2004.
- Olivé, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós-UNAM, 1999.
- Olivé, León. “Identidad colectiva”. En *La identidad personal y la colectiva*, 65-84, ed. León Olivé y Fernando Salmerón. México: UNAM, 1994.
- Parekh, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Trad. Sandra Chaparro. Madrid: Istmo, 2005.
- Putnam, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Trad. José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Tecnos, 1988.
- Salmerón, Fernando. “Introducción”. En *La identidad personal y la colectiva*, 5-22, ed. León Olivé y Fernando Salmerón. México: UNAM, 1994.
- Smith, John E. “Time, Times, and the ‘Right Time’: ‘Chronos’ and ‘Kairós’”. *The Monist*, 53. núm. 1 (1969):1-13.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Waks, Leonard J. “The Means-ends Continuum and the Reconciliation of Science and Art in the Later Works of John Dewey”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXXV, núm. 3 (1999): 595-611.
- Woolf, Virginia. “El vestido nuevo”. *Cuentos completos*. Buenos Aires: Godot Argentina, 2015. Libro Electrónico.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.