

Año III, Núm. 7, verano 2013, ISSN 1852-9488

## ARTÍCULOS

**ALEJANDRO GRANADOS-GARCÍA** — *¿O lo uno o lo otro?  
Sobre la politización de la diferencia*

**NAHUEL PALLITTO Y GUILLERMO FOLGUERA** — *El gen y  
sus metáforas en el estudio ecológico del comportamiento  
animal: variaciones, implicancias y vigencias*

**DIEGO PARENTE** — *La frontera entre diseñadores y  
usuarios en el ámbito de los artefactos técnicos.  
Intersecciones y aporías*

## CINE Y CIENCIA

**MICHEL GHERMAN** — *"Valsa com Bashir" e o massacre de  
Sabra e Chatila: Entre a amnésia política e a  
responsabilidade da memória*

**CELSO RIBEIRO CAMPOS ET AL.** — *Quebrando a banca. A  
probabilidade e os cassinos*

**ADILSON SILVA OLIVEIRA** — *O riso e o humor ho filme "O  
Homem Nu"*

## ENTREVISTAS

**Entrevista a ALBERT LÁZARO-TINAUT** — *"La traducción  
literaria siempre es una aproximación"*

## RESEÑAS

**Nicolás Straccia** — *Texto, significado y mundo,  
compilado por L. Basso y L. Catoggio*

# PROMETEICA

---

## Editor en jefe

- Lucas Emmanuel Misseri (UNMDP, Argentina) [lucmisseri@gmail.com](mailto:lucmisseri@gmail.com)

## Editoras adjuntas

- Ivy Judensnaider (UNIP, Brasil) [ivy.naider@gmail.com](mailto:ivy.naider@gmail.com)
- Thaís Cyrino de Mello Forato (UNIFESP, Brasil) [thaiscmf@gmail.com](mailto:thaiscmf@gmail.com)

## Comité editorial

- Agustín Adúriz-Bravo (UBA, Argentina)
- Alberto Clemente de la Torre (UNMDP, Argentina),
- Ana Paula Bispo da Silva (UEPB, Brasil)
- Charbel Niño El-Hani (UFBA, Brasil),
- Fernando Santiago dos Santos (IFSP, Brasil),
- Flaminio de Oliveira Rangel (UNIFESP, Brasil),
- Graciela Fernández Mingrone (UNMDP, Argentina),
- Marco Dimas Gubitoso (USP, Brasil),
- Maria Elice Brzezinski Prestes (USP, Brasil),
- Mariano Nicolás Hochman (UBA, Argentina),
- Ricardo Guillermo Maliandi (UNMDP, UNLa, Argentina),
- Silvia Dotta (UFABC, Brasil),
- Vasil Gluchman (UNIPO, Eslovaquia),
- Waldmir Nascimento de Araujo Neto (USP, Brasil).

## Asesores académicos externos

- Luciana Caixeta Barboza (UFTM, Brasil)
- Guilherme Brockington (USP, Brasil)
- Francisco Angelo Coutinho (UFMG, Brasil)
- Boniek Venceslau da Cruz Silva (UFPI, Brasil)
- Daniel Quaresma Figueira Soares (USP, Brasil)
- Márcia Jacomini (UNIFESP, Brasil)
- Renato Kinouchi (UFABC, Brasil)
- Denilson Soares Cordeiro (USP, Brasil)
- Luciana Zaterka (USJT, Brasil)
- Nicolás Zavadvivker (UNT, Argentina)

## Traductores

- Juan Carlos Postigo Ríos (UMA, España)
- Sacha Risau (UNESP, Brasil)

## Contacto

- [info@prometeica.com.ar](mailto:info@prometeica.com.ar)

## Formato de la publicación

- Digital, Adobe Reader (pdf).

## Idiomas aceptados

- Castellano y portugués (lenguas de la publicación)
- Francés, inglés e italiano.

## Normas de publicación

- Véase páginas 106-107

## Responsable

- Lucas E. Misseri, calle Laprida 4725 (B7602FNO), Mar del Plata, Argentina.

## Diseño de isologo:

- Victoria Reyes

## EDITORIAL

<i>E o mundo não acabou...</i>	4
--------------------------------	---

## ARTÍCULOS

<b>Granados-García, Alejandro</b> <i>¿O lo uno o lo otro? Sobre la politización de la diferencia</i> Either One or the Other? On the Politicization of the Difference	5
<b>Pallitto, Nahuel y Folguera, Guillermo</b> <i>El gen y sus metáforas en el estudio ecológico del comportamiento animal: variaciones, implicancias y vigencias</i> The Gen and Its Metaphors in the Ecological Study of the Animal Behavior: Variations, Implicances and Validity	26
<b>Parente, Diego</b> <i>La frontera entre diseñadores y usuarios en el ámbito de los artefactos técnicos. Intersecciones y aporías</i> The Frontier between Designers and Users in the Environment of the Technical Artifacts. Intersections and Apories	44

## CINE Y CIENCIA

<b>Gherman, Michel</b> <i>"Valsa com Bashir" e o massacre de Sabra e Chatila: Entre a amnésia política e a responsabilidade da memória</i> "Waltz with Bashir" and the Massacre of Sabra and Chatila: Between the Political Amnesia and the Responsibility of the Memory	60
<b>Ribeiro Campos, Celso et al.</b> <i>Quebrando a banca: a probabilidade e os cassinos</i> Bringing Down the House: Probability and the Casinos	72
<b>Silva Oliveira, Adilson</b> <i>O riso e o humor no filme "O Homen Nu"</i> Laughter and Humor in the Film The Naked Man	86

## ENTREVISTA

<b>Entrevista a Albert Lázaro-Tinaut, por Lucas E. Misseri</b> <i>"La traducción literaria siempre es una aproximación"</i>	95
--	----

## RESEÑAS

<b>Straccia, Nicolás</b> <i>Texto, significado y mundo, compilado por L. Basso y L. Catoggio</i>	100
---	-----

***E o mundo não acabou...***

A acreditar em algumas interpretações das profecias maias, o mundo deveria ter acabado em 21 de dezembro de 2012. A NASA, e vários estudiosos, buscaram desfazer o engano durante todo o ano de 2012: tarefa quase inócua, só resolvida quando, em 22 de dezembro de 2012, as pessoas se deram conta de que teriam que continuar a trabalhar, a criar seus filhos, a estudar, a produzir textos, a desvendar o universo e a curar doenças.

De fato, o que podemos aprender desse e de todos os equívocos que apregoam o final catastrófico do nosso planeta é que a necessidade de os seres humanos explicarem a realidade e alcançarem o conhecimento é muito mais complexa do que imaginamos. Crenças e superstições conversam com a Ciência, da mesma forma como a Ciência dialoga com as práticas mágicas que buscam a compreensão do que nos cerca, espanta e amedronta. Mais do que nunca, não se trata apenas de acessar o Saber, mas de discutir os pressupostos e os processos a partir dos quais esse Saber será acessado.

Enfim, o mundo não acabou e o número 7 da PROMETEICA é agora publicado. Aqui, poderão ser lidos os trabalhos de acadêmicos da Colômbia, Argentina e do Brasil; eles abarcam a instrumentação política da diferença como instrumento de coesão social, o uso de metáforas nas formas de comunicação científica e os problemas conceituais referentes à divisão entre designers e usuários a partir do modelo intencionalista de Vermaas e Houkes.

Na seção Cine e Ciência, são analisados os filmes "Valsa com Bashir", "Black Jack" e "O Homem Nu". Temos também a entrevista com o poeta e tradutor espanhol Albert Lázaro-Tinaut e a resenha do libro *Texto, significado y mundo. "Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas"*.

O mundo não acabou. Ainda bem.

*Ivy Judensnaider*

**Editora adjunta**

## ¿O LO UNO O LO OTRO? SOBRE LA POLITIZACIÓN DE LA DIFERENCIA

*Either One or the Other?*  
*On the Politicization of the Difference*

ALEJANDRO GRANADOS-GARCÍA

(Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá, Colombia)

### Resumen

En este texto se reflexiona sobre la instrumentalización política de la diferencia, a partir del juego categorial del *nosotros y los otros*, dentro del cual, es susceptible de ser integrada prácticamente cualquier forma de diferenciación concreta. Este proceso de politización de la diferencia atraviesa las sociedades totalitarias, pero también las autodenominadas democráticas, en un continuum de biopolíticas de exclusión y exterminio de lo políticamente peligroso, étnicamente impuro, sexual y moralmente incorrecto o psicológicamente desviado. Un proceso, que no es ajeno a la cotidianidad de todos. Explorar la diferencia en un juego categorial tan amplio, exige asumir distintas formas de entrar en él y deben abarcar, tanto contextualizaciones históricas, como aspectos psicológicos, antropológicos sociológicos y filosóficos que permitan una comprensión compleja. En un primer momento, se exploran distintas formas de entender la politización de la diferencia, para posteriormente explorar casos históricos, acciones colectivas, redes y movimientos sociales en los que se pueda observar su emergencia, instrumentalización y regulación.

**Palabras clave:** politización | diferencia | necesidades psicológicas | subjetividad | comunidad

### Abstract

This text presents a dissertation on the political instrumentalization of difference, from the categorial set of *ourselves* and the *others*, within is likely to be integrated virtually any form of specific differentiation. This process of politicization of the difference can be found not only in totalitarian societies, but also in the self-called democratic, in a biopolitical continuum of exclusion and extermination of the politically dangerous, ethnically impure, sexually and morally incorrect or psychologically deviated. A process that is not strange to the daily lives of everyone. To explore the difference in a categorial set as broad as the one formulated, demands to take different ways of assuming it, and should cover historical

contextualization, as well as psychological, anthropological, sociological and philosophical aspects that allow complex comprehensions. At first, we explore different ways of understanding the politicization of the difference, and then, historical cases that allow observing its emergence, instrumentalization and regulation. Psychological

**Keywords:** Politicization | Difference | Psychological Needs | Subjectivity  
| Community

## 1. Introducción

La diferencia que motiva la presente reflexión se puede aprehender desde el juego categorial del *nosotros vs los otros*. Se refiere a la instrumentalización política de la diferencia como herramienta de cohesión de una comunidad (independiente de su tamaño y extensión). La razón para escoger la forma más política de diferencia es que en cierta medida, atraviesa otras posibles configuraciones diferenciales. En otras palabras, bajo la categoría política de *los otros*, caben desde los anormales configurados por los discursos disciplinares de la medicina y la psiquiatría, hasta el terrorista, pasando por el infiel, el bárbaro, el extranjero/inmigrante, el judío, el indigente, el pobre, el homosexual, el negro o el amarillo, etc.

Adicionalmente, mi interés por este juego categorial está dado porque en los tiempos modernos que nos preceden y que hoy nos configuran, la diferenciación política de *los otros* ha derivado en eliminaciones sistemáticas y burocráticas que Hannah Arendt (1999) conceptualizó en la noción de la *banalidad del mal*. Siguiendo en esto a Arendt, se puede decir que el impacto de los horrores vivos del siglo XX se debieron, menos a la incontable e impresionante acumulación de cadáveres (que se suman a los acumulados a lo largo de la historia humana de las diferencias), que al funcionamiento de una perfeccionada máquina de muerte.

La categoría política de *los otros*, siguiendo a Deleuze (1998) y Foucault (2000), se puede ver como sintomatología del poder, pudiendo llegar a configurarse como una grave enfermedad o perversión del deseo gregario que no es exclusiva del fascismo, el nazismo o el estalinismo. Según lo anterior, se puede decir que los hechos de dominación, las prácticas de sometimiento y

exclusión ancladas en discursos de diferenciación, no son específicas de los totalitarismos, también atraviesan las sociedades llamadas democráticas. La superproducción del poder que caracteriza a las sociedades modernas, industriales y desarrolladas se manifiesta con toda su desnudez y monstruosidad en el nazismo, pero también en Guantánamo, en Afganistán, en los países de la antigua Yugoslavia, en la frontera entre México y Estados Unidos, en las dictaduras del cono Sur, en Suráfrica, en múltiples poblaciones y periferias colombianas, y en distinta medida, en las cotidianidades de cada uno de nosotros.

Tanto Foucault (2000) como Deleuze (1998) demuestran que los totalitarismos no hicieron más que prolongar una serie de mecanismos, representaciones, legitimaciones, significados y prácticas que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente. Dichas formas políticas utilizaron las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política, una racionalidad atravesada y configurada, en gran medida, por el establecimiento de la diferencia. Foucault (2000) como tantos otros, advierte la continuidad del fascismo en las biopolíticas de exclusión y exterminio de lo políticamente peligroso, étnicamente impuro, sexual y moralmente incorrecto o psicológicamente desviado.

En síntesis, la diferencia política de *los otros* podría llenarse prácticamente con cualquier contenido y adquirir una forma determinada según el contexto, la época y las particularidades de la comunidad o configuración socio-política en la que emerja. Una consideración que no podemos desconocer, es que la diferenciación política no emana de una fuente trascendente a la sociedad, sino que como bien dijeron Deleuze (1998) y Foucault (2000) a propósito del nazismo, es la expresión, la continuación, exacerbación e instrumentación de un entramado de lenguajes, símbolos, creencias, prejuicios, prácticas, interpretaciones, etc., que se despliegan en la cotidianidad de todos.

Explorar la diferencia en un juego categorial tan amplio como el de *nosotros-los otros*, exige explorar distintas formas de entrar en él, que abarquen tanto contextualizaciones históricas como aspectos psicológicos, antropológicos y filosóficos que intervienen. El punto de partida en este caso, serán las formas de entender la politización de la diferencia, para posteriormente explorar casos históricos en que se pueda observar su emergencia e instrumentalización.

## 2. De la mismidad a la diferencia: una genealogía del yo

Lo primero que podemos hacer para evitar naufragar en un mar de particularidades históricas o en un universo etéreo de nociones y definiciones, es entender que la *diferencia* no puede reducirse a ningún concepto; es más un nombre para aquello que nos sale al paso en el momento en que tratamos de entender experiencias sociales que parecen inmersas en el sinsentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y el ser devorado, en un agujero negro de la existencia social en el que parecen colapsar todas las razones para juntarnos con otros seres humanos. Es decir, la *diferencia* no sólo denota lo diferente o el no-yo, en este caso, es una puerta de entrada para analizar y comprender los fenómenos sociales y la configuración social de lo humano, en casos en que la lógica de dicha configuración entraña y conlleva la exclusión, la discriminación y en su extremo recurrente, la aniquilación de *los otros*.

Pero paradójicamente, el punto de entrada a *la diferencia* puede ser la *mismidad*. Y es que de ella se parte para comenzar a diferenciarnos y poner aquello que nos atemoriza en *lo otro*. Aquí parto de la antropología negativa o antropología del miedo de Thomas Hobbes (2007), para quien aquello que convertía a los hombres en un peligro para ellos mismos y para los demás, no era una naturaleza inconsciente o el repertorio instintivo, sino antes bien, su conciencia. Somos conscientes de nuestros apetitos y necesidades, así como de la capacidad que tenemos para procurárnoslos, pero también somos conscientes igualmente, que los otros individuos tienen la misma forma de conciencia sobre sus respectivas necesidades y capacidades. A partir de esta excogitación o exteriorización de la propia *mismidad* en el otro, es que aquel emerge como lo amenazante, como mi lobo personal, hecho a mi imagen y semejanza.

Entonces, surge la exigencia de poder para asegurar mi futuro y mi prevalencia sobre la mismidad del otro. Pero los otros tienen la misma aspiración apelando a las mismas razones, y así, siendo dinámico, el poder termina creciendo ilimitadamente y queriendo más de sí mismo. La solución



Hobbesiana del contrato, implica que cada uno entregue su poder a uno sólo, a una bestia mitológica llamada Leviatán cuya acepción moderna es la de Estado.

En el fondo de esta mitología Hobbesiana del Estado, está el problema de la autoafirmación a través de una instancia colectiva, autoafirmación paradójica porque el poder del Estado hace iguales a muchos, a través de la pérdida de la soberanía individual. Esta contradicción parece no permitir que la historia de la humanidad se detenga y se aquiete en la cristalización del Estado soberano y su poder nivelador-homogeneizador, pues en el proceso, deja latente la necesidad de autoafirmarse.

En otras palabras, si bien el Estado sirve al interés colectivo de la supervivencia y de reducir al máximo las posibilidades de una guerra civil-intestina, colisiona con otra necesidad fundamental que se fundamenta en el hecho de ser animales conscientes. Al tener conciencia de nosotros mismos, podemos compararnos con los otros, y al compararnos debemos ser diferentes a fin de ser nosotros mismos. Con lo anterior, se puede dar una contra-afirmación a la formula Cartesiana del *cogito ergo sum*, al decir que *soy en tanto me distingo, en tanto me diferencio*. Ahora bien, el problema no se agota en conocer mi diferencia de los otros, sino que buscamos que esa diferencia sea a nuestro favor. Parece emerger entonces, un mayor sentimiento de reconocimiento y gratificación al diferenciarnos en tanto que *sobresalimos*.

En este punto hago un paréntesis para hablar sucintamente de otra forma en que el Estado (y la sociedad en general) se vincula con el proceso de la diferenciación. Y es que el Estado, la sociedad y la cultura, pueden entenderse como *máquinas de inmortalidad*. Funcionan como remedios simbólicos contra la certeza de la muerte que borra toda diferencia personal y lo iguala todo. La sociedad y sus productos (instituciones, lenguajes, personas, etc.), ofrecen jerarquías, la posibilidad de distinguirse, de ser reconocido y admirado por los demás. Así, la propia muerte y la de los demás deja de ser algo sin sentido y pasa a ser una de las formas que tiene el individuo para apostar voluntariamente por lo que no muere, por aquello que colectivamente representa la negación de la muerte, la trascendencia en algo que va a permanecer tras nuestra partida.

Continuando con el hilo reflexivo, hay que decir que el problema de la supervivencia colectiva quedó atrás y nos adentramos en la problemática de las necesidades psicológicas de reconocimiento, de distinción del yo, y en fin, de la

propia subjetivación. Con lo cual, se puede decir que una genealogía del *nosotros* está atravesada por una genealogía del *yo*, y ninguna de las dos puede entenderse fuera de un contexto y un tiempo en el que ocurren de una determinada manera.

El ser humano a diferencia del resto de especies animales, parece tener la exclusiva posibilidad de configurarse singularmente, en un proceso atravesado por lo social y por la capacidad de agencia y auto-configuración. Luego el problema no es la diferencia, que es constitutiva y condición de la formación-conquista de lo humano, antes bien, el problema realmente es la voluntad de coaccionarla, de avasallarla, de eliminarla. Muchas de las diferencias pueden ser obvias y saltar a la vista, pero independientemente de esto, todas aparecen atravesadas por una excogitación, por una exteriorización de los individuos que significan esa diferencia y la valoran positiva o negativamente.

### **3. La genealogía del *nosotros*: de la comunidad a la nación**

Dentro de la configuración del Estado, así como en el establecimiento de pequeñas comunidades o vastos imperios, la lucha por la autoafirmación individual, se transforma en un problema colectivo. De esta forma, la diferencia se politiza, como ocurre igual y consecuentemente, cuando un grupo de individuos la utilizan para cohesionar la comunidad y justificar un determinado orden social. La politización de la vida, sin importar el marco o sistema político en que se lleve a cabo, ha entrañado una lógica de definiciones, de establecimiento de límites, tanto así, que Carl Schmitt (2001) en su texto "*El concepto de lo político*", identifica la esencia de lo político como la producción de distinciones entre *amigos* y *enemigos*. El enemigo es el otro, el extranjero, pero siempre es un enemigo público, no privado. Dicha forma de distinción es un principio de afirmación del *nosotros*.

René Girard, en su libro "*La violencia y lo sagrado*", ofrece una forma de entender la configuración de la comunidad, como una común-unidad, a partir de su tesis sobre cómo el sacrificio está en el origen de todas las sociedades. Siguiendo a Rozzi (2010), en definitiva, la cohesión de una comunidad se logra gracias a un principio sacrificial, a costa de una víctima arbitraria, de un *chivo expiatorio*. Esta dimensión de violencia es negada por quienes la realizan y

gracias a este desconocimiento, el proceso de cohesión de la comunidad resulta eficaz. Así, el principio sacrificial, la eliminación de un miembro de la propia o de otra comunidad, funciona como un principio fundamental del orden humano, ya que los hombres tienen cierta tendencia a derivar su violencia en otros.

En consecuencia, se puede decir que el hombre no se encuentra totalmente libre de buscar *chivos expiatorios* en las más diversas actividades, incluso en aquellas disciplinas que abogan por el bien común, como la política; o por el desarrollo material de los pueblos, como la economía; o aquella que es la abanderada de la razón, la filosofía. Esta tendencia a configurar *chivos expiatorios*, nos garantizaría una zona de seguridad, una zona de paz, un orden restablecido que se erige sobre las ruinas sacrificiales (Rozzi, 2010). Esto lo podemos ver en nuestro país, cuando a todos nos unen de forma casi fugaz, en contra de un grupo armado, un asesino y violador en serie o un técnico de fútbol, entre otros, en un proceso orquestado e instrumentalizado por medios de comunicación y sectores de la clase política.

El *chivo expiatorio* en general y en concreto, es la diferencia. Girard nos permite seguir comprendiendo la forma en que la diferencia funciona para cohesionar comunidades, garantizar y restaurar órdenes; a partir de actos materiales y simbólicos de violencia sacrificial dirigida contra *los otros*. Por medio del *chivo expiatorio*, se expulsa lo indeseado de la comunidad, se establece un lugar común de aquello que no es el grupo político, de aquello que hay que temer, desconfiar y en última instancia, defenestrar o eliminar si se asume como necesario.

La tesis de Girard es compartida por Edgar Morin (2006) en su libro "*Breve historia de la barbarie en occidente*". En éste libro, Morin analiza de qué manera la barbarie toma forma y se desencadena con la civilización, argumentando el fuerte vínculo que les ha unido a través de la historia. De igual forma, el autor se refiere a la lógica del *chivo expiatorio* de Girard y muestra como ha servido como cimiento de múltiples y diversos sentimientos nacionales. A partir de esto, podemos entraren un contexto que permite pensar el juego categorial propuesto del *nosotros* y los *otros*, este es, la construcción de naciones y su dinámica relacional con el Estado.

En un proceso de configuración y emergencia genérico, que implica la pacificación de las sociedades divididas por diferencias de religión, raza, idioma, proyectos de futuro y visiones del mundo, el Estado se encuentra con el problema de cómo manejar las diferencias que coexisten en el marco de su territorio y de su población.

Ernest Renan (1987), dice que no basta la raza, el lenguaje, la religión, la geografía o la comunidad de intereses para establecer una nacionalidad moderna. Todos estos elementos generan unión, vínculos y lazos, pero en sí, una nación es un alma que viene del pasado y un principio espiritual que se erige en el presente. En sus palabras, "la una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido" (Renan, 1987, pg. 82).

De igual forma dirá Renan, en conformidad implícita con lo anteriormente planteado desde la tesis de Girard, que "una nación es pues una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los sacrificios que todavía se está dispuesto a hacer. Supone un pasado y un presente constituido por el deseo claramente expresado de una vida en común" (Renan, 1987, pg.82).

En lo anterior puede observarse que Renan deja de lado dos aspectos fundamentales presentes en toda sociedad. En primer lugar, que no todos comparten un mismo pasado y futuro común, y en esa medida, que en no pocas ocasiones coexisten perspectivas antagónicas y difíciles de articular o reconciliar. En segundo lugar, el autor asume una posición diáfana y voluntaria en cada uno de los miembros que componen la nación.

Con esto, Renan deja de lado la complejidad del hecho de que llegar al mundo es llegar a nuestro mundo, al mundo de los humanos. Estar en el mundo es estar entre humanos, vivir en sociedad, ya sea para lo bueno o para lo malo según hemos visto. Nacemos en una sociedad que nos rodea y empapa, que nos irá dando forma, a través de la formación/de-formación de los hábitos de nuestra mente y las destrezas o rutinas de nuestro cuerpo. Y es una sociedad que no sólo se compone de personas, objetos y edificios, sino que se erige como una red de lazos más sutiles, compuestos y articulados por los juegos del lenguaje

(elemento humanizador por excelencia), por la memoria compartida, por costumbres, leyes, obligaciones y fiestas, prohibiciones, premios y castigos.

Con lo anterior se quiere argumentar, que nuestra asociación y vinculación a una nación, o a un proyecto nacional no es tan voluntaria como asume Renan. En pocas palabras, no es algo connatural sino una configuración social de la subjetividad. Esto lo han experimentado y lo pueden experimentar todos aquellos que de alguna u otra forma se han opuesto, desviado o en últimas diferenciado, ante el *principio espiritual de pasado y futuro común* con el que Renan conceptualiza la nación. La pertenencia deja de ser un problema voluntario y queda atravesada por lógicas de inclusión-exclusión.

El Estado moderno no se encuentra con un único *principio espiritual*, se encuentra en últimas, con múltiples naciones en su interior y alrededor suyo. Es más, el Estado está compuesto por estos mismos individuos que hacen parte de uno u otro sentir nacional. Aun así, la organización política debe cohesionar, debe pacificar la sociedad y el criterio que se utilizó a lo largo del proceso de formación estatal en Europa y en todo país al cual se extendió mimética o bélicamente su modelo, fue aquel derivado del *principio espiritual* que logró dominar e instrumentalizar el aparato político. Es decir, la nación de los vencedores.

A diferencia de la forma política del Imperio (Alejandrino, Romano, Otomano, Persa, etc.), el Estado no pretendió de entrada buscar un grado importante de convivencia con la diversidad, antes bien, se organizó entorno a la *lógica de lo uno*, es decir, en referencia a los elementos de mismidad que permitieran una mayor cohesión y que representaran las características de los grupos e individuos dominantes. Estoy hablando de la actividad integradora del Estado-nación que unifica en una identidad nacional común a sus elementos diversos.

Morin (2006), señala que la nación, como invención Europea y moderna, se construyó entonces, y en un principio, sobre la base de una purificación étnico-religiosa. Hoy en día se puede observar fácilmente la equimosis o el doloroso resentimiento que dejó y aún deja este proceso de integración. Basta con dar una mirada al "país vasco" y las luchas de grupos separatistas que buscan impedir que *su nación* siga indiferenciada y supeditada a la constitucional nación Española. En la antigua Yugoslavia, la caída del imperio

Otomano al término de la primera guerra mundial, dejó huérfanas a una pléyade de naciones (serbios, croatas, albaneses, bosnios, etc.), a las cuales se les introdujo el imperativo de constituirse en un solo Estado. Situación que explotó en las últimas décadas del siglo XX y que permitió registrar un caso más de las barbaries de la unificación o integración estatalizadora de la nación. Otro caso es el de Ruanda y la lucha entre Hutus y Tutsis por hacer un estado a imagen, semejanza y provecho de su propia nación. En el caso de Irak, los estadounidenses no han logrado configurar un Estado al modelo occidental, en un país en el que conviven tantas naciones (kurdos, Chiitas, árabes, cristianos, suníes, etc.) y que en tiempos de Saddam era dominado por la minoría Suní.

En el caso Colombiano, la nación se fue construyendo a lo largo del S.XIX, desde los parámetros de las élites capitalinas y de algunos pueblos grandes de ese entonces. La nación *santafereña* excluyó, al menos legal o constitucionalmente, a los no católicos, a los que no hablaban castellano, a los indígenas, a los niños, a las mujeres, a los que no tenían una renta determinada y a una gran diversidad de minorías; hasta que la constitución de 1991 dio importantes pasos para el reconocimiento de una nación pluralista (Bushnell, 2007). El modelo colombiano decimonónico, que se extiende a lo largo del siglo XX, intenta reproducir la idea moderna de la nación: integración de etnias a través de la educación, la laicidad, los medios de comunicación, el desarrollo de rutas y ferrocarriles y con el elemento siempre presente de la guerra. Las guerras son integradoras porque unen ante el enemigo, a las etnias o grupos humanos más diversos, en el seno de una comunidad patriótica.

En este punto es importante reflexionar sobre la nación pluralista y dejar abierta la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto, en el marco de la práctica cotidiana de la pluralidad y más allá de los discursos constitucionales, se celebra la diferencia y se valora la importancia de su existencia, o por el contrario, simplemente se la tolera a falta de armas jurídicas que permitan excluirla o supeditarla impunemente? Las prácticas evidenciadas en el marco del conflicto armado colombiano, sugieren que ante la ausencia del poder vinculante y sancionador del Estado, se genera una excepcionalidad que abre un espacio *de facto*, en el cual los distintos actores, incluyendo a los representantes del Estado, se permiten instrumentalizar y operar sobre la diferencia, dentro de las lógicas aniquiladoras del conflicto.

Ahora, retomando el curso histórico de los intentos por configurar una nación colombiana, se observa que desde su independencia (e incluso antes y durante la misma), Colombia atestiguó la lucha entre grupos políticos (conservadores y liberales), que buscaban agrupar el país entero bajo su bandera; excluyendo de su sombra a múltiples grupos, algunos de los cuales posteriormente se alzarían en armas contra el proceso de inclusión por exclusión. Como una muestra de la continuidad histórica de dicha forma de construir nación, estos grupos excluidos se erigen hoy, como el *chivo expiatorio* en torno al cual, se une parte de la sociedad y de las distintas banderas políticas, en la condenación de los *terroristas*. No digo toda la sociedad, porque como en un principio y siempre por los siglos de los siglos..., la integración sigue siendo la cara de una moneda cuyo anverso es la exclusión (política, económica, social, religiosa, cultural, etc.). Sin embargo, se quiere resaltar la forma en que un *otro* se configura políticamente como *el terrorista* y desde ahí, se generan procesos de inclusión y exclusión.

Con lo dicho, no pueden desconocerse las intenciones, intereses y necesidades que satisfacen los grupos excluidos y que en parte, podrían legitimar su exclusión. Esto hace referencia por ejemplo, a las violencias ejercidas por estos grupos contra la población civil, actividades que llevarían a su exclusión del marco de una comunidad basada en el respeto y la protección del otro.

#### **4. Una síntesis antes de continuar**

Para sintetizar lo anteriormente dicho, se puede recoger la idea que se ha tratado demostrar, y es que la diferencia se erige como una categoría política, que se instrumentaliza con el fin de construir una comunidad, una sociedad o un Estado. La diferencia, que existe tanto en el interior como en el exterior de la comunidad, se toma como el referente de delimitación de un *afuera* y un *adentro* del grupo, de un *nosotros* y de un *los otros*. Y este proceso en la mayoría de los casos a través del tiempo, ha resultado en graves perjuicios en contra de lo diferente, de lo otro.

Ahora, si bien la diferencia per se no es “mala”, siendo condición y expresión de lo humano socialmente construido y conquistado, pero sí se mueve en una línea muy delgada que se activa como divisoria, en el momento en que se toma como un medio para unificar, configurar e identificar comunidades y formas políticas basadas en el miedo y el ritual violento del sacrificio en pro del alma o principio espiritual de la gran solidaridad. Un miedo que parte de reconocer la propia mismidad, el yo y su libertad, y que deriva en un *miedo a la libertad de los otros*. Ante el miedo y la angustia que nos producen los otros en general, tratamos de homogeneizarlos, de avasallarlos, de quitarles cualquier poder con el que puedan perjudicarnos. Siguiendo a Morin (2006), se puede decir que las sociedades políticas modernas se han configurado en torno a ideas delirantes de contenido paranoide, y la diferencia, con sus *chivos expiatorios*, se convierte en el objetivo de un *Homo demens* que delira, que odia y desprecia la alteridad.

Vemos cómo en el fondo de la discusión se mueven elementos que van desde las necesidades psicológicas de identidad, reconocimiento y subjetivación, pasando por la definición de lo humano y lo inhumano (categoría que constantemente es llenada por ejemplos y expresiones de la diferencia), hasta la posibilidad de vivir en comunidades que cada vez se hacen más complejas, dinámicas y diversas. En última instancia, el problema de la definición y politización de la diferencia alberga una gran tensión entre su exclusión, su discriminación, su aceptación, su tolerancia y su celebración. Y si bien, la reflexión se desarrolló en un contexto macro-histórico, no se puede olvidar la advertencia inicial sobre como el juego de la diferencia lo jugamos todos, en distintos niveles y no podemos desvincularnos de él, como tampoco nos van a desvincular, en la medida en que siempre, en distintos momentos y en distintas formas, cada uno de nosotros ocupa inevitablemente la categoría del diferente, del otro.

## **5. Mecanismos que regulan la diferencia politizada**

A continuación expongo algunas formas de regulación que las sociedades han establecido para manejar la diferencia politizada, en el marco de la construcción



de Estados y de un "orden político mundial". En primer lugar, exploro mecanismos de regulación que han ido en perjuicio de la diferencia en uno u otro sentido, para luego exponer otros mecanismos que buscan proteger, reconocer y celebrar las diferencias. Con este fin, es necesario como primera medida presentar alguna claridad sobre qué se puede entender por un *discurso*, ya que bajo esta noción se entenderán y trabajarán los mecanismos de regulación. Por discurso, siguiendo a Foucault (1984 y 1987), se entiende un conjunto de prácticas y construcciones lingüísticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan, teniendo un contexto de producción determinado. En la producción del discurso se ponen en circulación estrategias, intervenciones y enunciados (en detrimento de otros), para definir y caracterizar un determinado objeto. El objeto en este caso, es la diferencia.

Ahora bien, en la medida en que se dijo anteriormente que bajo el juego categorial de la diferencia politizada podría haber casi cualquier forma concreta de diferenciación, es importante aclarar que aquellas diferencias relevantes para esta reflexión se caracterizan por: ser o haber sido instrumentalizadas por dirigentes, élites u otro tipo de encarnación de la forma política (estatal y nacional) en contextos concretos. Cuando hablo de instrumentalización de la diferencia me refiero a que es utilizada como un medio para conseguir los fines políticos que se desean. En esa medida, un político que defiende o reivindica la diferencia, también la estaría instrumentalizando con fines electorales y de construir su imagen política. En pocas palabras, la politización de la diferencia no sólo tiene connotaciones negativas, como tal vez ha predominado en lo corrido de la reflexión.

Entrando ya en las formas de regulación, encontramos en primer lugar, los discursos religiosos. Las grandes religiones monoteístas no se han caracterizado por la tolerancia, la aceptación o celebración de la diferencia. Antes bien, la emergencia del Estado moderno se debe en gran medida a las guerras de religión que desembocan en la *paz de Westfalia* (1648). La idea de un único Dios creador y fundamento del mundo, dotado de características muy particulares (en general antropomórficas), con una historia singular en su relación con la humanidad y unas formas adecuadas y reguladas de creer en él (descritas por ejemplo en los grandes libros de las religiones), entre otros; son aspectos que delimitan y aíslan a las religiones y sus creyentes. Casi

lógicamente, aceptar la diferencia y la posible validez de otra postura religiosa diferente a la mía, es una forma que relativizaría e invalidaría mis creencias, especialmente cuando en sí mismas se definen como las únicas verdaderas y legítimas.

De igual forma a como sucede con las diferencias religiosas, ocurre con las prácticas, creencias, saberes, ritos, tabúes, significados, símbolos, idiomas, razas, etc., que pueden constituir una cultura o grupo humano. El problema en todos estos casos, emerge cuando alguna expresión cultural o religiosa, se expresa con mayor poder o predominancia en la forma política que las agrupa. El Estado moderno después de la revolución francesa y la auto-coronación de Napoleón, se vinculó al ideal laico de la modernidad. Aún así, son más bien pocos los casos en que el principio de laicidad predomina en decisiones políticas, como hemos podido atestiguarlo en nuestro país a propósito de las discusiones sobre el aborto, los derechos y el reconocimiento civil de las parejas homosexuales y aún de las minorías indígenas y afros, entre otras.

Evidentemente se pueden encontrar casos en los que la politización de una diferencia se inclina predominantemente a favor de una expresión particular, con la consecuencia de procesos de exclusión que generan una violenta reacción por parte de los excluidos. El caso irlandés y su particular guerra religiosa, terminó en una división del país en dos (Irlanda del Norte e Irlanda del Sur), así como más recientemente ocurrió con la creación de Sudán del Sur a partir de fuertes diferencias religioso-culturales. En estos, como en otros casos, un grupo religioso o cultural asumió el control del Estado e impuso sus condiciones de opresión a los otros grupos.

A partir de lo anterior, se puede hablar de las formas de regulación jurídicas, que a partir de leyes, normas y constituciones, introducen la diferencia en el ordenamiento jurídico-político, reconociéndola y administrándola de una determinada manera. Evidentemente, en los regímenes de exclusión en los cuales el principio moderno del Estado laico no está presente, las leyes favorecen al grupo dominante. Pero en otros casos, han permitido proteger los derechos del diferente, introduciendo sanciones y obligaciones para su reconocimiento y respeto.

En el preámbulo y el Artículo 1 de la constitución nacional, se observa una clara tensión entre el reconocimiento de la diferencia y la preeminencia de

una forma particular de ella. Se habla de un Estado social de derecho pluralista que defiende la igualdad de derecho de todos sus habitantes, a la vez que se invoca la protección de Dios. Precisamente, la protección de Dios se puede perder en el caso de legislar a favor de sus "enemigos" condenados por el Vaticano, como lo son los homosexuales y aquellas personas que deciden abortar por la razón que sea.

Aun así, se encuentran cada vez más esfuerzos legislativos en Colombia, pero principalmente en otros países, para reconocer y proteger la expresión de la diferencia. Entramos así en terrenos poco comunes de una politización positiva de lo diferente. Algunos ejemplos se encuentran en la declaración de los derechos humanos de la ONU, en la universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural y en el protocolo de Roma y su condena a los crímenes de genocidio y persecución de la diferencia. De igual forma, aparecen en el marco de la posmodernidad o modernidad reflexiva, discursos desde la filosofía, la antropología y otras ciencias, que buscan ir más allá de la tolerancia negativa o por miedo a la sanción, para adentrarse en el terreno casi inhóspito de la celebración de la diferencia.

Las formas de regulación de las que se ha hablado hasta el momento, entrañan también una función de legitimación-deslegitimación de la diferencia. En principio, todo discurso que enuncia una diferencia, que la define, que la visibiliza, la está legitimando, la está reconociendo como algo existente. Según el hilo reflexivo anteriormente desarrollado, la diferencia se establece en un proceso auto-afirmativo, en el cual, la legitimo para legitimarme a mí mismo. Es un ejercicio de salir de mí, pasar por el otro y regresar con una mayor conciencia de lo que soy.

En la *"Fenomenología del espíritu"*, y en específico en especial en la *dialéctica del amo y el esclavo*, Hegel (2006) presenta el proceso que lleva a la configuración de la conciencia de sí, atravesada por la conciencia del otro, en el desarrollo (dialéctico) de una lucha entre conciencias que desean el reconocimiento del otro. En última instancia, la reflexión sobre la politización de la diferencia puede leerse desde los postulados de Hegel, de manera muy cercana a lo dicho por Hobbes, como un proceso en el cual, una consciencia desea el reconocimiento de otra consciencia como su superior. Sin embargo, vemos como Hegel advierte la insatisfacción de aquella consciencia erigida

como *amo*, ante el reconocimiento ofrecido por alguien en quien el miedo a morir superó su deseo de reconocimiento, es decir, un *esclavo*. Desde una interpretación histórica y psicológica, podría pensarse que la frustración del *amo* por el tipo de reconocimiento que obtiene de la conciencia vencida, lo lleva paradójicamente a buscar enaltecer o engrandecer esa figura del *otro*, del *esclavo* que deviene *enemigo*, con el fin de tener un referente de auto-reconocimiento más válido. Un auto reconocimiento que, siguiendo a Morin, al pasar necesariamente<sup>2</sup> por algo exterior, se transforma en auto-exo-reconocimiento. No en vano Hitler en “*Mi Lucha*” (2002), enaltecía ciertas características y habilidades que atribuía a la raza judía, presentándola en consecuencia, como un enemigo altamente peligroso de la raza aria.

Ahora bien, buscando un anclaje en lo cotidiano, podemos ver desde las pautas de crianza que el mundo humano se va ordenando en torno a ir construyendo diferencias-identidades de raza, clase, género, religión, etc. Sin embargo, los puentes de reconocimiento y valoración positiva del *otro* son escasos frente al mar de diferencias que creamos. Gastamos tanto tiempo y recursos diferenciándonos, que la posibilidad de identificarnos pasa por ver en el otro pequeños o grandes reflejos de lo que soy (reconocimiento narcisista), perdiendo de vista aquello que me puede complementar, problematizar e incluso desbordar.

Aquí entra en juego el imperativo moderno de la configuración del individuo como una personalidad unificada, claramente establecida y delimitada. Lo múltiple se psicopatologiza y se atraviesa con discursos de anormalidad, de animalidad, de peligrosidad. Los lugares de sentido de lo diferente siempre se externalizan, pero la capacidad auto-crítica y auto-reflexiva de entenderse y verse también como un posible lugar de la diferencia, está preocupantemente ausente

## **6. Diferencia politizada: acción colectiva, redes y movimientos sociales**

Por otro lado, las formas de regulación y legitimación o des-legitimación de la diferencia se han traducido en ejercicios de acción colectiva, tanto por parte de aquellos que buscan defender y reivindicar sus diferencias, como de aquellos

que buscan excluirlas de la comunidad. Observamos entonces, asociaciones, manifestaciones, presiones políticas e incluso armadas por parte de grupos LGBT, minorías étnico-raciales y religiosas que van; desde las marchas del orgullo gay, las resistencias civiles a ser involucrados en el conflicto bajo el rotulo diferencial de guerrillero o paramilitar, las expresiones culturales de los afro descendientes, los grupos por la igualdad de género, hasta casos internacionales como los de grupos fundamentalistas que ven amenazada su singularidad étnico-religiosa, en el proceso de neo-colonización por parte del occidente cristiano, democrático y capitalista.

Pero así mismo, se pueden observar acciones colectivas como las marchas xenófobas en Europa, el surgimiento de grupos neonazis en países tan distantes como Noruega y Colombia, o el lobby político de grupos de presión que buscan impedir la ampliación del reconocimiento jurídico de la diferencia. Con lo anterior, se quiere presentar distintas expresiones sociales del manejo positivo o negativo de las diferencias. En este punto es relevante presentar una sucinta conceptualización sobre dichas expresiones sociales, no con el fin de ubicarlas teóricamente en una u otra categoría que termine diciendo mucho y nada a la vez, sino para dar cuenta de la complejidad y el dinamismo con que una sociedad se organiza y actúa alrededor de la politización de la diferencia. De esta forma nos movemos más allá del terreno político formal del Estado, para adentrarnos en el más acá del terreno social, cultural y comunitario en el que también entran en juego las diferencias politizadas.

En primer lugar, es necesario tener presente que cualquier ejercicio que pretenda conceptualizar los fenómenos humanos debe partir de una postura de humildad ética, que reconozca que una organización social o el mundo individual de las personas, siguiendo a Marcelo Pakman (1995), será siempre más que aquello que le atribuimos al pensarlo. Por lo tanto, describir expresiones sociales del manejo de la diferencia, más allá de ponerles la zapatilla de cenicienta, ya sea en términos de acción colectiva, red o movimiento social, lo que está implicado siguiendo de nuevo a Pakman, es la oportunidad para la reflexión sobre lo social tal como es experimentado en las prácticas cotidianas. Reflexión que además de permitir comprender las lógicas, dinámicas, particularidades y perplejidades del manejo social de la diferencia, funciona como una *metodología para la acción*, que permite imaginar e

inventar alternativas deseables y posibles para dirigir ese manejo, hacia el respeto e incluso la celebración de la alteridad.

Ahora bien, según se dijo en otro momento, la naturaleza de la politización de la diferencia permite abarcar casi cualquier expresión concreta de lo diferente, siempre y cuando esté siendo instrumentalizado para la configuración de la comunidad, de la polis, de la nación o el Estado. Es por esto que antes que analizar un caso concreto de dichas expresiones sociales, se analizará de qué forma la politización de la diferencia puede encarnarse en una red o un movimiento social.

El concepto de red expuesto por Marcelo Pakman (1995), permite comprender cómo puede ser el origen y la dinámica por medio de la cual, se establece una diferencia social potencialmente politizable. Una red social comienza como un grupo de interacciones espontáneas que pueden ser descritas en un momento dado, y que aparecen en un cierto contexto definido por la presencia de ciertas prácticas más o menos formalizadas. Ese conjunto de prácticas, la enunciación de las interacciones que ocurren en ellas o alrededor de ellas, las conversaciones y los lenguajes cómplices que se establecen entre sus participantes, terminan procurando un acto reflexivo a través del cual los grupos humanos se ven a sí mismos. En este proceso se define todo aquello que constituye la red, trazando bordes y fronteras alrededor de sí, que los diferencian de otros (Pakman, 1995).

Según lo anterior, las expresiones sociales anteriormente citadas se pueden comprender como redes que un punto dado del proceso de definición de sí, establecen una frontera de la diferenciación que los afirma, permitiendo crear común-unidad, a partir de la negación de lo que no hace parte de dicha red. El elemento determinante se encuentra, tanto en la toma de conciencia de sí, como en la demarcación de linderos con otras redes, pues es en este punto en que la valoración del sí mismo y del otro puede llevar a la negación e instrumentalización de lo diferente como medio de afirmación de lo propio.

Asimilar la emergencia de la diferencia social y su politización con la configuración y dinámica de una red social, permite entender que la diferencia es ante todo producto de un desarrollo y un contexto histórico y, en consecuencia, de procesos humanos, demasiado humanos. También permite

planear o entrever las características de una posible intervención dirigida hacia la promoción de alternativas deseables para el manejo de las diferencias.

La noción de red permite formular una segunda caracterización de las expresiones sociales de la politización de la diferencia, entendiéndolas como movimientos sociales, es decir, como una forma de acción colectiva que desborda la red social y otras formas de organización y expresión. Según Lupicinio Iñiguez (2003), un movimiento social se puede caracterizar en primer lugar, como un conjunto de redes de interacción informal que promueven la circulación de recursos esenciales para la acción, así como sistemas de significado. De acuerdo con lo anterior, los movimientos sociales promueven la elaboración de visiones de mundo y estilos de vida que expresan y se articulan en nuestro caso, en torno a la diferencia politizada.

Dichas visiones de mundo y formas de vida se alimentan, según Lupicinio (2003), de un conjunto de creencias compartidas y de un sentido de pertenencia. Se está hablando en otras palabras, de la edificación y posterior reificación del *nosotros*. Un nosotros que se compone de lenguajes, imaginarios, ideas, prácticas e interacciones, representaciones colectivas (del sí mismo y del otro) y sentimientos compartidos (de grandeza, de minusvalía, de resentimiento, de cooperación, etc.), que permean la cotidianidad y se inscriben en la herencia de una historia compartida.

De lo anterior se sigue que los movimientos sociales en general, incluyendo aquellos que se construyen entorno a la politización de la diferencia, van más allá de las acciones colectivas puntuales y de las interacciones cotidianas, siendo atravesados por identidades colectivas, sistemas de valores, creencias, reivindicaciones y confrontaciones que le permiten tener una continuidad en el tiempo. Precisamente, Tajfel (citado por Lupicinio, 2003), señala que la identidad social basada en los procesos cognitivos de categorización y diferenciación, permiten comprender el prejuicio y la discriminación social que subyacen a la identidad nacional y otras identidades politizadas. No sobra decir que la identidad politizada es el anverso de la diferencia politizada.

Finalmente, los movimientos sociales que se erigen sobre la politización de la diferencia, se centran en los conflictos sociales, culturales y políticos que supone su manejo social. Según la valoración que se haga de la diferencia y el rol

social que represente el movimiento, sea de actor activo que diferencia o actor pasivo que es diferenciado, buscará promover u oponerse a los cambios sociales sobre el estatuto moral, ético y jurídico del diferente.

## **7. Reflexión final**

Quiero terminar con una sucinta reflexión en torno a los retos que se presentan a los profesionales de las ciencias humanas frente al manejo de la diferencia. En primer lugar, es fundamental una postura crítica frente al discurso de las distintas disciplinas, que según Foucault (2000), ha permitido gestionar, enunciar, vigilar, controlar y normalizar una forma de diferencia anclada en lo psicopatológico, lo ilegal, lo políticamente incorrecto, etc. Lo anterior se refiere a la responsabilidad de contribuir desde el ejercicio profesional, a que la sociedad se defienda de los monstruos y espectros que ella misma ha creado. Esta postura implica que el profesional asuma una posición ética y política, y reconozca qué tipo de diferencias está ayudando a legitimar y a regular, de qué forma lo hace y qué valoración sostiene de la misma.

De igual forma, el profesional de las ciencias humanas debe reconocer la propia diferencia que lo constituye, para evitar que la ponga irreflexivamente como punto de una lectura prejuiciosa en su acercarse a la diferencia del otro. Así mismo, es fundamental comprender que la diferencia, independiente de su particularidad, está atravesada por múltiples contextos macro y micro, y en esa medida, no puede limitarse a los referentes específicos de su disciplina. Esto implica dar cuenta del contexto y las interacciones socio-culturales y políticas en las que uno mismo y los demás, somos y estamos-siendo constituidos, enunciados, pensados, reconocidos o discriminados. Finalmente, el compromiso profesional está en ser una agente que introduzca desde distintos saberes y prácticas, la celebración de la diferencia como un elemento de constitución y enriquecimiento de lo humano.

## **Referencias**

Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.



- Bushnell, D. (2007). *Colombia, una nación a pesar de sí misma: nuestra historia desde los tiempos precolombinos hasta hoy*. Bogotá: Planeta.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1998). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1984). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-Textos.
- Hitler, A. (2002). *Mi lucha*. Santiago de Chile: Solar.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Iñiguez, L. (2003). *Movimientos sociales: conflicto, acción colectiva y cambio social*. Barcelona: EDIUC.
- Morin, E. (1994). La noción de sujeto. En, Schnitman, D. (Comp.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Morin, E. (2006). *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Buenos Aires: Paidós.
- Pakman, M. (1995). Redes: Una metáfora para la práctica de intervención social (Cap.17). En *Redes. El lenguaje de los vínculos*, Dabas, E. & Najmanovich, D. (Compiladoras). Buenos Aires: Paidós.
- Renan, E. (1987). *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza.
- Rozzi, M. (2010). La interpretación filosófica y política de la *violencia y lo sagrado* de René Girard, y su influencia en la antropología latinoamericana. En *Universitas Philosophica*, No.55, Año 27, pp-67-74.
- Schmitt, C. (2001). El concepto de lo político. En *Teología Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

**EL GEN Y SUS METÁFORAS EN EL ESTUDIO ECOLÓGICO  
DEL COMPORTAMIENTO ANIMAL:  
VARIACIONES, IMPLICANCIAS Y VIGENCIAS**

***The Gen and Its Metaphors in the Ecological Study  
of Animal Behavior: Variations, Implicancies and Validity***

**NAHUEL PALLITTO Y GUILLERMO FOLGUERA**

(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

**Resumen**

En este artículo se analizará la consideración y el uso de metáforas en un área de investigación de gran prestigio en la biología contemporánea: la ecología del comportamiento. En particular, se evaluará la presencia de algunas metáforas en dicha subdisciplina indagando el modo en que son utilizadas por algunos de los principales científicos del área. Uno de los aspectos en los que se centrará el análisis refiere al carácter reificado de las metáforas, es decir, al "olvido" de su propio carácter metafórico, tratando de reconocer algunas de las principales implicancias que dicha reificación conlleva al seno de la práctica científica. De este modo, este trabajo muestra que las metáforas presentes en la actividad científica no sólo cumplen roles importantes en el modo de hablar y comunicar en la ciencia, sino también en la propia conformación y conservación de (nuevas) ontologías mediante los procesos de reificación metafórica.

**Palabras clave:** metáfora | reificación | ecología del comportamiento

**Abstract**

In this article we will analyze the significance and use of metaphors in behavioral ecology, an area of great interest in contemporary biology. Particularly, we will assess the presence of certain metaphors and the way some of the main behavioral ecologists use them. One of the central aspects we will tackle refers to the reification of metaphors, that is to say, to the possibility that metaphors might be "forgotten" as such. In this sense, we will try to recognize some of the potential consequences that this process of reification could bring to scientific research. Thus, this article shows that metaphors are not only useful "tools" for scientists to communicate their ideas, but that these also play an important role in the making up and maintenance of (new) ontologies by reification.

**Keywords:** Metaphor | Reification | Behavioral Ecology

## 1. Introducción

Es bien sabido que durante la Modernidad la ciencia fue paulatinamente consolidándose como un campo de conocimiento autónomo de la filosofía. Este proceso tuvo su máxima expresión a partir del advenimiento del positivismo lógico, cuando desde la ciencia se restringió la práctica filosófica a la mera simplificación y clarificación de su propio discurso. Cabe recordar que si bien el positivismo lógico no fue adoptado desde las ciencias sociales, sí fue la corriente predominante en las ciencias naturales durante una parte significativa del siglo XX. De esta manera, al despojar al lenguaje de consideraciones interpretativas, la claridad y distinción de los conceptos permitiría resguardar la noción de una verdad por correspondencia tan preciada para el positivismo lógico. Sin embargo, en las últimas décadas se ha comenzado a reconocer que el lenguaje posee un valor epistémico más amplio que el meramente descriptivo, incluso también para el caso de las ciencias naturales. Al respecto, una de las figuras lingüísticas de mayor relevancia ha sido la metáfora. Por ejemplo, Nidia Piñeyro, señala la necesidad de reconocer “un rescate del lenguaje metafórico como cantera de conceptos y argumentos eficaces para la ciencia y la comunicación académica en general” (Piñeyro, 2011: 57). Sin embargo, si bien en las ciencias sociales ha sido sumamente reconocida y analizada tanto su importancia en la *praxis* científica así como su rol en la construcción de *nuestras realidades*, las ciencias naturales presentan comparativamente menos análisis acerca del rol que cumplen las mismas en el desarrollo de la práctica científica. Entre algunos de los trabajos más significativos a nuestros fines, cabe mencionar los libros *Lenguaje y vida* de Evelyn Fox Keller (2000 [1995]) y *Metáforas que nos piensan* de Emmánuel Lizcano (2009 [2006]). En ellos, los autores exploran, entre otros aspectos, el papel que desempeñan las metáforas en la constitución y legitimación de la realidad científica así como el modo en que la elección de ciertas metáforas define los rumbos a seguir por las investigaciones académicas.

Entre los principales aportes que se han dado respecto al alcance de las construcciones metafóricas, George Lakoff y Mark Johnson destacan la importancia de la metáfora señalando que “[...] su función primaria es la comprensión.” (Lakoff y Johnson 1995 [1980]: 74). Para estos autores, en una

primera instancia, la metáfora se presenta como una forma de comprender una cosa en términos de otra. De este modo, en toda metaforización hay una transferencia de sentido desde un dominio de la experiencia hacia otro, utilizando los conceptos previos en la explicación de un nuevo campo. Sin embargo, a partir de su uso reiterado, con frecuencia puede darse la pérdida del sustrato imaginario “que le dio vida”, por lo que la metáfora pierde el carácter de analogía para adoptar la consistencia de los hechos puros de la realidad, de “las cosas tal y como son” (Lizcano, 2009 [2006]: 47). Considerando un término de origen marxista, nos referiremos a este olvido de la naturaleza metafórica de los conceptos como de un proceso de ‘reificación’. Tal como expresan Peter Berger y Thomas Luckman:

[...] reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de los productos humanos, como hechos de la naturaleza, como resultados de leyes cósmicas, o manifestaciones de la voluntad divina. (Berger y Luckman, 2001 [1968]: 116)

Reificar, entonces, significa romper la conexión entre productor (hombre) y producto (sentido), esto es, objetivizar el mundo olvidando la actividad constitutiva del sujeto en la labor del conocimiento.

Debido al creciente reconocimiento e importancia del uso de metáforas en la investigación científica, en el presente trabajo analizaremos su consideración en un área de investigación de gran prestigio dentro de la biología: la ecología del comportamiento. En particular, buscaremos reconocer tanto la vigencia de metáforas en dicha área, así como indagar sus implicancias en la práctica científica. Cabe señalar que nos restringiremos en este artículo al uso de las metáforas al seno de la comunidad científica. No desconocemos por ello la importancia que presentan en la relación ciencia-sociedad, tal como en el caso de la divulgación científica. Dicha restricción debe entenderse exclusivamente como modo de focalizar el análisis correspondiente y no el de desestimar la importancia de ésta última. Con este fin, en una primera instancia nos centraremos en la presencia dentro de la ecología del comportamiento de una de las metáforas que mayores efectos ha tenido en la biología contemporánea, esto es, el gen como “unidad de información”. A continuación, se analizará la

vigencia de otras metáforas presentes en dicha área del conocimiento así como se intentará reconocer el tipo relación que presentan con la metáfora del gen como “unidad de información”. Una vez presentadas las principales metáforas del área, se realizará una comparación entre las mismas tratando de reconocer algunas de sus semejanzas y diferencias a los fines de obtener ciertas conclusiones de orden general. Posteriormente, indagaremos en particular el carácter reificado de las metáforas analizadas, esto es, el “olvido” de su propio carácter metafórico. Finalmente, en la última sección analizaremos algunas de las posibles implicancias que dicha reificación produce al seno de la propia práctica científica.

## **2. El gen como “unidad de información”: metáfora central de la biología contemporánea**

Sin dudas, uno de los hitos más significativos de la biología contemporánea ha sido la propuesta del ADN como molécula portadora del material genético elaborada por James Watson y Francis Crick en 1953. Si bien dichas investigaciones han sido debidamente reconocidas por la comunidad científica, suele omitirse el lugar central que ocupó el lenguaje utilizado en el “descubrimiento” que transformaría radicalmente a la biología en los años venideros. Tal como dijera al respecto Evelyn Fox Keller: “su introducción de la metáfora de la información en el repertorio del discurso biológico fue un golpe de genio.” (Fox Keller, 2000 [1995]: 35). Así, no sólo fue posible encontrarle un “asiento molecular” a los por entonces abstractos genes, sino que en la propia estructura física de la molécula de ADN se encontró cierto isomorfismo con los códigos lineales estudiados por la teoría matemática de la información. De esta manera, resultó “natural” utilizar el concepto de información propuesto unos años antes por el matemático Claude Shannon en el contexto de las ciencias biológicas. Watson y Crick, trasladando la noción de información del campo de la matemática al propio de la genética molecular, advirtieron:

| En una molécula larga son posibles muchas permutaciones

diferentes y, por lo tanto, parece probable que la secuencia precisa de las bases sea el código que transporta la información genética. (Citado de Fox Keller, 2000 [1995]: 34-35)

En principio, puede reconocerse que la retórica empleada por los propios investigadores veló el origen metafórico del concepto y contribuyó a la continua expansión y privilegio del campo de la genética molecular. Recordemos que la genética “irrumpió” a principios del siglo XX y “buscó” consolidarse frente a diversas subdisciplinas tales como la embriología y la fisiología. De esta manera, al “situar” a los genes en la molécula de ADN, y en la raíz de cualquier proceso de desarrollo o fisiológico, la genética molecular alteró las relaciones disciplinares del momento, asegurándose un lugar de privilegio en la biología contemporánea. Dicho de otro modo, la genética se presentó por entonces como un campo de conocimiento capaz de dar cuenta de los históricos problemas de la embriología a través del análisis de los genes y sus efectos (Fox Keller, 2000 [1995]). De esta manera, tal como fue elaborado en la teoría de la información, la dependencia sistemática de una señal con una fuente a través de un canal de condiciones se vería reflejada en los sistemas biológicos al modo sugerido por Paul E. Griffiths:

In the case of development, the genes can be taken to be the source, the life-cycle of the organism to be the signal and the channel conditions to be all the other resources needed for the life-cycle to unfold. (Griffiths, 2001: 398)

De este modo, si los genes eran considerados como los portadores de la información biológica, en ellos se encontrarían las “instrucciones” para dirigir el desarrollo del organismo.

La poderosa metáfora propuesta por la genética molecular fue “importada” por la ecología del comportamiento y comenzó a verse reflejada en los propios discursos académicos de dicha subdisciplina. Así, por ejemplo, Richard Dawkins expresó que el “DNA can be regarded as a set of instructions for how to make a body, written in the A, T, C, G alphabet of the nucleotides.” (Dawkins, 2006 [1976]: 22) y John Alcock, otro ecólogo del comportamiento, declaró que “Since genes can be copied and transmitted to offspring, parents

can pass on hereditary information needed for the development of critically important attributes [...]" (Alcock, 2005 [1975]: 15). De esta manera, en el contexto del estudio del comportamiento, se comenzó a suponer que los genes contenían la información de las distintas estrategias alternativas de comportamiento (Alan Grafen, 1984; Chris Barnard, 2004; Ian Owens, 2007). Si los mismos ecólogos del comportamiento fueron o no conscientes de las raíces metafóricas del concepto de gen como "unidad informativa" es un tema a resolver que no indagaremos en este trabajo por obvias razones. Lo que nos interesa analizar aquí es cómo el discurso de la *acción de los genes* -en los términos de Fox Keller (2000 [1995])- penetró en la subdisciplina de la ecología del comportamiento y el análisis acerca de la vigencia actual o no de dicha metáfora. En este contexto, cabe preguntarse lo siguiente: ¿se encuentra reificado el concepto de gen como "unidad de información" en la ecología del comportamiento de las últimas décadas? Abordaremos dicha pregunta en apartados posteriores. Antes de continuar, cabe recordar que una de las propiedades asignadas por Lakoff y Johnson (1995 [1980]) al pensamiento metafórico es que éste suele englobar un sistema coherente de conceptos metafóricos que darán un sistema coherente de expresiones metafóricas de esos conceptos. En la próxima sección, veremos cómo esta sistematicidad hará que la metáfora del gen "como unidad de información" se "despliegue" en un número variable de metáforas coherentes dentro de la ecología del comportamiento.

### **3. La apertura metafórica en la ecología del comportamiento**

Si tal como señalan Lakoff y Johnson (1995 [1980]), las metáforas son algo más que meros aspectos del lenguaje, encontrándose antes en nuestros pensamientos y estructurando nuestros sistemas conceptuales, es posible que sobre la base de una metáfora se desencadene la posibilidad de ver "nuevos" hechos que no veríamos de no contar con ella. A su vez, nada impide que nuevamente recurramos al uso metafórico en el intento por describir esa "nueva" realidad que se presenta ante nuestros ojos. En este sentido, tal como fue adelantado en la sección anterior, buscaremos algunas de las metáforas más utilizadas en la ecología del comportamiento, a la vez que analizaremos el tipo de relación establecida con aquella metáfora importada desde la genética

molecular que propone al gen como la “unidad de información”. A continuación, presentaremos algunas de las metáforas en cuestión para luego compararlas y ver si efectivamente puede reconocerse algún tipo de relación con la metáfora base.

#### ***a. El gen “egoísta”***

Richard Dawkins, renombrado biólogo comportamental que ha sabido explotar la función retórica del lenguaje, declara en uno de sus trabajos más influyentes lo siguiente: “I shall argue that a predominant quality to be expected in a successful gene is ruthless selfishness.” (Dawkins, 2006 [1976]: 2) Con este ejemplo, vemos cómo el autor traslada directamente una categoría conceptual de las ciencias sociales aplicada al ser humano, el egoísmo, a una entidad biológica como los genes. De esta manera, genera una imagen en la que los genes manipulan el mundo en favor de sus propios desmedidos intereses. Lo que ellos “buscarán” es propagarse a expensas de genes alternativos que puedan ocupar un mismo locus en la molécula de ADN. Incluso, llevando la metáfora “un poco más lejos”, lo suficiente como para que regrese al ámbito de las ciencias sociales, Dawkins señala:

Let us try to teach generosity and altruism, because we are born selfish. Let us understand what our own selfish genes are up to, because we may then at least have the chance to upset their designs, something that no other species has ever aspired to (Dawkins, 2006 [1976]: 3)

Según esta postura, el fenotipo humano es identificado y relacionado de manera directa con las características de los genes que, a su vez, tal como pudimos ver, involucran conceptualizaciones propias de las ciencias sociales. Este tipo de argumento tautológico se ha vuelto habitual en la biología del comportamiento y, generalmente, no es debidamente reconocido.

#### ***b. El organismo como “vehículo” de genes***



Las propuestas metafóricas de Dawkins no se agotan allí. En ése mismo libro, el autor expresa: "Animals became active go-getting gene vehicles: gene machines." (Dawkins, 2006 [1976]: 47). La idea que él nos propone es la de los cuerpos individuales como construcciones que trabajan en beneficio de los genes. De esta manera, postula que los comportamientos son "controlados" indirectamente por los genes, los cuales preparan al "vehículo" con antelación para que logre sobrevivir y reproducirse. Los cuerpos son simplemente una estrategia que han encontrado los "genes egoístas" en su búsqueda por propagarse. A partir de entonces, se establece una distinción en la que los genes son las entidades a ser replicadas y los organismos son las "máquinas" encargadas de transportarlos.

### ***c. La conducta como "órgano"***

En el campo de la sociobiología, que es la aplicación de la ecología del comportamiento al estudio del comportamiento social, uno de los autores más reconocidos del área, Edward O. Wilson, señala con respecto a la conducta:

Konrad Lorenz y sus compañeros etólogos nos convencieron de que tanto el comportamiento como la estructura social, al igual que los otros fenómenos biológicos, pueden estudiarse como «órganos» o extensiones de los genes que existen gracias a su superior valor adaptativo. (Wilson, 1980 [1975]: 22)

En este caso, Wilson nos induce a considerar a los comportamientos como entidades biológicas que no diferirán en sus aspectos ontogenéticos y evolutivos de cualquier otro órgano biológico común y corriente.

### ***d. El desarrollo como un "paisaje que se extiende de las montañas a la playa"***

Esta metáfora fue presentada originalmente en la década del cincuenta por Conrad H. Waddington en el ámbito de la genética. Lo que este autor advierte es que el desarrollo de un rasgo es análogo a la caída de una pelota por la ladera de una montaña. Cada rasgo atraviesa el paisaje por diferentes accidentes del terreno que están especificados por los genes. Habrá valles más o menos

profundos que de alguna manera se corresponden con rasgos más o menos determinados genéticamente. En este sentido, Wilson menciona: “La topografía del desarrollo de la conducta humana es enormemente más amplia y más complicada, pero aun así sigue respondiendo a una topografía particular.” (Wilson, 1991 [1979]: 93). Otros animales tendrán paisajes menos intrincados, pero lo cierto es que en todos los genes trazan canales por los cuales “rueda la pelota del desarrollo” de los rasgos comportamentales. Refiriéndose al mosquito, por ejemplo, Wilson enfatiza:

El paisaje de desarrollo del mosquito puede imaginarse de modo similar como una serie de valles paralelos y rectos, uno de los cuales lleva a la atracción sexual del sonido del aleteo, otro al acto automático de chupar la sangre, y así por el estilo en un repertorio de más o menos diez respuestas discretas. (Wilson, 1991 [1979]: 93)

Ahora bien: ¿cuáles son las semejanzas y cuáles las diferencias entre estas metáforas? En una primera aproximación, puede verse que en todas ellas se reconoce cierta consideración acerca de que los genes son entidades especiales y “privilegiadas” respecto a las de los otros niveles de la jerarquía ecológica. De esta manera, tropezamos con genes (“egoístas”) que manipulan, mediante el despliegue de una “topografía” ontogenética predeterminada de los “órganos” conductuales, a los organismos (“vehículos”) con el fin de preservarse y propagarse. Pero, ¿qué es lo que hace a los genes especiales desde un punto de vista epistemológico? Watson y Crick lo mencionaron hace casi ya sesenta años: en el ADN se “localizan” los genes que son las unidades biológicas de información. No sorprende, luego, que dicha metáfora, enraizada en biología por el éxito de la genética molecular, haya servido de base para las metáforas utilizadas en la ecología del comportamiento. Cada una de las conceptualizaciones analizadas está organizada en términos de la metáfora del gen como “unidad de información”. A partir de ésta, se abren nuevos sentidos y se permite la reinterpretación del campo de conocimiento de la ecología del comportamiento. Si, tal como plantea Griffiths (2001), el ser portadores de la información fenotípica le otorga a los genes primacía causal con respecto a otros factores causales, entonces, nuevas conceptualizaciones se vuelven visibles

sobre la base de una concepción privilegiada de gen. Así, en virtud de las metáforas analizadas, en donde antes había organismos, ahora reconoceremos “vehículos” eficientes y, en donde antes vislumbrábamos moléculas inertes, ahora veremos entidades “despiadadas” que “buscan” eternizarse.

En cuanto a sus diferencias, cada una de las metáforas analizadas pretende conceptualizar una entidad o un proceso biológico distinto. En orden de aparición, hemos caracterizado metáforas para el gen, para el organismo, para el comportamiento y para el desarrollo. Por lo tanto, no estamos en presencia de metáforas en competencia por un lugar dentro de un sistema conceptual dado, sino que, por el contrario, todas son “nodos” fundamentales de esa “red” conceptual amplia de naturaleza metafórica a través de la cual se estudian los comportamientos animales.

#### **4. Tensión en torno a la metáfora original e implicancias en la “ramificación”**

Tal como hemos examinado, la metáfora del gen como “unidad de información” ha presentado la particularidad de ser extremadamente fructífera para el desarrollo de ciertos programas de investigación en biología. Sin embargo, en las últimas décadas se ha empezado a cuestionar el valor explicatorio de la idea de los genes como los únicos depositarios de la información fenotípica (véanse, por ejemplo, Kim Sterelny, 1995; Sahotra Sarkar, 2000; Griffiths, 2001). De esta manera, con investigaciones provenientes de campos tan diversos como la biología molecular, la biología del desarrollo o la genómica, se ha dado lugar a una ampliación considerable de los posibles sistemas proveedores de información fenotípica. Como explica Griffiths:

Any defensible definition of information in developmental biology is equally applicable to genetic and non-genetic causal factors in development. Definitions of information on which genes contain developmental information, but methylation patterns or incubation temperatures do not, are illegitimate because they cannot be “naturalized” -they ascribe properties to genes that cannot be grounded in physical and biological facts. (Griffiths, 2001: 396)

Así pues, Griffiths plantea que cualquier noción aceptada de información es igualmente aplicable tanto a los factores genéticos como no genéticos. Desde dicha perspectiva, los privilegios otorgados, en términos informativos, a un factor causal por sobre los otros no se debería a cuestiones biológicas. No se trata aquí de insinuar que todos los recursos del desarrollo poseen los mismos roles biológicos ya que, por ejemplo, el ADN intervendrá en la ontogenia de manera diferencial al ambiente. De hecho, es difícil predecir el alcance epistémico al seno de la comunidad científica que tendrán dichas “ampliaciones” teóricas en los últimos años. Lo que resulta importante reconocer en este contexto y en el estado actual del debate es qué rol juegan las metáforas reificadas en mayor o menor medida al seno de la biología en un contexto de modificación y/o ampliación de sus cuerpos teóricos aceptados. Este examen entre metáfora y cambio teórico es especialmente significativo en el escenario actual de una biología que se presenta sumamente fragmentada y en la cual el gen se ha visto despojado de su exclusividad como la única unidad de información.

Tal como mencionamos anteriormente, Fox Keller (2000 [1995]) advierte sobre el pasaje de una conceptualización literal a otra metafórica. Lo que en su momento surgió como un concepto reificado, intrínseco a la naturaleza, fue “desmantelado” hasta sus raíces metafóricas por las propias necesidades de comprensión de la biología molecular. Esa manera de conceptualizar a los genes ya no satisfacía las exigencias de un campo en expansión que comenzaba a reconocer la complejidad de su sistema de estudio.

¿Qué sucedió simultáneamente con el estatus de la metáfora en el campo de la ecología del comportamiento que la había importado desde la genética molecular? O dicho de otro modo, dado que la metáfora en otras áreas del conocimiento fue perdiendo vigencia, ¿qué sucedió en la ecología del comportamiento? Pese a lo que puede suponerse, la conceptualización de los genes mediante la metáfora en cuestión parece no haberse evanescido en dicha subdisciplina. Tal como señala Barnard con respecto al comportamiento: “What genes transmit is information: information to reproduce the phenotypic qualities that facilitated their transmission in the first place.” (Barnard, 2004: 91). Incluso, aun cuando se haya avanzado en la dirección de un creciente reconocimiento de la complejidad en la interacción entre el genotipo y el

ambiente, la metáfora, quizás ya algo oculta, asoma desde la intimidad del lenguaje. En este sentido, por ejemplo, conviene volver a citar a Alcock: "Indeed, the information in the DNA that makes-up a gene is expressed only when the gene is in the appropriate environment." (Alcock, 2005 [1975]: 60). Veamos un ejemplo de desarrollo comportamental de las abejas para entender mejor cómo se conceptualiza la interacción:

To make this claim is not to downplay the developmental role of the environment. For one thing, molecular building blocks are essential for making gene products; namely, the messenger RNAs and the proteins coded for by DNA. The requisite building blocks for these critically important constituents of living things are chemicals present in the cellular environment. These compounds ultimately come from substances consumed by the queen prior to making her eggs, as well as from the honey and pollen eaten by larvae and adults that develop from those eggs. (Alcock, 2005 [1975]: 57)

Tal como puede observarse, la información biológica permanece en el ámbito de la genética, aun cuando esta aproximación supone dar fin a la larga controversia en torno al determinismo genético. Hoy en día, la disputa gen-ambiente ha conducido al reconocimiento de que es la interacción entre los genes y el ambiente la que determina los fenotipos, pero como señala Jason Scott Robert:

The problem is that, as different notions of 'interaction' are on the table, our putative consensus rests on the shaky ground of equivocal and sometimes idiosyncratic definitions of 'interaction' (see discussion in Robert 2000a: 198–199); just as shaky are the characterizations of what exactly is supposed to be 'interacting'. What are 'genes' and 'environments' such that organisms 'emerge' from their 'interactions'? (Scott Robert, 2003: 481)

En la ecología del comportamiento, la interacción presenta la particularidad de que el ambiente hará que determinados mensajes codificados en los genes se expresen o no, pero la distinción del rol de uno y otro en la interacción parece estar mediada por la metáfora presentada anteriormente. Las "instrucciones" de los comportamientos siguen presentándose en los genes

mientras que el ambiente provee la “materia prima” y las condiciones de desarrollo en las que se expresarán diversas alternativas fenotípicas. Más allá de la controversia *nature-nurture*, desde la ecología del comportamiento no se ha hecho un debido reconocimiento de los mecanismos de herencia epigenéticos que podrían transmitir información entre generaciones. La evolución es concebida simplemente como el cambio de información en los *pools* génicos poblacionales. Esto significa que los organismos se adaptan comportamentalmente a su ambiente porque la selección natural “actúa” alterando (solamente) la información del genoma.

Ahora bien: ¿qué ha sido de aquellas metáforas analizadas anteriormente? Los trabajos y libros de textos más actuales en el área continúan utilizando gran parte de ellas. De esta manera, por ejemplo, recientemente John R. Krebs y Nicholas B. Davies (2012) han insistido sobre la consideración de los organismos como “vehículos” temporarios de los genes. Asimismo, Dawkins (2006), que a propósito debe ser la figura con más impacto público del área, ha reafirmado luego de treinta años de haberlo propuesto por primera vez que los genes deben ser vistos como entidades “persiguiendo” sus propios intereses egoístas. La metáfora de la conducta como “órgano” (o “extensión de los genes”), si bien no ha sido explícitamente expresada en la bibliografía consultada, aparece oculta en las aproximaciones teóricas y metodológicas empleadas. Los comportamientos son entidades discretas, cuantificables, con una historia filogenética particular y una ontogenia que no difiere en sus aspectos fundamentales de aquella propuesta para otros órganos biológicos. Asimismo, se continúa con la suposición de que cada estrategia alternativa de comportamiento está representada por un alelo único en un locus haploide (Barnard, 2004; Owens, 2007). Con respecto a la conceptualización del desarrollo, ha surgido una nueva metáfora que *a priori* parecería competir con la anterior por un lugar dentro del esquema conceptual de la ecología del comportamiento. El proceso se analogo al horneado de una torta. Tanto la torta como el organismo requieren de un conjunto de instrucciones (la receta), de los materiales de construcción (los ingredientes) y de ciertas condiciones ambientales específicas (requisitos de cocción). (Patrick Bateson, 1976; Barnard, 2004; Krebs y Davies, 2012 [1981]). Como expresa Alcock:

Neither genotype nor environment can be said to be more important than the other, just as no one would say that a chocolate cake owed more to the recipe used by the cook than to the ingredients that actually went into the finished product. (Alcock, 2005 [1975]: 60)

Lo que la metáfora del desarrollo como el “horneado de una torta” rescata, a diferencia de su predecesora, es la imposibilidad de reducir causalmente el producto final a las contribuciones parciales de cada elemento. Sin embargo, continúa con los roles previamente asignados: la “información” se encuentra en el interior de los genes, no en el ambiente.

## **5. Lo que “esconde” la reificación: algunas implicancias ontológicas y epistémicas**

Como fue mencionado, en términos generales, en la actualidad se admite tanto la importancia como el valor epistémico del uso metafórico del lenguaje. Sin embargo, no abundan los estudios en los que se analicen los sistemas conceptuales de naturaleza metafórica presentes en biología. Durante el siglo XX, a partir de la consolidación de la biología como metadisciplina, las múltiples subdisciplinas que presenta en su seno fueron constituyendo sus lenguajes particulares, sus metáforas y sus caracteres distintivos. Sin embargo, las fronteras disciplinares no son cerradas y las metáforas constantemente cruzan las “barreras” que separan los distintos esquemas conceptuales. Dicha transferencia de sentidos colabora en la reinterpretación de los nuevos campos de conocimiento en los cuales se alojan las metáforas “viajeras”.

Hemos visto a lo largo de nuestro recorrido que la ecología del comportamiento importó una metáfora muy exitosa desde el campo de la genética molecular: el gen como la “unidad biológica de información”. Tal como sugiere Fox Keller: “La atribución de capacidad de acción, autonomía y primacía causal a los genes se ha hecho tan familiar que parece obvia e incluso evidente por sí misma.” (Fox Keller, 2000 [1995]: 27). Esa capacidad atribuida a los genes en otros campos de la biología resultó originalmente tan incuestionable en sí misma que la metáfora fue importada como si se tratase de un “hecho natural”. Dicho de otro modo, la metáfora atravesó los límites disciplinares antes de que se reconceptualizaran las unidades de información en el campo

original de la genética molecular y, por lo tanto, lo hizo con una solidez ficticia. Tal es así, que creemos que actualmente se encuentra reificado el concepto de gen como “unidad de información” dentro de la ecología del comportamiento. De esta manera, con la naturalización y consolidación de dicha ontología, se tornó posible la redescrición del mundo fenomenológico de la subdisciplina mediante la reconceptualización de algunas de sus entidades y procesos. Si, naturalmente, los genes son privilegiados ontológicamente por poseer la información fenotípica, entonces, sólo entonces, pueden volverse “egoístas” y manipular sus “vehículos”; sólo entonces podemos pensar en metáforas del desarrollo como las mencionadas. En este contexto, no sólo debería deconstruirse el concepto de gen como “unidad informativa” en la ecología del comportamiento, sino que, además, debería sospecharse de la “ramificación” metafórica analizada. Debido a la sistematicidad propia de los esquemas conceptuales, la “endeblez” de la metáfora troncal pone en duda la estabilidad de sus “ramas”.

Nuestro recorrido nos ha evidenciado cierto desfasaje en el uso de la metáfora del gen como “unidad de información” al seno de la comunidad biológica: mientras que su exclusividad en algunas áreas de las ciencias de la vida (aún permaneciendo su uso) ha sido paulatinamente descartada a partir de la consideración de otras unidades alternativas, en la ecología del comportamiento ha permanecido como la única posible. A su vez, la reificación metafórica parece haber tenido un rol significativo en la permanencia de dicha exclusividad, conllevando al olvido de su propio carácter metafórico. Justamente, este último aspecto, es uno de los elementos que queremos problematizar en esta parte final del trabajo. En el caso particular que aquí tratamos, creemos que, en cierta medida, esto surge de la adopción por parte de los ecólogos comportamentales del *programa adaptacionista* como único programa válido en el estudio del comportamiento. Este programa privilegia al gen e invisibiliza otras posibles fuentes de información. A su vez, como en los modelos adaptativos del comportamiento ha habido históricamente escasísimos *tests* de las suposiciones genéticas realizadas (Grafen, 1984; Owens, 2007), no hubo una necesidad intrínseca a la subdisciplina de reconceptualizar al gen y a las unidades de información en biología. En un sentido más amplio, la presente discusión obliga a problematizar las implicancias ontológicas y epistémicas de



la reificación metafórica: ¿qué implica y cómo impacta en la práctica científica el trabajar con metáforas reificadas? En primer lugar, cabe resaltar al “olvido” metafórico como una posible vía de “construcción” ontológica. En este sentido, el mayor peligro de la reificación es precisamente el hacer que las investigaciones realizadas desde las distintas subdisciplinas se comprometan “ciegamente” con determinadas entidades y conceptos que “rechazan” su raíz metafórica, generando la ilusión de un mundo dado y naturalizado que puede ser “alcanzado” mediante el lenguaje de la ciencia. Tal como ejemplificamos para el caso de la ecología del comportamiento, el análisis en torno a la reificación metafórica presenta un valioso recurso para mostrar lo que tiene de construcción imaginaria lo que tomamos como “mundo real” y la falsa solidez atribuida a las diferentes ontologías. De esta manera, el reconocer a la metáfora en el origen nos permite no olvidar las “máscaras” con que nosotros mismos “adornamos” a eso que llamamos *realidad*, o en otras palabras, nos permite ser conscientes de las ficciones heurísticas ocultas en los conceptos. Como dice Lizcano con respecto al posible rol activo de las metáforas en la constitución de ontologías: “Conservadlas, y conservaréis el mundo. Cambiadlas, y cambiaréis el mundo.” (Lizcano, 2009 [2006]: 63). En segundo lugar, la reificación presenta algunas consecuencias epistémicas no deseables. Por un lado, pensamos que enmascara la capacidad preformativa del discurso científico (Fox Keller, 2000 [1995]), generando que aquellos que logren imponer sus metáforas —en general, aquellos en posiciones de poder— definan los rumbos a seguir por la investigación científica. Por otro lado, creemos que la reificación podría “fortalecer” ciertas asimetrías presentes entre algunas subdisciplinas, posibilitando transgresiones disciplinares que de ningún modo están justificadas. Como ha dicho Norbert Weiner: “The price of metaphor is eternal vigilance.” (Citado de Julian F. Derry, 2008: 74). En una biología esencialmente reduccionista, “el precio” está dado por una pérdida de autonomía y un empobrecimiento teórico y disciplinar. La cuestión es hasta qué punto somos capaces de “vigilar” y de crear metáforas sin creer que eso que ellas expresan efectivamente existe. De algo tan complejo como eso dependerá (también) que no consideremos acaso nuestras propias ficciones heurísticas como descripciones directas de la realidad.

## 1 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOCK, John. (2005 [1979]). *Animal behavior: an evolutionary approach*. Massachusetts: Sinauer Associates, Inc.
- BARNARD, Chris. (2004). *Animal behavior: mechanism, development, function and evolution*. Harlow: Pearson Education Limited.
- BATESON, Patrick (1976). Specificity and the origins of behavior. En: *Advances in the Study of Behavior* (Rosenblatt, J., Hinde, R. y Beer, C., eds.). Nueva York: Academic Press, 6: 1-20.
- BERGER, Peter y LUCKMAN, Thomas. (2001 [1968]). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- DAWKINS, Richard. (2006 [1976]). *The selfish gene*. Nueva York: Oxford University Press.
- DERRY, Julian F. (2008). Darwin in disguise. *Trends in Ecology and Evolution*, 24 (2): 73-79.
- FOX KELLER, Evelyn. (2000 [1995]). *Lenguaje y vida*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- GRAFEN, Alan. (1984). Natural selection, kin selection and group selection. En: *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach* (Krebs, J. R. y Davies, N. B., eds.). Londres: Blackwell Scientific Publications: 62–84.
- GRIFFITHS, Paul E. (2001) Genetic Information: A Metaphor In Search of a Theory. *Philosophy of Science*, 68 (3): 394-412.
- KREBS, John. R. y DAVIES, Nicholas. B. (2012 [1981]). *An introduction to behavioral ecology*. Londres: Blackwell Scientific Publications.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. (1995 [1980]). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- LIZCANO, Emmánuel. (2009 [2006]). *Metáforas que nos piensan*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- OWENS, Ian. (2007). Where is behavioral ecology going? *Trends in Ecology and Evolution*, 21 (7): 356-361.
- PIÑEYRO, Nidia. (2011). Metáforas cognitivas: una lectura de Andy Clark a la luz de "las macrosemióticas". *Prometeica*, 4: 55-74.
- SARKAR, Sahotra. (2000). Information in Genetics and Developmental Biology: Comments on Maynard Smith. *Philosophy of Science*, 67 (2): 208-213.

SCOTT ROBERT, Jason. (2003). Developmental Systems and Animal Behaviour. *Biology and Philosophy*, 18: 477–489.

STERELNY, Kim. (1995). Understanding Life: Recent Work in Philosophy of Biology. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 46 (2): 155 -183.

WILSON, Edward Osborne. (1980 [1975]). *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona: Ediciones Omega.

WILSON, Edward Osborne. (1991 [1979]). *Sobre la naturaleza humana*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

## LA FRONTERA ENTRE DISEÑADORES Y USUARIOS EN EL ÁMBITO DE LOS ARTEFACTOS TÉCNICOS. INTERSECCIONES Y APORÍAS

### *The Frontier between Designers and Users in the Environment Of the Technical Artifacts. Intersections and Apories*

DIEGO PARENTE

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

#### Resumen

El presente trabajo intenta explorar los problemas conceptuales inherentes a la divisoria entre diseñadores y usuarios tomando como punto de partida el modelo intencionalista de Vermaas y Houkes y, especialmente, su tratamiento de la relación intencional entre agente y objeto técnico. Con tal objetivo la primera sección se ocupa de reconstruir críticamente los postulados de dichos autores sobre el problema del diseño. La segunda sección aborda el fenómeno del re-diseño, es decir, cierto tipo de aprovechamiento de posibilidades ofrecidas por el entorno artificial. La tercera sección, finalmente, presenta algunas objeciones al concepto liberal de diseño de Vermaas y Houkes y sugiere algunos criterios adicionales para mejorar nuestra comprensión del fenómeno.

**Palabras clave:** artefacto técnico | diseño | usuario | intencionalidad

#### Abstract

This paper tries to explore some conceptual problems related to the boundaries between designers and users taking Vermaas and Houkes' intentionalist model as its starting point. With this purpose the first section attempts to critically reconstruct their intentionalist view concerning the design problem. The second section investigates the phenomenon of re-design, i.e. certain kind of exploitation of affordances offered by the artificial environment. Finally the third section presents some objections to Vermaas and Houkes' liberal concept of design, and suggests some additional criteria to improve our understanding of the phenomenon.

**Keywords:** Technical Artifact | Design | User | Intentionality

¿Hay diferencias estructurales insuperables entre los roles de diseñador y usuario de objetos técnicos? ¿O se trata, por el contrario, de papeles intercambiables que, en verdad, no representan ninguna esfera específica de conocimientos o prácticas? Estas dos preguntas vertebran buena parte de las actuales discusiones en filosofía de la técnica en torno al estatuto ontológico de los artefactos y sus funciones.

En relación con este problema, los enfoques intencionalistas -aun con sus matices internos (Baker 2007, Thomasson 2007, Dipert 1993)- han enfatizado el modo en el que los artefactos son objetos dependientes de intención, a diferencia de las clases naturales. Una línea de investigación que defiende un programa intencionalista renovado es la desarrollada por Vermaas y Houkes (2003, 2006) dentro del *Dual Nature Program* de la Universidad de Delft. Estos autores sugieren pensar el diseño como una actividad centrada en la elaboración de planes de uso, y no exclusivamente en la producción material de un objeto. Al asociar el diseño con dicha práctica este planteo abre la alternativa de imaginar usuarios creativos que, sin ser diseñadores profesionales, emprenden genuinas acciones de diseño.

En este marco de indagación, el presente trabajo intenta explorar los problemas conceptuales inherentes a la divisoria entre diseñadores y usuarios tomando como punto de partida el mencionado modelo intencionalista de Vermaas y Houkes. Dicho enfoque, que constituye uno de los núcleos más relevantes de discusión en el debate contemporáneo, permitirá mostrar algunas aporías propias de los modelos centrados en la relación intencional entre agente y objeto técnico. Con tal objetivo la primera sección se ocupa de reconstruir críticamente los postulados de dichos autores sobre el problema del diseño. La segunda sección aborda el fenómeno del re-diseño, es decir, cierto tipo de aprovechamiento de posibilidades ofrecidas por el entorno artificial. La tercera sección, finalmente, presenta algunas objeciones al concepto liberal de diseño de Vermaas y Houkes y sugiere algunos criterios adicionales para mejorar nuestra comprensión del fenómeno.

## **1. La naturaleza del diseño técnico**

¿Dónde radica la esencia del diseño técnico? ¿Qué es aquello que convierte a un agente en un auténtico “diseñador”? Es posible distinguir dos grandes alternativas de respuesta a dicho interrogante. Una primera vía interpretativa para caracterizar la acción de diseño sería fundamentarla a partir de la identificación de ciertas habilidades creativas individuales que se pondrían en juego en tales procesos. La presencia o ausencia de creatividad (comprendida ésta en términos de una singular disposición psicológica) podría funcionar, en tal sentido, como un indicador fiable para determinar dónde hay procesos genuinos de diseño y dónde hay actividades de simple uso.

Sin embargo, como bien indica Preston (2003: 7 ss.), dicha alternativa no resulta una vía demasiado fructífera en la medida en que es muy frecuente hallar usuarios altamente creativos contrapuestos a diseñadores profesionales muy poco creativos, es decir, restringidos a reproducir una antigua receta de diseño. Por otra parte, si uno descontextualiza el análisis de una acción de diseño e ignora su inserción en un linaje histórico de artefactos, no queda claro qué significa exactamente que un acto sea “creativo”, o bien que este acto sea “más creativo” que aquel otro. En este sentido, la creatividad no se presenta como un criterio preciso y aislable con facilidad, no ayuda a identificar una actividad genuina de diseño.<sup>1</sup>

En otras palabras, el principal problema inherente a la noción de creatividad como criterio suficiente para hallar diseño es que ella siempre concluye asociada con un criterio psicológico focalizado en el plano del agente individual.<sup>2</sup> Y esta reducción del diseño a una suerte de destreza cognitiva implica perder de vista la dimensión de la relación obra-obra (la diferencia entre A y A') dentro de la cual se patentiza cualquier posible novedad, y el plano de los agenciamientos colectivos que posibilitan nuevas prácticas y/o abren nuevos linajes de artefactos.

Una segunda vía, que se analizará a continuación, consiste en pensar en la esfera colectiva de prácticas que permite la emergencia de acciones de diseño, focalizando el plano de la acción y sus condiciones. En tal orientación el diseño

---

<sup>1</sup> Se debe destacar, de todos modos, que si bien la creatividad no asegura diseño, este reconocimiento no niega que haya actos de diseño dotados de creatividad.

<sup>2</sup> Es importante señalar que ciertos enfoques (Briskmann 1980, Simonton 2009) rescatan la idea de creatividad sin asociarla con una facultad psicológica, sino comprendiéndola como una suerte de tendencia inmanente de las derivas evolutivas inteligible en términos naturalistas. En esta perspectiva, la novedad en los ámbitos técnico y estético constituirían nada más que resultados de transformaciones azarosas y retención selectiva.

se concibe como un tipo de práctica que puede predicarse de ciertas acciones colectivas que implican no sólo construcción material sino también estipulación y transmisión de planes de uso. El planteo de Houkes y Vermaas (2009 y 2010) se inserta en esta línea argumentativa. Los postulados de este modelo de diseño parten de la idea según la cual sería absurdo que alguien afirmara haber diseñado un artefacto para cumplir la función *K* pero no supiera cómo se debería usar exactamente el artefacto para realizar dicha función. De esta imposibilidad se desprende que los planes de uso son inherentes al proceso mismo de diseño, el cual incluye entonces no sólo un trabajo sobre aspectos materiales o estructurales sino también una dimensión comunicativa que alude a una serie de modos de uso apropiados. Existe una conexión directa entre uso y diseño que dichos autores fundamentan del siguiente modo:

Since using artefacts is a goal-directed activity, it seems natural to reconstruct designing as an activity that contributes, directly or indirectly, to realising these goals. Since using is the execution of a use plan, a goal-directed series of considered actions, a natural way of contributing to goal-realisation is to provide users with a use plan that may be executed. This analysis makes for a straightforward connection between using and designing: designers support users by constructing new plans for attaining new or existing goals; conversely, every activity of constructing a use plan is, on our model, called 'designing'. (Houkes y Vermaas, 2010: 28).

De tal manera, diseñar consiste esencialmente en construir un plan de uso, es decir, generar un plan que comprende una secuencia de acciones que incluyen manipulaciones deliberadas del artefacto que son consideradas por el agente como medios para conseguir una cierta meta, por ejemplo, reglas para el uso de un automóvil (Houkes, 2008). Este plan de uso generalmente es comunicado por varios medios, a través -por ejemplo- de un manual de usuario, a través de instrucción explícita, demostraciones de producto, rasgos físicos del artefacto, hábitos conocidos o patrones culturales. Estos últimos son elementos propios del diseño que comunican la función del objeto a través de la especificación de su plan de uso. En este sentido puede afirmarse que el uso de los artefactos no está constreñido sólo por imposibilidades físicas, códigos técnicos y regulaciones, sino también por los patrones tradicionales de uso.

En este marco Vermaas y Houkes desarrollan lo que podría llamarse el argumento de la *relación asimétrica entre diseñador y usuario*. Exploremos un poco dicho argumento. El diseñador es privilegiado con respecto a la atribución funcional puesto que es el único que intencionalmente seleccionó el artefacto por la capacidad *F* y él es la fuente del modo correcto de usar el artefacto, dato que ha especificado a través de un acto comunicativo. Los rasgos de esta fuente inicial de sentido parecen diluirse si uno trata con casos de útiles familiares (por ejemplo, camas, sillas, mesas, etc.), pero lo que sucede en estos ejemplos, arguyen dichos autores, es que las comunicaciones del diseñador han devenido irrelevantes. Inicialmente los usuarios podrían haber confiado en la palabra del diseñador, pero esta evidencia testimonial ha sido reemplazada por la propia experiencia de los usuarios.

Ahora bien, el acto de diseñar no es una etiqueta imparcial pegada a ciertas acciones intencionales sin más. En nuestra cultura moderna, el rol del diseñador está restringido a ciertos agentes profesionales. Este “derecho a diseñar” conlleva privilegios (por ejemplo, determinar el uso propio de un artefacto), además de hallarse reforzado en el sistema industrial moderno a través de garantías, competencia entre pares y otros mecanismos (Houkes y Vermaas, 2010: 114). Pero esta perspectiva privilegiada que poseen los diseñadores no sólo favorece a los ingenieros y otros profesionales tecnológicos sino que “cualquier agente que desarrolla y comunica un plan de uso y que puede justificarlo comparte ese privilegio” (Houkes, 2008: 9). Esto significa que, a pesar del protagonismo de los diseñadores profesionales en este modelo, los procesos de re-diseño no se encuentran limitados al ingeniero o tecnólogo. De hecho, como se verá en la siguiente sección, los agentes pueden introducir usos idiosincrásicos manipulando útiles en modos que difieren de los planes de uso disponibles.

## **2. El *bricoleur* y el fenómeno del re-diseño**



Una práctica habitual que atraviesa a toda cultura material consiste en el aprovechamiento de las *affordances*<sup>1</sup> provistas por el entorno artificial, es decir, la explotación astuta de los recursos materiales que conforman el conjunto técnico de una cierta comunidad. Una de las formas de esta explotación del entorno consiste en utilizar entes artificiales ya constituidos aprovechando algunas de sus capacidades o poderes causales (sus “funciones sistémicas”, tal como las denomina Preston, 1998). En este sentido, la exploración inteligente de funciones sistémicas en el ambiente se realiza siempre con el propósito de: (1) cubrir necesidades que no podemos cubrir contingentemente a través de artefactos con la función propia destinada para tal fin debido a que dichos artefactos no se encuentran disponibles en el momento presente, o bien (2) para cubrir objetivos para los cuales ni siquiera existe un artefacto creado específicamente para tal fin -por ejemplo, la ausencia estructural de un artefacto para destapar latas de cacao conduce a la práctica típica de usar la función sistémica de una cuchara para abrirla-.

Una sub-serie de prácticas que se desprenden de este aprovechamiento general del entorno artificial es comprendida por Vermaas y Houkes bajo la idea de “diseño lego” o no profesional (*layperson design*). Esta última idea, así también como la concepción prestoniana de *re-use* (Preston, 2000), pueden asimilarse a su vez a un tipo particular de experiencia cotidiana de un usuario que habita un mundo técnico: el *bricolage*. La idea de *bricoleur* (tal como la interpreta Levi-Strauss, 1962) puede resultar muy productiva para analizar este papel del usuario en cuanto re-diseñador. El *bricoleur* (o diseñador no autoconsciente, según indica Louridas, 1999) trabaja siempre reorganizando un repertorio de materiales limitados. Su actividad sencillamente intenta responder a demandas básicas tradicionales, sin involucrar necesariamente rasgos de innovación; por el contrario, su papel consiste en lograr las prestaciones estándar limitándose a los medios disponibles, que siempre son restringidos y constriñen su horizonte de acción. Con este objetivo, la tarea del

---

<sup>1</sup> Las *affordances* o posibilidades de acción constituyen uno de los conceptos clave de la teoría ecológica de la percepción de J.J. Gibson (1986). Para una profundización de esa perspectiva en el análisis del mundo técnico véase Tomasello (1999).

*bricoleur* está definida por su inmediatez (*directness*), es decir, por ser un respuesta contingente e inmediata a un problema.<sup>1</sup>

Independientemente de esta caracterización, lo cierto es que contra la visión tradicional que considera a los artefactos como productos de trayectorias clausuradas en las intenciones autorales originales (que han establecido sus funciones *propias*), la actividad de re-diseño es mucho más común, cotidiana y extendida de lo que se supone. En este fenómeno de re-diseño lo esencial está dado por el uso de un objeto que ya posee una función propia para un propósito distinto al de dicha función. Un periódico puede ser enrollado y usado como matamoscas; un libro puede ser usado como apoyo para equilibrar un mueble; un recipiente metálico puede usarse para captar ondas de televisión; unos broches para colgar ropa pueden ser usados a fin de cerrar herméticamente bolsas de alimento. En estos casos, lo nuevo es -en verdad- el rol funcional extraño que se le adjudica al artefacto, una atribución funcional que pasa por alto su pertenencia a una clase dedicada a otro rol funcional singular. Esta modalidad de *bricolage* patentiza, de tal manera, las funciones sistémicas de los artefactos.

En estas reapropiaciones de ciertos aspectos del entorno artificial puede haber modificación intencional de algún aspecto material del artefacto (frecuentemente alteraciones menores que no implican demasiado esfuerzo), aunque también hay casos en los cuales la estructura material permanece completamente intacta. En el ejemplo del broche, hay novedad sin necesidad de que se intervenga materialmente un tipo de ente. Lo que resulta novedoso es la misma práctica de aprovechar la función sistémica del broche, objeto que adquiere una *nueva* función provisoria en un contexto ajeno al de su desempeño habitual. Por supuesto, esto no significa que el objeto pierda su función propia; sólo la mantiene silenciada durante el momento en que se reutiliza en ese nuevo contexto. Una vez restituidos a su ambiente habitual de uso (el tendedero de ropa), el broche recupera el espacio que corresponde a su función propia. Es factible que -con el paso del tiempo- la función sistémica se transforme en propia (si los broches empiezan a ser reproducidos para cumplir la función

---

<sup>1</sup> Aquí se debe destacar que también el trabajo del diseñador profesional o autoconsciente puede ser interpretado como una forma de *bricolage*, puesto que trabaja con una serie clausurada de materiales y herramientas, y se halla además sometido a constricciones financieras, legales, sociales y ambientales (Louridas, 1999: 13). En este sentido, tanto el diseño lego como el experto constituyen actividades asimilables a la del *bricoleur*.

inicialmente sistémica), pero lo más común es que objetos con una función propia estable cumplan usualmente una función sistémica *típica* (Preston, 2000), tal como sucede con el uso de las sillas para alcanzar objetos que se encuentran a cierta altura.

Es importante destacar la orientación *bricoleur* que caracteriza a los ejemplos anteriormente mencionados. Todos ellos constituyen acciones de re-diseño “lego”, no-experto, una suerte de diseño con aquello que se tiene “a mano”. Esta modalidad contrasta claramente con el diseño experto. El diseño *no-experto* está estructurado bajo la forma de nuevos planes de uso basados solamente en la experiencia y en habilidades cotidianas, no en información científica o conocimiento teórico. En cambio, los ingenieros –representantes paradigmáticos del diseño experto- disponen de explicaciones causales sofisticadas acerca de por qué los objetos pueden cumplir con ciertas funciones. En resumen, admitir esta distinción permitiría conservar una diferencia gradual entre dos modalidades de diseño.

### **3. Una concepción extremadamente liberal de diseño. Objeciones y alternativas.**

Como se ha visto en la sección [1], Vermaas y Houkes constituyen una posición teórica que asigna a los diseñadores un papel protagónico en la determinación de la identidad funcional de los objetos técnicos. Su rasgo más original es que, dada la amplitud de su definición de “diseñador”, todo usuario que sea capaz de elaborar y comunicar planes de uso se halla en condiciones de re-significar un artefacto ya existente, lo cual conduce –como se examinará- a una concepción demasiado liberal de diseño.

¿Cuáles son las fuentes conceptuales de esta perspectiva liberal? En verdad, esta concepción de diseño puede ser interpretada como un correlato coherente con su idea de lo que significa una función técnica. Según Vermaas y Houkes (2006), las funciones de los artefactos son siempre relativas a los planes de uso: un destornillador tiene la función de quitar tornillos *relativa* al plan de uso de quitar o poner tornillos, y tiene la función de hacer palanca *relativa* al plan de uso de remover pequeños ítems que se encuentran en las grietas de una

pared. Los artefactos se comprenden, de tal modo, como objetos subsidiarios de acciones incluidas en planes de uso (Vermaas y Houkes, 2006: 44).

Aquí resulta evidente que, al desestimar la historia reproductiva del linaje y enfatizar unilateralmente la instancia del plan de uso, esta aproximación genera una noción demasiado liberal de función técnica que abre el juego a una multiplicación prácticamente infinita de las funciones de un artefacto o sistema. En tanto y en cuanto cada una de las capacidades o funciones sistémicas de un objeto técnico puede ser inserta en un cierto plan de uso alternativo, y en la medida en que no hay nada que *a priori* impida imaginar inclusive los usos más bizarros, aquello que se pierde de vista es la fuerza coercitiva de la función propia de los linajes de artefactos técnicos y el conjunto de prácticas que se estabilizan alrededor de dichas funciones. Como consecuencia se debilita también la esfera de normatividad implícita en un mundo técnico que supone que los artefactos disponen de -al menos- una función propia que es reconocida socialmente como tal más allá de que el resto de sus capacidades sistémicas puedan ser actualizadas ocasionalmente de maneras muy creativas. Para este modelo intencionalista, el escenario en el cual se determina la función técnica queda reducido a una interacción –de carácter inmediato- entre tres instancias: el usuario, un objeto que -al parecer- se halla arbitrariamente seleccionado, y un cierto plan de uso, que conecta al objeto con el propósito del agente.

Ahora bien, este papel protagónico del usuario, sin embargo, no impide a dichos autores realizar una clara división entre *usuarios* y *diseñadores* de artefactos (Vermaas y Houkes, 2006: 42-44). En general, los usuarios actualizan planes de uso para alcanzar las metas asociadas con estos planes. Los diseñadores, por su parte, desarrollan planes de uso que los usuarios pondrán en práctica para conseguir sus metas. Los usuarios también pueden construir planes de uso, pero esto no los convierte automáticamente en diseñadores en la medida en que ellos no suelen comunicar a otros usuarios los planes que construyen y no revisan si esos planes han sido exitosos cuando fueron practicados por otros. Los diseñadores, en cambio, requieren precisamente hacer lo anterior pues se los exige la misma secuencia de diseño.

Algunos usuarios pueden comunicar a otros colegas un plan de uso que han construido pero esto no derriba, según Vermaas y Houkes, la distinción entre usuarios y diseñadores. Meramente prueba que la clase de usuarios puede

subdividirse en tres sub-clases: usuarios *pasivos* que llevan adelante planes de uso existentes, usuarios *creativos* que construyen sus propios planes de uso, y usuarios *innovadores* que los construyen y los comunican a otros usuarios. Según este enfoque centrado en el plan de uso, si estos últimos agentes también revisan si sus planes construidos y comunicados han tenido los resultados esperados, ellos dejan de ser usuarios innovadores y se convierten en “diseñadores” (Vermaas y Houkes, 2006: 42-44).

Ahora bien, ¿cómo determinar si una serie de acciones de un cierto usuario constituye un diseño, al menos en este sentido liberal, o si sencillamente consiste en un uso estandarizado? Siguiendo el argumento de Vermaas y Houkes habría al menos tres condiciones que un usuario debería reunir para ser legítimamente descripto como diseñador:

- a- debe construir su plan de uso idiosincrásico
- b- debe comunicarlo a otros usuarios
- c- debe revisar si aquellos planes de uso que ha comunicado fueron exitosos

En otras palabras, la mera comunicación exitosa y la revisión del éxito de su plan aplicado por otros usuarios serían suficientes para asegurar el estatuto de diseñador. Sin embargo, éste parece ser un umbral de exigencia demasiado bajo para atribuir diseño. Efectivamente, Vermaas y Houkes no consideran relevante en su enfoque la estabilización de un linaje de prácticas típicas de rediseño. Si bien reconocemos las virtudes de esta concepción que puede servir como punto de partida para la discusión de una noción enriquecida de diseño, en este trabajo se agregarán ciertas especificaciones para perfeccionar su propuesta.

Aquí la cuestión espinosa es cómo caracterizar coherentemente el conjunto de prácticas que convierte a ciertos usuarios en “diseñadores”. En tal sentido, a fin de discutir las condiciones propuestas por Vermaas y Houkes, nos centraremos en ejemplos de re-diseño, en lugar de tomar casos de diseño experto realizados por diseñadores profesionales. Ciertamente cualquier proceso de diseño requiere elaborar planes de uso para un objeto determinado. No es relevante si el objeto es convencionalmente clasificado como “natural” o “artificial” y tampoco es relevante si la estructura material sobre la que se apoya la función asignada preexiste a la acción del diseñador o si es producto de su

labor. Pero la caracterización liberal de diseño propuesta por Vermaas y Houkes requiere ciertas especificaciones adicionales. Una primera condición suplementaria es que no sólo el plan de uso debe ser elaborado y comunicado sino también que dicha comunicación debe ser exitosa. La condición de éxito comunicativo es esencial para que un plan de uso actúe como tal; el fracaso comunicativo deshace el sentido mismo del plan de uso.

¿Qué otras condiciones deberían agregarse para que dicho modelo fuera explicativamente más robusto? Para centrarnos en un caso específico de re-diseño podríamos retornar al ejemplo de los broches de ropa usados como protectores de bolsas de alimentos. Como se ha planteado, se trata de una práctica basada en la actualización y el aprovechamiento de funciones sistémicas de los distintos objetos, lo cual supone despreocuparse por sus funciones propias, las cuales permanecen transitoriamente “opacadas”. Pero sería absurdo pensar que mi peculiar uso transitorio, contingente y privado durante una tarde de invierno ha *diseñado* los “broches para bolsas de alimentación”. Más exactamente, sería epistémicamente costoso dado que nos obligaría a pensar todas las nuevas conductas que implican usos de funciones sistémicas como genuinos “actos de diseño”. Esto es, la totalidad de las acciones humanas de contacto con el entorno se convertirían en actos de diseño. Si se siguiera tal criterio, la propia noción de diseño se haría trivial pues habría diseño por todos lados.

Atendiendo a estas dificultades resulta necesario elevar el umbral de exigencia para atribuir a una práctica el carácter de diseño. En este sentido se podría considerar que para que haya diseño una práctica -aunque sea privada en su inicio- debe luego objetivarse socialmente, es decir, debe ser repetida como práctica típica en un determinado grupo social. De manera que no es suficiente con que una función sistémica y la práctica correlacionada sean comunicadas exitosamente a otros usuarios. Si bien involucra un primer momento transformador, la mera elaboración del plan de uso, mi intención individual de desafiar la función propia de los broches y relocalizarlos en otra tarea, no alcanza para estabilizar esa práctica de reapropiación de dicha capacidad causal. De manera que una segunda condición adicional a la propuesta de Vermaas y Houkes sería la siguiente: la elaboración y puesta en escena del plan de uso debe generar una serie de nuevas prácticas (intersubjetivamente reconocidas como

tales) que se mantengan estables en el tiempo. Cabe aclarar que esto no significa exigir que la práctica esté tan extendida que los siguientes broches se reproduzcan con la *función propia* de proteger bolsas de alimentos -lo cual sí significaría la emergencia de un nuevo linaje artefactual en sentido auténtico-. Lo que sí debería demandarse es que dicha práctica fuera habitual y, en tal sentido, formara parte de los razonamientos prácticos de los individuos el hecho de que tal serie de objetos suelen usarse también para X, es decir, una especie de apelación a un *background* cultural de soluciones típicas de orientación *bricoleur* a ciertos problemas.

En resumen, la creación de un nuevo linaje de artefactos no es condición necesaria para la emergencia de diseño. A veces la utilización de funciones sistémicas de artefactos ya existentes puede derivar en acciones de re-diseño. Esto no significa, sin embargo, que cualquier cooptación de capacidades de un objeto habilite a hablar de diseño genuino. Como se ha argumentado, las condiciones que deben presentarse para que un caso de re-uso por parte de un usuario sea considerado legítimamente como diseño son las siguientes:

- a- que haya elaboración de un plan de uso que no coincida con la función propia del artefacto involucrado.
- b- que ese plan de uso sea *exitosamente* comunicado a otros individuos.
- c- que el usuario revise si aquellos planes de uso que ha comunicado fueron exitosos en su realización práctica.
- d- que haya estabilización de la práctica sostenida intersubjetivamente.

Como se habrá notado, el componente original de este criterio radica especialmente en la condición [d], la cual exige la estabilización de la práctica aludida. Es decir, una función sistémica cuyo uso se tipifica sin necesidad de que se convierta en función propia, sin necesidad de que el siguiente linaje de objetos se reproduzca por el éxito de una de sus funciones sistémicas (como ocurriría si cierto tipo de sillas se reprodujera con la función propia de servir como escalera).

Considerando esta formulación, el criterio propuesto enriquece la noción de diseño de Vermaas y Houkes y, además, posee la ventaja adicional de que pone límites a una concepción extremadamente liberal de diseño, una que permitiría

que cualquier uso ocasional debidamente comunicado y testeado fuera calificado como tal. Sin duda, aquí podría objetarse que el criterio propuesto en este trabajo dejaría en un estado de indeterminación a las prácticas novedosas dado que su alcance en cuanto re-diseño sólo se podría establecer una vez que se admitiera (o no) como parte del *background* cultural de prácticas estabilizadas. Pero lo cierto es que esta imposibilidad de determinar inmediatamente el carácter de re-diseño de una práctica sin referencia a su singular despliegue histórico se revela como una dificultad inherente a los problemas de la novedad ontológica artificial. Las dificultades para delimitar cuáles son los productos innovadores en el marco de la historia de la técnica se patentizan en los lapsos temporales de aceptación en el mercado y la habituación que requirió, por ejemplo, la utilización de la bombita eléctrica (Vincenti, 1995).

#### **4. Consideraciones finales**

El recorrido argumentativo efectuado en este artículo ha conducido desde la divisoria tradicional de diseñador y usuario (comprendidos éstos como instancias autónomas completamente separadas) hacia un entramado complejo de prácticas desde cuyo interior emergen, de manera no arbitraria, acciones de diseño.

Si se consideran seriamente las implicaciones del fenómeno del re-uso o diseño lego analizado en sección [2], cabe preguntarse si hay lugar para hablar de “autores” como fuente última de sentido del estatuto de los artefactos. ¿Hasta qué punto es lícito flexibilizar las condiciones de autoría, especialmente teniendo en cuenta que dicha flexibilización podría conducir a establecer similitudes insostenibles entre diseñadores profesionales y meros usuarios ocasionales de objetos técnicos?

Una intuición que se desprende de lo argumentado en este trabajo es la siguiente: si se admite la idea liberal de re-diseño propuesta por Vermaas y Houkes, resulta necesario deflacionar la noción tradicional de diseñador asociada exclusivamente con el experto. Este reconocimiento implica acercar la práctica del diseño a la experiencia cotidiana y minimizar algunas connotaciones que ella ha adquirido en nuestra cultura, en la cual efectivamente



existen profesiones ligadas con tipos de diseños específicos. Pero este desplazamiento, tal como se ha observado, genera otras dificultades debido a la amplitud de acciones que pasarían a ser consideradas como diseños.

El tratamiento de la noción de diseño parece comprender, por tanto, dos posibles riesgos de acuerdo al alcance que se le asigne en relación al uso. Si se hace demasiado familiar el diseño, se pierde la especificidad de la práctica misma. Por el contrario, si se restringe demasiado tal capacidad y se la aplica sólo a los diseñadores profesionales insertos en las culturas modernas, entonces también se estaría perdiendo algo intuitivamente claro respecto a lo que consideramos diseñar.

¿Cómo se puede elaborar, entonces, una salida razonable que evite, en lo posible, estos dos riesgos? A lo largo de este trabajo se han dado algunos indicios al respecto. Por un lado, resulta evidente que la noción de diseño no puede asimilarse a (a) la instrumentalización básica del entorno que compartimos con otros animales no-humanos, ni a (b) la cooptación privada y transitoria de capacidades de ciertos objetos técnicos dotados de funciones propias estables. Una noción de diseño que se apoyara en tales características perdería su especificidad. Pero también sería erróneo reducir el diseño exclusivamente a la creación de clases artefactuales exitosas en la medida en que tal estrategia eliminaría los innumerables actos virtuosos de *bricolage* que -día tras día- iluminan nuevas maneras inventivas de explotar exitosamente el entorno artificial.

En contraste con dichas alternativas, este artículo ha sugerido dos criterios relevantes para identificar una práctica genuina de re-diseño por parte de usuarios: en primer lugar, la permanencia en el tiempo (como índice de práctica exitosa y reproducida a raíz de tal éxito) y, en segundo término, la objetivación social (que se da en la estabilización de un cierto modo de hacer las cosas, la práctica de usar *X* para hacer *F* bajo circunstancias normales). Admitir estas condiciones significa enriquecer la comprensión de la relación entre diseñador, plan de uso y artefacto reconociendo fundamentalmente que la escena en la que se juega el diseño y la determinación de las funciones técnicas excede la interacción solitaria entre un individuo, un objeto y un mero plan comunicado.

## Referencias bibliográficas

- BAKER, Lynne Rudder (2007), *The Metaphysics of everyday life. An essay in practical realism*, Nueva York: Cambridge Univ. Press.
- BRISKMAN, Larry (1980), "Creative product and creative process in science and art", *Inquiry*, 23, pp. 83-106.
- DIPERT, Randall (1993), *Artifacts, Art Works, and Agency*, Philadelphia: Temple University Press.
- GIBSON, J.J. (1986), *The ecological approach to visual perception*, New Jersey: Lawrence Elbaum Associates.
- HOUKES, Wybo (2008), "Designing is the construction of use plans", en: VEERMAS P., KROES, P., LIGHT, A., y MOORE, S., eds., *Philosophy and design. From engineering to architecture*, Springer.
- HOUKES, W. y VERMAAS, P. (2010), *Technical functions. On the use and design of artefacts*, Nueva York: Springer.
- HOUKES, W. y VERMAAS, P. (2009), "Produced to use: combining two key intuitions on the nature of artefacts", *Techné*, (13), 2.
- PRESTON, Beth (2003), "Of marigold beer: a reply to Vermaas and Houkes", *British Journal of Philosophy of Science*, 54, pp. 601-612.
- PRESTON, Beth (2000), "The Functions of things. A philosophical perspective on material culture", en: GRAVES-BROWN, P.M. (ed), *Matter, materiality and modern culture*, London y Nueva York: Routledge.
- PRESTON, Beth (1998), "Why is a wing like a spoon? A pluralist theory of function", *Journal of Philosophy*, 95, (5), pp. 215-254.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- LOURIDAS, Panagiotis (1999), "Design as bricolage: anthropology meets design thinking", *Design Studies*, vol 20, n° 6, pp. 517-535.
- SIMONTON, Dean Keith (2009), "Creativity as a darwinian phenomenon", en: KRAUSZ, M y otros, eds., *The idea of creativity*, Leiden/Londres: IDC Publishers.
- THOMASSON, Amie L. (2007), "Artifacts and Human concepts", en: MARGOLIS, Eric y LAURENCE, Stephen, eds. (2007), *Creations of the mind*.

*Theories of artifacts and their representation*, New York: Oxford University Press.

TOMASELLO, Michael (1999), *The cultural origins of human cognition*, Londres: Cambridge University Press.

VERMAAS, Pieter y HOUKES, Wybo (2006), "Use plans and artefact functions: an intentionalist approach to artefacts and their use", en: COSTALL, Alan y DREIER, Ole (Eds.), *Doing things with things. The design and use of everyday objects*, Londres: Ashgate.

VERMAAS, Pieter y HOUKES, Wybo (2003), "Ascribing Functions to Technical Artefacts: a Challenge to etiological accounts of functions", *British Journal of Philosophy of Science*, 54, pp. 261-289.

VINCENTI, Walter (1995), "The technical shaping of technology. Real-World constraints and technical logic in Edison's Electrical Lighting System", *Social Studies of Science*, Vol. 25, No. 3, pp. 553-574.

**“VALSA COM BASHIR” E O MASSACRE DE SABRA E CHATILA:****Entre a amnésia política e a responsabilidade da memória*****“Watlz with Bashir” and the Massacre of Sabra and Chatila:****Between the Political Amnesia and the Responsibility of the Memory***MICHEL GHERMAN**

(Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel)

**1. A fonte, o decodificador e a autonomia da obra**

A experiência de assistir filmes em salas de cinema lotadas pode consistir em um evento especial, permitindo análises interessantes. A mim parece importante observar a reação do público em momentos em que há muita gente compartilhando o mesmo local, sendo testemunha de um espetáculo que já foi exibido antes (muitas vezes), que é protagonizado por atores e atrizes que não estão presentes no ato da exibição e que, independentemente do comportamento da plateia, não alterarão, em nenhum momento, sua forma de atuar.

Esse isolamento entre a plateia e a obra pode colorir a exibição de filmes em espaços públicos com cores de uma estabilidade conservadora, uma percepção de inatingibilidade da obra, uma soberania do produtor em relação ao receptor que impediria, de todas as formas, a atuação ou o protagonismo da audiência.

Por essas questões, é sedutora a experiência de ver filmes em que a plateia “não respeita as regras do jogo” (BOURDIEU, 1996: 16), em que há a desconsideração de que a “produção” está “pronta”, em que acontecem manifestações durante a exibição do filme. Assim, demonstrações espontâneas, aplausos em relação a cenas específicas, vaias e comentários em salas de cinema reavivam e dão outra função a uma plateia que tem como “papel original” estar “morta”, inerte, consumindo de forma assimétrica o produto cultural que, no caso, é o filme no cinema.

É claro que há manifestações individuais, um riso mais alto, um lágrima que cai durante uma cena mais triste ou romântica, mas estas são práticas que não alteram a experiência do público como um todo. Tais reações não recriam a dinâmica de recepção e produção de imagens, não contaminam o “assistir o filme”: a maioria das pessoas presentes não vai sentir e compartilhar o “uso do filme”, enquanto as manifestações forem exclusivamente individuais.

As vaias, os aplausos e quaisquer outras manifestações coletivas no cinema, têm, por outro lado, a força de alterar a dinâmica de “recepção hegemônica” de um filme. Utilizo aqui o termo “recepção hegemônica” nos termos do que Hall chama de “formas hegemônicas” nas experiências culturais: “ser perfeitamente hegemônico é fazer com que cada significado que você quer comunicar seja compreendido pela audiência somente daquela maneira pretendida” (Hall, 2003: 366).

A quebra, a ruptura da autonomia do “codificador”, e também de seu poder e de sua hegemonia, significam, em grande medida, que a obra proposta, a forma de obra original, seja revista, re-significada (ou de-significada), reutilizada... Enfim, transformada pela audiência.

Existem, nesta lógica, ordens, possibilidades e níveis de estabelecimento e limites da “contaminação” de obras de arte e de produtos culturais pelo público: há trabalhos, peças e filmes que são herméticos e fechados em relação à assistência, que não dão possibilidade de aproximação crítica da plateia, e são assim absolutamente autônomos e invariáveis em relação a quem os assiste. Outras obras permitem alguma negociação e diálogo com quem assiste. E, finalmente, há trabalhos que se deixam ser deglutidos, des-significados e re-utilizados pela interpretação de quem os vê, os assiste e os toca.

Como propõe Hall (1996) em suas dialéticas de usos culturais contra-hegemônicos, há três possibilidades de usufruir de produções culturais:

- a) Uma posição dominante ou preferencial, quando o referencial está na mão do decodificador primeiro, do autor, do diretor ou de quem pensa deter a referência de construção.
- b) Recepção dialógica ou negociada, quando o sentido da mensagem entra em negociação e em diálogo com condições particulares dos receptores.

- c) Recepção de oposição, quando o receptor entende a proposta original, mas a interpreta segundo uma referência alternativa.

Enfim, quando a apropriação de uma obra artística é dialógica ou capaz de alcançar tal ponto de autonomia que seu reuso é explícito, que sua releitura ocorre de forma aberta através de manifestações claras na plateia, temos uma experiência em que a análise deve ser considerada também do lado de cá da tela: do lado da recepção, dos espectadores, daqueles que deglutem e transformam a significação original por meio da audiência, consumindo de maneira criativa uma obra que passa a ser aberta, exumada, disposta sobre a mesa, a serviço dos interesses da plateia (BOAVENTURA, 1985), uma obra a ser dissecada em público.

## **2. “Valsa Com Bashir”: o campo, os campos e a amnésia coletiva**

Quando reflito sobre o filme “Valsa com Bashir” (Ari Folman, Israel, 2008), não posso deixar de trazer minha experiência como espectador dessa obra em plateia de sala de cinema.

Vi “Valsa com Bashir” em Israel, em Beer Sheva, cidade localizada no deserto do Neguev, uma digna representante da periferia social israelense. O cinema estava completamente lotado. Em Israel, as pessoas falavam incessantemente antes do início da exibição de “Valsa”. Comentava-se sobre “supostas posições anti-israelenses do filme”, sobre a possibilidade do Oscar e, eventualmente, sobre experiências pessoais na Guerra do Líbano.

Diálogos despreziosos continuavam a ocupar a sala de cinema até o início do filme. Quando as primeiras cenas de “Valsa” saltaram na tela, senti como se uma tremenda cortina de silêncio tivesse baixado sobre a plateia. Esse silêncio acompanhou todo transcurso da exibição do filme e se estabeleceu de maneira definitiva após seu final.

Durante longos minutos, ninguém se levantava ou comentava algo. Nada. As informações técnicas do filme passavam na tela, acompanhadas pela música, indicando que não haveria mais continuidade na narrativa. Apesar disso, não se percebia movimento e ninguém se encaminhava para a saída. Quando

finalmente a luz se acendeu, as primeiras pessoas se levantaram, mas a grande maioria permanecia sentada, se entreolhando, se redescobrando e se enxergando.

Na tela, a animação autobiográfica “Valsa com Bashir” servira como um grande espelho, a realidade ditada por desenhos que eram dotados de movimentos irrealistas que faziam com que a plateia pudesse ver, ou rever, páginas da memória coletiva que, pintadas com cores de chumbo, não combinavam com as cores alegres e inusitadas mostradas no filme.

Acredito que o que pode explicar mais ainda a reação silenciosa da plateia depois do final da exibição de “Valsa” esteja relacionado à última cena do filme. Após horas de animação e cores, o filme apresenta, de maneira inapelável, as chocantes cenas verdadeiras do massacre de Sabra e Chatila, evento em torno do qual a narrativa do filme gira. Aqui, a animação abre espaço, da forma mais repentina possível, para quadros da realidade do massacre: crianças mortas e mulheres desesperadas são vistas, não mais por intermédio da estratégia de animação que mantém o espectador a certa distância; agora, elas são notadas a partir de um convite claro para a observação direta do morticínio.

Depois de uma busca constante por uma memória “apagada”, o personagem principal do filme, soldado que “interpreta” o próprio diretor do filme, Ary Folman, encontra respostas para esta sua (sua? nossa? Coletiva ou individual?) amnésia. Seu terapeuta e amigo, que é consultado algumas vezes durante a narrativa de “Valsa”, o leva a fazer a mais terrível das relações e a, finalmente, recuperar a memória. Diz ele a Ary: “quando você pensa no campo de refugiados [de Sabra e Chatila], diz ele, você não está pensando somente neste campo. Seus pais são sobreviventes dos campos nazistas, não? Então você está pensando naqueles campos”.

A recuperação do massacre de Sabra e Chatila, em 1982, ocorre a partir de outro massacre. O processo do filme faz Ary, o ex-soldado, filho de sobreviventes, dar sentido à experiência do Líbano a partir da narrativa pessoal, familiar e nacional da Shoá. O filme mostra uma memória que estava apagada pela outra memória. A incapacidade de representação de ambas se transformava em memória quando o significado do esquecimento era posto à mesa.

Ary Folman, Boaz (seu amigo que pede ajuda por não entender um sonho com 26 cachorros), Karmi Kaanan, (seu amigo de futuro promissor que se

transforma em um vendedor de falafel...), a plateia toda em Beer Sheva e, porque não dizer, todo um país, revisitam o lugar mais distante de Beer Sheva, de Tel Aviv, de Jerusalém; na memória coletiva israelense, todo um país revisita o Campo de Refugiados de Sabra e Chatila, no dia do massacre no dia 14 de setembro de 1982, a partir da história de Folman e seus amigos.

Esta experiência traz em sua narrativa a referência do que não pode ser dito facilmente. Na memória coletiva da sociedade israelense, a realidade dos campos de refugiados palestinos em Beirute ocidental está distante das cidades israelenses (de hoje e mesmo de 1982), como as cenas do filme mostram muito bem; porém, está presente na memória, ou no “lugar de memória” da consciência israelense. Ainda, os campos Sabra e Chatila dialogam com Aushwitz no *campo* da representação e da memória.

É este o silêncio que cai sobre a sala do cinema em Beer Sheva: a compreensão do massacre a partir desse ponto de vista faz com que última cena do filme sugue toda a plateia para a tela. Somos agora todos Folman e Boaz, somos agora todos soldados que sofremos com amnésia de Guerra.

Assistir o filme “Valsa com Bashir”, em um cinema em Israel, foi uma experiência contra hegemônica, de apropriação criativa das mais radicais que eu já tive.

### **3. Da Guerra e do Massacre: memória de lembranças e esquecimentos**

O filme “Valsa com Bashir” não é um filme de guerra, muito menos um filme sobre a Guerra do Líbano. Ao contrário, “Valsa” trata de memória, e não de história, e o centro dessa memória é justamente a referência ao esquecimento. Ary e seus companheiros de farda “sabiam” terem estado nos campos de Sabra e Chatila, “sabiam” terem estado de alguma maneira envolvidos no massacre em setembro de 1982, mas não se “lembravam” dele.

A construção da memória de três dos protagonistas do filme (Ary, Boaz e Carmi) passa pelo mesmo canal, usa o mesmo esquema e trabalha com a mesma dinâmica. Os três acima se referem ao massacre como algo “que não está no



meu sistema". Essa afirmação aponta para a impossibilidade que a memória tem de lidar com um evento fora de padrões de comportamento cotidiano.

Ser soldado e participar de batalhas contra inimigos armados fazem parte do sistema dos três personagens acima; porém, estar envolvido em um massacre contra inocentes e dar suporte a assassinos sem questionar ordens superiores, não. A memória funciona de maneira diferente aqui, transformando-se em esquecimento.

O filme lida de maneira direta com a história de soldados que, como parte do serviço militar obrigatório, são enviados primeiro para o sul do Líbano e, depois, para Beirute ocidental; lá, em algum momento, eles participam do massacre em campos de refugiados palestinos. Aqui, nenhum deles consegue lidar com essas memórias.

As histórias da guerra são terríveis: "assassinatos de civis, guerra contra crianças, morte de companheiros de farda, enfim, estas são lembranças doloridas, porém presentes" (YOUSEF, 2008:8). Em relação ao dia do Massacre, há esquecimento. Memória de esquecimento.

De maneira indireta, o filme fala sobre a "memória coletiva" da guerra. Da mesma forma que, individualmente, a guerra do Líbano é lembrada a partir dos combates e das batalhas, como é o caso dos três soldados, no coletivo também há memória das vitórias militares, das derrotas do exército de Israel em batalhas específicas, enquanto há enorme dificuldade de se lidar com a memória do massacre.

Aqui, há um diálogo direto com a audiência. A lembrança e o esquecimento são compartilhados, de parte a parte. É importante notar que memória não se refere ao passado, mas sim a um presente que lida com o passado, com um presente que reconstrói, a partir de suas possibilidades, o passado.

Nas palavras de Riceur (2007: 413), "a memória é sempre atual, uma experiência que vive o presente eterno". Assim, ao entendermos lembrança e esquecimento como elementos constitutivos da memória, e a memória como uma referência ao tempo presente e não ao tempo passado, podemos ver o filme "Valsa com Bashir" como um debate sobre memória (em que o esquecimento é referência fundamental) e sobre as formas de como a sociedade israelense lida com temas como o massacre de Sabra e Chatila hoje.

#### **4. Valsa com Bashir: do centro da cultura israelense à periferia da guerra.**

Em filmes de guerra, a audiência pode acompanhar o desenvolvimento de histórias de bravura ou sofrimento, vitimização ou heroísmo, a partir de transformações físicas e espirituais de seus protagonistas. Soldados combatentes sofrem, como consequência da guerra, mudanças em seu corpo e em seu comportamento. Essa metamorfose é vista como referência fundamental do cinema de guerra. O “espetáculo” sangrento do homem que se metamorfiza em uma máquina de guerra é fundamental no cinema que gira em torno de confrontos armados.

Nas palavras do autor Neeman (2008: 2), “o visual da ferida aberta é e sempre foi um espetáculo de paixão e terror, o corpo marcado por cicatrizes; os órgãos internos que saem do corpo aberto consistem em um visual que atrai espectadores que tem seus corpos inteiros”.

O filme “Valsa com Bashir” não é, como dito acima, exatamente um filme de guerra; não é sequer um filme antiguerra, como é o caso de alguns clássicos do gênero. “Valsa” é mais do que isso, é um filme sobre memórias da guerra, é um filme sobre o lidar com o presente a partir das “marcas que o passado deixou”. O filme de Folman é urbano e se insere, sem dúvida, no contexto do lado de cá da fronteira, mas recupera experiências de quem nunca conseguiu sair totalmente do Líbano.

O início da animação é arrebatador e potente. Vinte e seis “cachorros loucos” correm pelas ruas de Tel Aviv e se prostram abaixo do apartamento de Boaz, antigo combatente no Líbano. O prédio do ex- soldado está localizado na Avenida Rotshild, centro da boêmia e da burguesia liberal da cidade mais progressista e cosmopolita de Israel. Desconsiderando tal fato, os cães passam por bares e quiosques onde pessoas bebem, conversam e se encontram. Elas são atropeladas pelos cachorros descontrolados que, além de afetarem a agradável rotina da metrópole, incomodam o sono de Boaz, já que ladram sob a janela de onde ele dorme.

Na segunda cena, somos levados a entender que o “ataque dos cachorros loucos” (*clavim hameshugaim*) é na realidade, um sonho recorrente que Boaz

tem desde que voltou da Guerra do Líbano, em 1982. Assim, Boaz convida o diretor o filme, Ary Folman, para uma conversa em um bar no porto ao localizado ao norte de Tel Aviv.

Essa segunda cena mostra o encontro de dois ex-combatentes do exército de Israel, novamente em um dos importantes centros de vida noturna da cidade de Tel Aviv. A conversa de Boaz e Ary não deixa dúvida do perfil sociocultural dos protagonistas. Expressões muito específicas marcam o hebraico dos dois: é uma linguagem informal e recheada de gírias que mesclam expressões árabes modernizadas e a forma de comunicação típica de antigos companheiros de farda efetivamente aponta para a origem dos interlocutores.

São judeus ashkenazitas<sup>1</sup>, seculares, homens e ex-combatentes que, provavelmente, votam em partidos de centro esquerda em Israel. Eles são o que o historiador Kimmerlig (2001) chama de “núcleo duro da israelidade”, ou seja, figuras centrais na construção ideológica do Estado de Israel, produtos finais da “normalização judaica” produzida pelo sionismo.

A conversa entre dois judeus seculares, progressistas e ashkenazitas em um bar, durante uma noite chuvosa em um bar no norte de Tel Aviv, deveria fortalecer o estigma de “elite cultural, social e econômica” do quadro acima. Porém, isso não é o que ocorre. Lentamente, Boaz e Ary mostram elementos mais periféricos do que centrais em suas identidades israelenses de ex-combatentes (*kravim*): ambos não conseguem lidar com as memórias da Guerra.

Boaz, apesar de ser um combatente treinado e estar na guerra, não conseguia atirar em seres humanos. Por isso, recebeu do seu comandante uma tarefa específica: silenciar os cachorros antes da entrada das tropas. Foram ao todo 26 cães mortos dos quais ele “se lembra com clareza de todos, de todas as cicatrizes e de todos os ruídos que fizeram ao morrer.” Ary, ao ser perguntado por seu amigo sobre as memórias do Líbano, percebe que também não sabe como digerir esta experiência; está claro que, “depois de embarcar para o Líbano, em 1982”, Folman perdeu a memória. Assim, para recuperá-la, sai em uma “cruzada contra a amnésia”.

---

<sup>1</sup> O termo Askenazita se refere aqui aos judeus de origem europeia. No trecho acima, há referências às “elites políticas ideológicas e econômicas de Israel”, ou seja, aos judeus idealizadores do sionismo, presentes nas duas primeiras imigrações (*aliót*) para Israel (Kimmerling, 2001: 18-52).

O filme “Valsa com Bashir” é um filme sobre os traumas que a guerra causou em Boaz, Ary e em uma nação inteira. Aqui, nos interessa discutir o papel do trauma na memória israelense, o trauma da Guerra do Líbano e principalmente, o trauma do massacre de Sabra e Shatila na narrativa nacional israelense.

Um trauma se caracteriza por ser produto de uma experiência irrepresentável, de questões sobre as quais não podemos falar ou pensar. O trauma é uma barreira na consciência causada por referências que incapacitam a reflexão sobre determinado tema, a partir de questões morais, de consciência ou de sofrimentos.

Assim, Raz (2008: 6-8), em seu artigo sobre memória e história no cinema israelense, explica que “o trauma é uma experiência que não pode ser representada, sendo assim ele retorna o tempo todo, sem desaparecer, mas sem ser representado. O trauma é uma crise da memória e da consciência.

O início da jornada de Ary o transforma: de cidadão que pertence ao núcleo duro de Tel Aviv, ele passa a ser alguém que toma consciência de seu trauma, que, de alguma maneira, o remete a uma identidade menos central, mais periférica, retorna a lugares de origem e tenta entender sua experiência no Líbano. Essa viagem à memória se inicia com a experiência de outra figura central-periférica: um soldado combatente que não pode atirar em pessoas.

O filme traduz a impossibilidade de representação das memórias da guerra, usando a linguagem da animação (apesar de as vozes serem reais): Folman dá forma ao não pensável, representando a realidade não com “formas reais”. Essa estratégia fica clara quando, ao entrevistar seu amigo Karmi que vive desde muitos anos na Holanda, Ary questiona se pode desenhá-lo. Karmi responde: “contanto que você não fotografe, não há problema”. Aqui vemos mais um dos antigos companheiros de Ary que apresenta dificuldade em lidar com a realidade. A animação se parece, mas não é a realidade da guerra: para ele, também algo ainda irrepresentável, impensável e da qual não tem memória.

## **5. Memória do Massacre: responsabilidade e consciência**

A “cruzada da memória” de Ary Folman se transforma em uma tarefa obsessiva; ele entrevista várias pessoas sobre a Guerra, sobre a experiência no

Líbano. Além disso, decide conversar também com terapeutas sobre a dimensão da memória e o trauma. Um de seus interlocutores é seu grande amigo, Uri Siwan. Folman recupera memórias da guerra, lembra ilusões no aeroporto de Beirute, do dia do assassinato de Bashir Gemayel, aliado de Israel no conflito e de outros momentos do conflito; porém, a memória do massacre continua inalcançável para Folman.

Da mesma maneira, isto ocorre seus antigos companheiros. Não há entre eles a memória do dia do massacre: é como se o apoio a assassinato de inocentes não estivesse, como dissemos anteriormente, “nos seus sistemas”.

Poucos são os entrevistados do filme que não estiveram no exército, com ou sem Folman, ou mesmo que não fossem conhecidos do diretor. Um dos ex-soldados do que participaram da guerra, e que estiveram presentes no massacre, conta que viu cristãos entrando no campo de Sabra e Chatila; por ter sido um dos soldados que atiravam foguetes de iluminação para ajuda-los no massacre, entendeu que estava efetivamente participando de uma matança em que cristãos se vingavam de muçulmanos com o suporte de soldados de Israel.

Outra figura importante do filme, em realidade uma das poucas figuras públicas a ser entrevistada, é Ron Ben Ishay. Ben Ishay é um famoso jornalista israelense, que cobria a guerra do Líbano. Aqui o filme traz uma perspectiva de responsabilização fundamental: Ishay afirma que informou a Ariel Sharon sobre notícias de um massacre que acontecia nos campos de refugiados palestinos.

A imagem de Sharon recebendo o telefonema do jornalista em sua fazenda no sul de Israel, sem interromper sua refeição, é o símbolo da indiferença e da irresponsabilidade com relação ao que acontecia no Líbano. Lideranças políticas são postas em xeque, ao “utilizarem” jovens soldados para testemunhar e apoiar massacres, tarefas para os quais estes não estavam prontos.

Por outro lado, Folman recupera aos poucos a capacidade de memória, supera o trauma e se aproxima de Sabra e Chatila: ao escutar informações de soldados e de testemunhas sobre suas funções, o diretor entende que estava muito próximo dos campos na hora do massacre.

Ben Ishay conta que ao entrar no campo após a matança, vira uma menina com cabelos encaracolados, muito parecida com sua filha e da mesma idade, à época. A proximidade física e humana possibilita que o diretor visite seus “lugares de esquecimento”.

Em conversa com seu amigo terapeuta Uri Siwan, Folman diz que está muito próximo, assim sente, de se “lembrar do massacre”. Aqui, Siwan propõe que a indiferença com que havia participado desses episódios e com que o exército havia apoiado o assassinato de inocentes era insuportável para ele. Na perspectiva de Siwan, Folman teria incorporado a prática dos assassinos, já que a atitude de indiferença o aproximou deles: “você afastou o massacre de sua memória porque com a idade de 19 anos você se sentiu identificado com os assassinos, você se sentiu a função dos nazistas, em sua pele”.

Aqui, Folman, o neto dos sobreviventes da *Shoa*<sup>1</sup>, consegue “recuperar” sua memória ao entender que a identificação com o seu próprio algoz histórico, com o nazismo, com os nazistas e seus cúmplices.

O filme trata da superação do trauma a partir de uma estratégia radical. Em uma passagem cruel, a animação cede lugar a cenas reais do massacre: mães choram a morte de filhos aos olhos do soldado Folman, que observa tudo.

O filme “Valsa com Bashir” transforma o tema da amnésia individual do soldado em uma metáfora para a falta de memória nacional. O “esquecimento” do massacre pode e deve ser superado pela responsabilização sobre ele. Ao entender as consequências de sua indiferença, Folman demanda da sociedade israelense um compromisso com a memória, no caso a memória da guerra do massacre, o que poderá levar a outras responsabilidades sobre outros atos do ontem e de hoje.

Encerramos o artigo com as palavras de Raz (2008: 8): “o filme nos obriga a ver o que não queremos ver, o que pedimos para esquecermos e obriga a assumir a responsabilidade ética sobre o terror do massacre”.

## **Bibliografia**

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho* (Homo Sacer III). São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

BOAVENTURA, Maria. E. *A Vanguarda Antropofágica*. São Paulo: Ática, 1985.

---

<sup>1</sup> Termo hebraico que indica catástrofe. Shoá é usado, desde a obra documentária de Calude Lanzman (Shoá: 1985) como uma forma alternativa à palavra holocausto, vista por parte da historiografia como um termo de cunho religioso, que se referia a vítimas passivas (Agamben, 2008:18-41).

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.

GUEDES, Olga M. . O conceito marxista de ideologia nos Estudos de Mídia britânicos. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 5,p. 35-43.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

KIMMERLING, Baruch. *The End of Ashkenazi Hegemony*. Jerusalem: Keter, 2001. (Hebrew).

\_\_\_\_\_. *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*. London: UCLA Press. 2001.

NEEMAN, Jad. *Feridas como Presentes de Guerra Marcas e Memória no Corpo do Combatente*. Israel , 14 , 2008.2 Pp.2-22. (hebraico)

NORA , Pierre. (org). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard. 1984

RAZ, Yosef. *Perspectiva Visual: História e Memória no Cinema Israelense*. In: *Israel 14*. 2008 -1 pp. 1-16 (hebraico).

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Unicamp. 2007.

**QUEBRANDO A BANCA – A PROBABILIDADE E OS CASSINOS*****Bringing Down the House – Probability and the Casinos***

CELSO RIBEIRO CAMPOS,

MARIA LUCIA LORENZETTI WODEWOTZKI,

OTÁVIO ROBERTO JACOBINI

E DENISE HELENA LOMBARDO FERREIRA

(UNESP, Brasil)

**1. Introdução**

*Kevin sipped his Martini, amazed. Martinez was right, of course. It was more math than magic. But it was still incredible to watch. Altogether, they had made close to ten thousand dollars – in under an hour. And it hadn't been simple luck. Martinez had truly tracked that dealer's shuffle. (Mezrich, 2004: 35)*

O filme *Quebrando a Banca* (*Bringing Down the House*, 21, EUA, 2008, 123 min, direção de Robert Luketic) é baseado em fatos reais, ocorridos na década de 1990, adaptados do livro homônimo “Quebrando a Banca - Como Seis Estudantes Ganharam Milhões em Las Vegas”, lançado no Brasil pela editora Companhia das Letras, tradução do original de Mezrich (op. cit.).

Na história narrada no filme, um professor (Kevin Spacey) de Estatística do *Massachusetts Institute of Technology* (MIT, Boston, EUA) recruta os melhores alunos para compor uma equipe e treina os jovens para ganhar dinheiro no cassino. Ben Campbell (Jim Struggess) é um desses alunos recrutados, mas ele reluta em aderir à ideia, pois acha muito arriscado. Entretanto, ele precisa de dinheiro para custear o curso e, assim, resolve participar, na esperança de ganhar esse montante e depois abandonar o grupo.



O tema é bastante curioso, pois o professor ensina uma técnica de contar cartas no jogo 21 (*Black Jack*) e a ideia é vencer baseado nos conceitos de probabilidade e nas estratégias adotadas e não contando apenas com a sorte.

O plano inicial de Campbell sofre mudanças ao longo do filme, pois ele se empolga com as vitórias, com o dinheiro e a vida luxuosa de Las Vegas e começa a extrapolar seus limites. O filme se torna mais interessante e atraente quando se entende que as estratégias adotadas pelos jogadores, ao alcance de todos, não chega a ser um segredo.

Neste artigo, desvendamos essas estratégias usadas pelos jogadores dos cassinos, focando o conteúdo da probabilidade, suas aplicações nos jogos de azar e passando por sua aplicabilidade em aulas de Estatística.

## **2. Breve histórico da Estatística**

A Estatística é um ramo científico relacionado à obtenção de informações com base em dados numéricos e ao emprego dessas informações para efetuar inferências a respeito de uma população, da qual os dados são coletados. O estatístico estuda procedimentos inferenciais, sempre visando a obter o melhor processo de realizar previsões ou tomar decisões a respeito de uma dada situação; mais importante que isso, o estatístico obtém informações a respeito da boa qualidade de um procedimento inferencial.

Em outras palavras, a Estatística é uma metodologia de coleta, sistematização, descrição, análise, apresentação e interpretação de dados, para a tomada de decisões. Basicamente, temos dois ramos de Estatística:

- a) Estatística Descritiva ou Dedutiva: conjunto de técnicas destinadas à síntese dos dados numéricos.
- b) Estatística Inferencial ou Indutiva: compreende as técnicas segundo as quais são tomadas decisões sobre uma população, com base na observação de uma amostra.

É importante destacar que a Estatística não é um ramo da Matemática. Ela se estruturou como ciência a partir do século XIX, de forma independente da Matemática. No século XX, ela sofreu um grande avanço, com o

desenvolvimento de suas teorias e com a incorporação de novas tecnologias, notadamente as calculadoras e os computadores.

Os pesquisadores, de um modo geral, aplicam os princípios da Estatística para fundamentar suas hipóteses e a metodologia quantitativa serve como base para trabalhos de investigação nas mais diversas áreas de conhecimento. Segundo Cordani (2001), fazer ciência representa seguir um conjunto de procedimentos aos quais a Estatística está sempre atrelada.

Batanero (2001: 3) destaca que:

A relação entre o desenvolvimento de um país e o grau em que seu sistema estatístico produz estatísticas completas e confiáveis é clara, porque esta informação é necessária para a tomada de decisões acertadas do tipo econômico, social e político. A educação estatística, não só dos técnicos que produzem essas estatísticas, mas dos profissionais e cidadãos que devem interpretá-las e tomar por sua vez decisões baseadas nessas informações, assim como dos que devem colaborar na obtenção dos dados requeridos, é, portanto, um motor de desenvolvimento.

Batanero (2001: 7) ainda afirma que “é indiscutível que o século XX foi o século da Estatística, que passou a considerá-la uma das ciências metodológicas fundamentais e base do método científico experimental”.

Adicionalmente, Campos (2007) destaca que a Estatística não se resume à ciência ou à pesquisa. Ela está em nossa sociedade, na política, no esporte, nos meios de comunicação, nas loterias, no lazer e também na educação.

### **3. A aplicabilidade da Estatística**

A Estatística está presente na vida do homem desde a antiguidade, quando se fazia uso de levantamentos do tipo censitário, com o objetivo de se recolher tributos. Assim, as primeiras aplicações do pensamento estatístico estavam voltadas para as necessidades do Estado na formulação de políticas públicas. Segundo Costa (2005), a palavra estatística, associada à palavra latina *status* (Estado) parece ter sido adotada pela primeira vez na Alemanha, em

meados do século XVIII, pelo historiador e jurista alemão Gottfried Achenwall (1719-1772).

Como ciência, a Estatística pode ser considerada recente na medida em que suas primeiras teorias formalizadas emergiram no século XIX. Desde então, sua importância só vem crescendo mediante suas variadas aplicações, principalmente no campo experimental. Segundo Sousa (2002: 24-25):

Os resultados obtidos com a aplicação dos métodos estatísticos na resolução de problemas dos diversos domínios do conhecimento, aliados à evolução tecnológica dos últimos anos, fizeram com que os conhecimentos estatísticos se tornassem indispensáveis em todos os domínios.

Desde a Estatística Básica, com os conceitos de medidas de posição e dispersão, gráficos e tabelas, até a Econometria, que é uma aplicação avançada da Estatística para a análise e descrição de fenômenos econômicos, a disciplina aborda ainda diversos conteúdos, tais como os Números Índices, as Séries Temporais, os Testes de Hipóteses e, como não poderia deixar de ser, a Probabilidade.

A Estatística apresenta-se como disciplina obrigatória nos diversos campos de formação acadêmica, nas áreas de Ciências Exatas, Humanas e Biológicas. Cursos como Economia e Administração de Empresas têm na Estatística uma importante ferramenta para estudo e análise dos diversos fenômenos de interesse geral e específico da formação profissional. Vemos hoje, nos cursos de graduação, disciplinas como Estatística aplicada à Educação, Estatística Econômica, Bioestatística etc., demonstrando a disseminação dessa disciplina pelas mais variadas áreas de formação acadêmica e profissional. Os cursos de Ciências Econômicas, em particular, costumam ter uma carga horária de Estatística bastante generosa, o que já dá uma ideia da importância dessa disciplina para a profissão de economista.

#### **4. A Educação Estatística**

O estudo das problemáticas relacionadas ao ensino e à aprendizagem da Matemática já é bastante conhecido dos pesquisadores da área pedagógica e deu

origem ao que se denomina Educação Matemática (EM). O avanço nas pesquisas em EM mostrou que, apesar de a Estatística e a Matemática conjugarem muitos aspectos comuns, elas apresentam também diferenças significativas. Batanero (2001) afirma que é necessário experimentar e avaliar métodos de ensino adaptados à natureza específica da Estatística, pois a ela não se podem transferir os princípios gerais do ensino da Matemática.

Campos *et al* (2011: 13) observam que os conteúdos e valores da Estatística são, em geral, distintos daqueles da Matemática:

Princípios como os da aleatoriedade e da incerteza se diferenciam dos aspectos mais lógicos ou determinísticos da matemática. A existência de faces mais subjetivas, tais como a escolha da forma de organização dos dados, a interpretação, a reflexão, a análise e a tomada de decisões, fazem com que a Estatística apresente um foco diferenciado ao da Matemática.

É nesse contexto de diferenciação com a EM que, a partir da década de 1990, avançaram significativamente as pesquisas sobre a Educação Estatística (EE). Numa perspectiva geral, podemos dizer que os estudos em EE preconizam que os estudantes devem ser estimulados por meio de problemas de seu interesse, que abordem questões práticas, com dados reais, contextualizadas, nas quais eles são convidados a refletir, discutir e analisar criticamente, considerando as limitações da Estatística, sobretudo no que se refere à incerteza e à variabilidade.

Garfield e Gal (1999) identificaram alguns objetivos que o ensino de Estatística deve perseguir, entre os quais destacamos:

- a) entender a probabilidade, a chance, a incerteza, os modelos e a simulação;
- b) desenvolver habilidades interpretativas para argumentar, refletir e criticar;

Campos *et al* (2011) complementam esses objetivos:

- a) desenvolver habilidades de transposição dos saberes escolares para sua vida cotidiana, como cidadão e como profissional;

- b) desenvolver hábitos de questionamento dos valores, grandezas, dados e informações.

O trabalho pedagógico com livros e filmes é um instrumento importante para se perseguir esses objetivos. O filme que ora analisamos, assim como o livro a ele associado, compõem uma estratégia bastante interessante para se introduzir o tema da probabilidade nas aulas de Estatística e pode servir como elemento motivador para o estudante entender os contextos que envolvem a incerteza, que é um dos princípios fundamentais dessa disciplina.

## 5. A Probabilidade

O ponto de partida da moderna teoria das probabilidades se deve ao matemático Girolamo Cardano (1501 – 1576), que se assumia viciado em xadrez e no jogo de dados. No século XVI, seu vício gerou um pequeno tratado, intitulado *O livro dos jogos de azar*, considerado a primeira análise científica da probabilidade, que, entretanto, só foi publicado um século após sua morte.

Blaise Pascal (1623 – 1662) e Pierre de Fermat (1601 – 1665), matemáticos franceses, no século XVII trocavam correspondências com o intuito de estudar os jogos de azar e avançaram no estudo das probabilidades. A primeira publicação sobre essas correspondências se deve a Huygens, em 1657<sup>1</sup> (BOYER, 1994). As leis axiomáticas da teoria matemática das probabilidades foram publicadas, já no século XX, pelo matemático russo Kolmogorov.

A probabilidade, como um conceito matemático, visa formular quantitativamente predições em face da incerteza. Ela pode ser calculada por meio de uma razão entre o número de casos favoráveis e o número total de possibilidades de um experimento aleatório. Se pensarmos em um dado, que tem seis faces, a probabilidade de, num lançamento, obter um número específico (digamos o número 4), é uma em seis possibilidades, ou seja,  $1/6$ . Essa abordagem, entretanto, sofre severas limitações devido à sua falta de generalidade, visto que não se aplica a dados viciados, por exemplo. Em vista disso, podemos entender a probabilidade como a frequência relativa de

---

<sup>1</sup> O livro se chamava *De ratiociniis in ludo aleæ* (Sobre o raciocínio em jogos de dados).

ocorrência de certo resultado em um número muito grande de repetições do experimento. Sendo assim, podemos definir a probabilidade de duas formas:

- i. Probabilidade de ocorrer um evento A é igual ao número de casos favoráveis ao evento A dividido pelo número total de resultados possíveis do experimento, ou seja,

$$P(A) = \frac{n(A)}{n(S)},$$

S representa o espaço amostral, isto é, o conjunto de todos os resultados possíveis do experimento aleatório. Esse é o conceito clássico de probabilidade, também chamado de Lei de Laplace, no qual os resultados do experimento são equiprováveis, ou seja, tem a mesma chance de ocorrer.

- ii. Probabilidade de ocorrer um evento A é igual ao limite dado pelo número de ocorrências favoráveis ao evento A dividido pelo número total de repetições do experimento, sendo esse número muito grande, ou seja:

$$P(A) = \lim_{n \rightarrow \infty} \frac{n_A}{n}$$

Esse é o chamado método empírico de cálculo das probabilidades, base da Lei dos Grandes Números (ou Teorema de Jacob Bernoulli), que aqui denominaremos definição frequentista de probabilidade.

Hoje sabemos que as aplicações da teoria das probabilidades são vastas e há muito ultrapassaram o universo dos jogos de azar. Governos e empresas utilizam seus conceitos para procederem análises mais qualificadas e, assim, tomar decisões mais racionais.

Destacamos que o entendimento da probabilidade extrapola a compreensão de sua formulação matemática, que a nosso ver configura-se como bastante simples. Por trás dessas definições matemáticas e até mais importante do que elas, está o conceito de aleatoriedade, que tem uma assimilação mais complexa e que não se traduz em poucas palavras. Nesse sentido, o trabalho pedagógico com filmes e livros, além de outras mídias, pode ajudar sobremaneira o seu entendimento, desde que trate de episódios ligados a contextos reais ou realísticos, relacionados a ambientes familiares ao estudante.

## 6. O início do filme Quebrando a banca: recrutamento

No início do filme, o professor propõe a seus alunos um problema de probabilidade muito peculiar, prontamente resolvido pelo protagonista, o que o leva involuntariamente a ser selecionado para compor a equipe que vai atuar nos cassinos. Eis o problema:

Suponha que você esteja em um programa de auditório e que o apresentador mostre, no palco, três portas. Ele explica que atrás de uma das portas está um carro novo e que atrás das demais portas não há nada. Sendo você selecionado na platéia para participar do quadro, deverá escolher uma porta. Depois de escolhida a porta, o apresentador (que sabe onde está o carro) dirige-se a uma das portas não escolhidas e abre-a, mostrando que atrás dela não há nada. Sobram, então, somente duas portas, a que você escolheu e outra, que permanecem fechadas. Ato contínuo, o apresentador lhe pergunta se você deseja permanecer com sua escolha ou se prefere trocar de porta. Essa é a pergunta crucial, que enseja a raiz do problema: qual decisão deve ser tomada? A chance de ganhar, trocando ou não de porta, é de 50%?

Esse problema, conhecido como dilema de Monty Hall, representa um paradoxo da probabilidade que surgiu inspirado em um programa de televisão dos Estados Unidos, transmitido entre 1963 e 1976, chamado *Let's Make a Deal*. A pergunta do problema foi feita em uma coluna da revista *Parade*, chamada *Ask Marilyn*, lançada em 1986 e distribuída em cerca de 350 periódicos norte americanos. Marilyn vos Savant, responsável pela coluna, ficou famosa ao ser citada no Livro Guinness dos recordes como a pessoa com maior QI já registrado no mundo (228).

A solução ou a explicação desse problema aparentemente simples não é nada trivial.

Se você não trocar de porta, sua chance de ganhar o carro é de  $1/3$ , mas se trocar, sua chance aumenta para  $2/3$ . Para explicar essa solução, digamos que as três portas são A, B e C. Suponhamos, por hipótese, que você escolha a porta A. Existem, portanto, três possibilidades identificadas:

- 1º) o carro está atrás da porta A;
- 2º) o carro está atrás da porta B;
- 3º) o carro está atrás da porta C.

Somente o apresentador sabe onde está o carro. Suponhamos inicialmente que o carro está atrás da porta A – o apresentador abrirá uma das outras portas (B ou C) e, se você trocar de porta, perderá o carro. Agora imaginemos que o carro está atrás da porta B – o apresentador abrirá a porta C e, se você trocar de porta, ganhará o carro. Por último, suponhamos que o carro está atrás da porta C – o apresentador abrirá a porta B e, se você trocar de porta, ganhará o carro. Analisando dessa forma, vemos que, se você trocar de porta, terá duas chances em três de ganhar o carro, ou seja, sua chance de ganhar é de  $2/3$ . Se você não trocar de porta, terá uma chance em três de ganhar o carro, ou seja, a probabilidade de você ganhar é de  $1/3$ .

Esse problema se tornou muito famoso no meio estatístico e diversas publicações e sites, tais como <<http://www.cut-the-knot.org/hall.shtml>> o descrevem.

## **7. O cassino**

Como vimos, os jogos de azar deram origem aos primeiros estudos sobre probabilidade e, num cassino, podemos vislumbrar a incerteza e a aleatoriedade operando em todas as modalidades ali praticadas.

A roleta, por exemplo, é um jogo no qual existem 36 números apostáveis de diversas maneiras, sendo 18 pares e 18 ímpares. Nesse jogo, o prêmio do jogador é inversamente proporcional à probabilidade de acerto. Assim, se um jogador apostar no par (ou no ímpar), terá um prêmio igual a duas vezes o número de fichas apostadas, visto que a chance de ganhar é igual a  $1/2$ . Se um jogador apostar num único número, concorre a um prêmio igual a 36 vezes o número de fichas apostadas, pois a chance dele ganhar é da ordem de  $1/36$ . Dessa forma, surge então uma indagação: qual é a vantagem do cassino? Na verdade, a roleta não tem 36 números e sim 37, pois tem também o número zero (0), que não é apostável. Assim, se o resultado for 0, a banca ganha, ou seja, nenhum jogador ganhará. Dessa forma, precisamos corrigir as probabilidades dadas acima: o jogador que aposta no par tem chance de ganhar dada por  $18/37$  e o jogador que aposta num único número tem  $1/37$  de chance de ganhar.



Se analisarmos a roleta sob o ponto de vista da definição clássica de probabilidade, chegamos à conclusão de que os cassinos sempre ganham, pois, estatisticamente falando, as chances de vitória são mais favoráveis à banca. Sobre esse aspecto, Mlodinow (2009) relata um caso notável. Em 1873, um engenheiro britânico chamado Joseph Jagger contratou seis pessoas e levou-as ao cassino de Monte Carlo, em Mônaco. Ele partiu da premissa de que as roletas não são perfeitas e que todas deveriam conter algum vício. Ajudado pelos seus contratados, ele pôs-se a observar os resultados das roletas e, após seis dias, conseguiu identificar uma roleta viciada, na qual ele depositou suas apostas. Em uma noite ele ganhou cerca de 70 mil dólares. Ao cabo de alguns dias, ele ganhou mais de 300 mil dólares, o que corresponderia hoje a mais de cinco milhões de dólares. Voltou para casa, largou seu emprego e investiu seu dinheiro em imóveis. Essa história não passou incólume e hoje os cassinos trocam as roletas de lugar com bastante frequência, com o objetivo de evitar esse tipo de procedimento de Jagger. Nesse exemplo, podemos observar a valiosa diferença entre a visão clássica (ou laplaciana) da probabilidade e a visão frequentista, que foi adotada por Jagger.

Bellos (2011) descreve em sua obra outra estratégia para vencer na roleta, chamada por ele de *martingale*. Basicamente essa estratégia consiste em dobrar a aposta quando se perde. Suponhamos, para simplificar, que o jogador vai fazer a aposta mais simples, no par, cuja probabilidade de se ganhar é de aproximadamente  $1/2$ . O jogador deve começar apostando \$1 no par. Se ganhar, terá \$1 de lucro e deverá continuar apostando \$1. Se perder, estará com prejuízo de \$1 e, para recuperá-lo, deve apostar \$2 no par na rodada seguinte. Se ganhar, recuperará o prejuízo e ainda terá um lucro de \$1 e deverá continuar apostando \$1. Se perder, estará com prejuízo acumulado de \$3 e, para recuperá-lo, deverá apostar \$4 na rodada seguinte. O raciocínio se estende indefinidamente, de forma que sempre será possível recuperar o prejuízo e ainda ter lucro. Para evitar o uso desse tipo de estratégia, alguns cassinos adotam uma regra de aposta mínima, o que inibe o jogador, pois exige que ele tenha uma alta quantia para seguir apostando em caso de algumas derrotas seguidas.

## 8. O jogo Black Jack<sup>1</sup>

Também chamado de 21, o objetivo do jogo é formar, com as cartas do baralho, um total de 21 pontos. Os pontos são dados conforme o número das cartas, sendo que o Ás vale 1 ponto e as figuras (Valete, Dama e Rei) valem 10 pontos. No Black Jack americano, o Ás vale 11 pontos, assim um Ás e uma figura totalizam 21 pontos. Essa é a modalidade praticada nos cassinos retratados no filme<sup>2</sup>.

Simplificadamente, as regras do jogo são as seguintes: o jogador recebe uma carta aberta e aposta certa quantidade de fichas. Daí, ele vai pedindo ao *dealer*<sup>3</sup> mais cartas, uma de cada vez, até se dar por satisfeito. Ele não pode ultrapassar 21 pontos na soma dos pontos das cartas, pois se isso ocorrer, ele perde tudo que apostou. Depois de todos os jogadores receberem suas cartas, a banca começa a abrir, uma a uma, suas cartas. Assim como os jogadores, a banca abre quantas cartas quiser. Se a banca fizer um número de pontos igual ou maior que um jogador, ela ganha as fichas apostadas por ele. Se a banca estourar, ou seja, ultrapassar os 21 pontos, o jogador ganha um prêmio proporcional ao número de fichas apostadas.

É importante destacar que o *dealer* não embaralha as cartas. Ele tem uma caixa com cerca de oito baralhos, já embaralhados. No final dessas cartas há uma carta marcada. Assim, o jogo se desenrola e quando o *dealer* pega as cartas da mesa, ele as coloca no final do baralho. Quando a carta marcada aparece, ele substitui aquele conjunto de oito baralhos por outro novo, e assim, sucessivamente.

## 9. A estratégia

A estratégia desenvolvida na história do filme consiste em contar mentalmente os pontos do jogo. Colocando as cartas em ordem de pontos, vemos que a mediana é o 7, pois existem seis cartas de valor menor que ele (do Ás ao 6) e seis cartas de valor maior que ele (do 8 ao Rei). Então, ao 7 é atribuído o valor 0

---

<sup>1</sup>No Brasil, é muito popular uma variação desse jogo, conhecida como 7 ½.

<sup>2</sup> Existem muitas outras variações dessas regras.

<sup>3</sup> Nome dado nos cassinos ao funcionário que dá as cartas e recebe as apostas.

(zero). Simplificamos a explicação dizendo que às cartas menores que 7 é atribuído o valor -1 e às cartas maiores que 7 é atribuído o valor +1.

Um jogador (laranja) senta-se à mesa de jogo só para contar as cartas. Ele aposta o mínimo e não se importa em ganhar ou perder, apenas presta atenção em todas as cartas que aparecem na mesa e vai somando os seus pontos conforme a escala apresentada acima. Se a contagem fica muito alta (digamos que esteja totalizando +20), a chance de sair cartas menores que 7 é bem maior do que de valores maiores. Assim, um jogador é secretamente informado pelo laranja e ele entra na mesa para aquela rodada, fazendo sua estratégia de jogo de forma a ter mais chance de fazer os 21 pontos. Da mesma forma, se a contagem fica muito baixa (por exemplo - 20), o laranja informa o jogador apostador, que assim poderá fazer sua estratégia de jogo com base nessa informação. As cartas de valores mais altos são as mais desejadas pelos apostadores, pois facilitam a obtenção de mais pontos com menos risco de ultrapassar o limite de 21, assim as mesas com pontuação baixa são os alvos dos apostadores do filme.

É preciso esclarecer que os cassinos proíbem esse tipo de atuação. Embora aparentemente não haja ilegalidade alguma no procedimento (pois a contagem dos pontos da mesa é feita mentalmente), os cassinos podem impedir que uma pessoa jogue, *convidando-a* a se retirar do estabelecimento. Dessa forma, tudo tem de ser feito de maneira a não dar pistas aos funcionários do cassino. Para isso, no filme os jogadores são treinados a fazer sinais, aparentemente imperceptíveis, mas que são indicativos para seus parceiros fazerem as apostas sem deixar suspeitas.

## **10. Considerações Finais**

É interessante saber que a teoria da probabilidade está ao alcance de todos, afinal ela é ensinada inclusive no ensino médio, mas algumas pessoas com uma percepção mais desenvolvida aproveitam-se de dessa característica particular para elaborar estratégias visando obter lucro em algumas situações, como essa que vemos no filme *Quebrando a Banca*.

Destacamos também que o filme, além de ser uma boa opção de lazer, apresenta-se como uma importante estratégia pedagógica corroborada pelos princípios da EE, servindo como um excelente motivador para os estudantes serem incentivados a dedicarem-se ao estudo das probabilidades e da Estatística.

Outro filme que ficou muito famoso, e que aborda também a ideia de contar cartas no jogo Black Jack, é *Rain Man*, de 1988, estrelado por Tom Cruise e Dustin Hoffman. Esse filme trata da relação de dois irmãos, sendo um deles autista (Hoffman), que embora tenha dificuldades em desempenhar tarefas simples, possui uma habilidade muito desenvolvida para a contagem. Essa habilidade é explorada pelo irmão em um momento do filme em que eles passam por um cassino nos EUA. Diferentemente do filme *Quebrando a Banca*, que dramatiza um fato real, o filme *Rain Man* é uma obra de ficção.

## 11. Bibliografia

BATANERO, C. *Didáctica de la Estadística*. Grupo de Investigación en Educación Estadística, ISBN 84-699-4295-6, Universidad de Granada, Espanha, 2001. Disponível em <http://www.ugr.es/~batanero/ARTICULOS/didacticaestadistica.zip> (acesso em 20/09/2012).

BELLOS, A. *Alex no país dos números*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BOYER, C. B. *História da Matemática*. 2ª ed. São Paulo: Edgard Blucher, 1996.

CAMPOS, C. R. *A Educação Estatística: uma investigação acerca dos aspectos relevantes à didática da Estatística em cursos de graduação*. Tese de doutorado. Rio Claro, SP: UNESP, 2007.

CAMPOS, C. R.; WODEWOTZKI, M. L. L.; JACOBINI, O. R. *Educação Estatística – teoria e prática em ambientes de modelagem matemática*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CORDANI, L. K. *O Ensino de Estatística na Universidade e a controvérsia sobre os fundamentos da inferência*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2001.

COSTA, S. F. *Introdução Ilustrada à Estatística*. 4ª ed. São Paulo: Harbra, 2005.

GARFIELD, J. & GAL, I. *Teaching and assessing statistical reasoning*. In: *Developing Mathematical Reasoning in Grades K-12*, National Council of Teachers of Mathematics, pp. 207-219. Reston, VA: Ed. L. Staff, 1999.

MEZRICH, B. *Bringing Down the House – How six students took Vegas for millions*. London: Arrow Books, 2004.

MLODINOW, L. *O andar do bêbado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

SOUSA, O. *Investigações Estatísticas no 2o. ciclo do ensino básico*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa, Portugal, 2002.

**O RISO E O HUMOR NO FILME “O HOMEM NU”*****Laughter and Humor in the Film “The Naked Man”*****ADILSON SILVA OLIVEIRA**

(UNIP, Brasil)

**Introdução**

“O homem nu”, conto de Fernando Sabino, foi adaptado para o cinema pelo próprio escritor em duas ocasiões. Na primeira, em 1968, o ator Paulo José interpreta o papel principal; na segunda, em 1997, é a vez de Cláudio Marzo dar vida ao escritor e folclorista Sílvio Proença. A versão mais atual, foco desse texto, tem a direção segura de Hugo Carvana, que, já na sua primeira experiência como diretor, imprime um olhar que desnuda, criticamente, a hipocrisia nas relações sociais da vida contemporânea.

No filme, Sílvio Proença, homem de meia idade, precisa cumprir compromissos profissionais em São Paulo. Sua esposa recusa-se a acompanhá-lo nesses compromissos, alegando medo de avião. No aeroporto, enquanto espera o seu voo, encontra um grupo de companheiros de “música e copo”, boêmios apreciadores de chorinho. Entre os amigos, está a bela sobrinha do bandolinista do grupo, Marialva.

Devido a uma tempestade de verão, o grupo não consegue embarcar para São Paulo. Proença decide, então, acompanhar os amigos à casa de Marialva, numa reunião regada a chorinho, poesias de Augusto Frederico Schmidt e à cerveja. Seduzido pelos encantos de Marialva, o folclorista passa a noite com a bela negra, despertando apenas no dia seguinte, completamente nu. Enquanto a companheira de noitada toma banho, Proença passa por uma situação inusitada: ao sair nu para pegar o pão na porta do apartamento, é surpreendido por uma rajada de vento que faz a porta bater, deixando-o preso, totalmente nu, do lado de fora, somente com o pão nas mãos para esconder sua nudez. Com

Marialva no banho, sem ouvir seus apelos, tem início, a partir daí, uma fuga por Ipanema, onde Proença será perseguido por jornalistas, policiais e curiosos, que ajudam a sensacionalizar o fato, espalhando a notícia de que um estuprador, louco e assassino está solto pelas ruas, espalhando terror. A única intenção do escritor e folclorista, no entanto, é a de manter a sua integridade.

## **1. O riso e o humor: uma visão social**

Antes de uma análise sobre a comicidade no filme “O homem nu”, de Hugo Carvana, é importante a apresentação de uma teoria acerca do riso e da comicidade, em uma perspectiva social. A base teórica tem como foco, sobremaneira, os posicionamentos de Propp (1992) e Bergson (2001).

Propp (1992) afirma que o riso ocorre diante dos defeitos humanos, em especial, defeitos revelados de modo brusco ou surpreendente, pois, de acordo com o autor, só é possível rir das falhas quando elas são mesquinhas. Os grandes defeitos humanos seriam objeto exclusivo da tragédia.

Bergson (2001), por sua vez, acredita que o riso decorra da percepção da vida como puro mecanismo. O processo do mecânico incrustado no vivo, que resulta na comicidade e no riso. “O que há de risível é certa rigidez mecânica quando seria de se esperar a maleabilidade atenta e a flexibilidade vívida de uma pessoa.” (2001: 8). O filósofo francês identifica diversas categorias de comicidade: a das formas, a dos movimentos, a das situações, a das palavras e a dos caracteres. Nessas diferentes categorias, tem-se a mesma configuração básica: a do ser ou evento vivo – um rosto, um gesto, uma cena, uma frase ou um caráter – que se deixa degradar em autômato. O riso, fenômeno social, tem a tarefa de restituir aquele que se separou da vida à própria vida, obrigando-o a reconciliar-se com suas leis representadas para o bem e para o mal, pelas normas da sociedade a que pertence o infrator. Para o autor, os atos sociais têm forma imutável, pois “são formas e fórmulas, molduras prontas onde a comicidade se inserirá”. (Bergson, 2001: 34).

Propp (1992) e Bergson (2001) têm, em seus estudos, um ponto de intersecção: só é possível suscitar a comicidade e o riso naquilo que está direta

ou indiretamente ligado ao homem. A natureza, as coisas e os animais só são passíveis de riso quando revelam algum defeito humano.

Assim, o riso, para os autores citados, está sempre relacionado a manifestações, comportamentos e atitudes do próprio homem, que é capaz de rir de um bicho, desde que alguma coisa no seu comportamento lhe pareça familiar. Bergson (2001) afirma não haver comicidade fora daquilo que é propriamente humano, ou seja, ri-se da própria condição humana. Há no riso, portanto, limites e referências de valor.

### **1.1 Considerações sobre humor**

Originalmente, o termo latino *humor* – líquido ou umidade – surge da antiga crença na influência dos fluidos do corpo sobre o estado de ânimo das pessoas. Posteriormente, o termo evolui quanto ao significado. Na dramaturgia inglesa do final do século XVI, por exemplo, utilizava-se a palavra *humour* para definir a personalidade extravagante, aplicando a teoria dos humores aos personagens que atuavam nas comédias. No século seguinte, impôs-se o uso, no francês, de *humeur* no sentido moderno de tendência para o gracejo. A literatura de todos os países utiliza a palavra humor, no entanto, com o sentido de evidenciar jocosamente as incoerências da sociedade e de caçoar do absurdo e do ridículo nas ações humanas.

Bergson (2001) afirma que o risível consiste numa certa rigidez mecânica que substitui a flexibilidade atenta e viva que se espera das pessoas, como se observa, por exemplo, nos movimentos duros de Carlitos, o personagem cinematográfico de Charles Chaplin. A comicidade resulta da superposição do mecânico ao vital.

Com relação à comicidade das formas, o autor diz ainda que se pode tornar cômica qualquer deformidade que se possa imitar. A fisionomia cômica inclui algo de rígido ou fixo na mobilidade normal do rosto humano, como o franzir das sobrancelhas ou o repuxar da boca. Quanto mais a expressão sugerir a ideia de ação mecânica, mais engraçada será.



Freud também se debruçou sobre as questões do humor. O autor (*apud* Almeida, 1998), na relação entre humor e inconsciente, estuda a piada, a comicidade e o humor à luz dos princípios gerais da psicanálise. Observa que a pilhéria é a mais social das funções anímicas destinadas à obtenção de prazer. Ri-se dos palhaços porque seus gestos parecem excessivos e inadequados. A comicidade decorreria, assim, de um consumo de energia superior ao que se julga necessário. O riso que resulta da consciência dessa desproporção exprime também o sentimento de nossa superioridade. O prazer cômico nasce, portanto, do confronto entre o comportamento da pessoa observada e o do observador.

Considerando esse confronto, além do prazer cômico, o humor é constituído de uma contundente crítica social. Nota-se que grande parte da dramaturgia cômica universal tem como base desejos e impulsos carentes de fundo verdadeiro, ou em desconformidade com valores considerados nobres, justos ou dignos pela nossa civilização. É comum intitular comédias com adjetivos de deformações de caráter enquanto nas tragédias encontram-se substantivos próprios. Para o personagem que protagoniza *O Avaro*, por exemplo, o fundamental é o dinheiro. Embora seja também uma "motivação geral", o homem comum não vive para acumular sôfrega e inutilmente bens materiais. Na peça *O Burguês Fidalgo*, um próspero comerciante almeja tornar-se a todo custo um nobre, movido pelo que lhe parece belo nas exterioridades aristocráticas. Nas duas peças, os impulsos, base da ação desses personagens centrais, são opostos aos dos personagens trágicos que estão sempre baseados em forças morais superiores e essenciais.

O que tornam esses e outros personagens cômicos são os desejos mesquinhos que aparecem nas comédias, revestidos de uma aparência séria e acompanhados de grandes preparativos, combinados ao fracasso final de seus protagonistas. Esse fracasso não se torna em nenhum momento um acontecimento trágico, mas em algo risível e ao mesmo tempo capaz de permitir ao espectador uma reflexão sobre seus próprios valores.

## 1.2 O riso e os aspectos linguísticos

Os elementos linguísticos são outra fonte de comicidade. A língua não é cômica por si só, mas pode tornar-se, se refletir traços determinados da vida moral e da ética de uma personagem, como a falsidade, a inconsistência no discurso ou imperfeições no seu raciocínio. Esses traços, de acordo com Travaglia (1990), podem suscitar o humor a partir de mecanismos linguísticos, como, por exemplo, a contradição, a mistura de lugares sociais ou posições do sujeito, a violação de normas sociais, a ironia, o estereótipo, a paródia e o exagero.

A contradição, segundo Travaglia (1990), é uma sentença cujo predicado contradiz o sujeito, ou aquilo que está para ser definido. Estão presentes na construção paradoxal conceitos que se excluem mutuamente apesar de sua incompatibilidade. Para o autor, a mistura de lugares sociais ou posições do sujeito refere-se ao discurso individual que caracteriza determinado estereótipo na voz do outro não recorrente daquela posição. Cria-se, assim, um contraponto entre o discurso (que caracteriza determinado sujeito) e o indivíduo (que estaria numa posição “trocada”).

A violação de normas sociais diz respeito à transgressão de condutas estabelecidas individual ou coletivamente. No nível individual, isso se dá quando, por exemplo, alguém assume algo que para a sociedade é inconcebível; na relação entre os sujeitos, percebe-se a violação quando um aponta no outro o que não seria concebido socialmente.

A ironia, ainda segundo Travaglia (1990), refere-se ao “dizer o não dito”, contar a realidade por meio do discurso “mascarado”. Na ironia, se expressa com palavras um conceito, mas subentende-se o seu contrário. A ironia revela os defeitos de alguém ou de alguma coisa de quem ou do que se está falando.

O estereótipo e a paródia dizem respeito, respectivamente, à caracterização de um determinado grupo marcado pelo discurso que lhe é comum e à ridicularização ou deturpação por meio de caricaturas ou de algo que evidencie marca existente no original. O exagero, por fim, evidencia, afirma e exalta, de maneira “ridícula”, qualquer fato ou pessoa.

## 2. O riso no filme “O homem nu”

O filme “O homem nu” narra a história de Sílvio Proença, um grande estudioso do folclore brasileiro, que, depois de uma noite de amor com uma mulher que acabara de conhecer, envolve-se numa situação inusitada: fica nu do lado de fora do apartamento de Marialva.

A partir desse acontecimento, ele é perseguido por policiais, jornalistas e pessoas que querem linchar o homem que rompe com as regras sociais. A nudez de Proença é uma afronta à moral e aos bons costumes da sociedade e, em função dessa transgressão, ele deve ser punido severamente. Além da nudez, o folclorista tem contra ele declarações sensacionalistas dadas pelos transeuntes e pela imprensa, atribuindo-lhe adjetivos como estuprador, assassino, tarado, ladrão, entre outros.

Diante da porta trancada, completamente nu, Sílvio Proença cobre sua nudez com o pão que acabara de pegar. No entanto, antes de conseguir um abrigo ou uma roupa, é visto por pessoas desconhecidas que começam a insultá-lo. Os moradores do prédio, diante da cena, utilizam expressões que mostram a nudez como algo obsceno, que viola as normas sociais. As proposições misturam discursos de caráter profano e sagrado, evidenciando ora a excitação das pessoas frente à nudez masculina; ora a consciência delas de que essa nudez contraria valores religiosos.

- Santíssima virgem, um homem pelado! Socorro!
- O que é isso, companheiro. Que está fazendo nu desse jeito?
- Meu Deus, um homem nu no elevador. Pelado. Completamente pelado!

Amedrontado com a reação daquelas pessoas, Proença refugia-se num caminhão de mudanças de uma mulher, escondendo-se dentro de um guarda-roupa. Essa atitude propicia situações constrangedoras, pois ele vai parar no quarto de um casal em reconciliação conjugal. A nudez do casal é

contextualizada, mas a do escritor, não. O marido assusta ao encontrar Proença dentro do guarda-roupa:

| - Você trouxe um amante dentro do armário, porra?

A mulher, sem entender a situação, esquiva-se. Ela não conhece o homem nu, que tenta explicar a situação:

| - Tudo isso é um equívoco. Não é nada disso que você está pensando.

Tanto a fala do marido quanto a do homem nu são discursos estereotipizados de situações análogas à apresentada no filme, legitimadas no imaginário coletivo. No filme, a fala de Proença, embora verdadeira, dificilmente será aceita como tal pelo seu interlocutor. A expressão “não é nada disso que você está pensando” não representa apenas a fala do folclorista, mas de toda uma coletividade.

Proença, mais uma vez, foge da situação. Desta vez, ele busca abrigo nas ruas de Ipanema. A sua nudez, além de ser um desconforto para si mesmo, é concebida como um ato agressivo pelas pessoas que o veem. Tenta furtar um pedaço de tecido de uma moça, provocando-lhe uma reação intempestiva. A moça grita por socorro, chamando a atenção da polícia. Proença, para fugir da perseguição, rouba uma bicicleta, esconde-se no mar e, depois, numa sauna. Ali, entre outros homens nus, sente-se confortável.

A perseguição continua por todo um dia, chamando a atenção de uma multidão que, a essa altura dos acontecimentos, quer a cabeça do perigoso bandido que circula pelado pela cidade. A imprensa contribui para sensacionalizar o fato, entrevistando pessoas que apresentam discursos fragmentados acerca do homem nu. Esses discursos, quase sempre, começam com expressões imprecisas como, por exemplo, “ouvi falar” ou “uma amiga foi atacada pelo maníaco”. Na TV, uma jornalista entrevista um psicanalista e um escritor.

| - O homem nu é um arquétipo muito importante. Representa a revolta do ser humano contra a civilização. A roupa é a

- representação do cabresto que os poderosos querem nos impor.
- A gente nasce nu. Estando vestidos, já entrou no lucro. Por debaixo das roupas, estamos todos nus, homens e mulheres, inclusive eu e você.

Em nenhuma das entrevistas, a jornalista tem respostas às suas perguntas. O psicanalista e o escritor constroem discursos de cunho existencialista, o que representa uma crítica à situação apresentada no filme.

Por fim, o escritor consegue escapar da perseguição, recupera suas roupas e encontra o amor nos braços de Marialva. Proença embarca com sua companheira para São Paulo com o intuito de cumprir os seus compromissos profissionais, completamente nu de valores e de relações que o acompanharam antes de sua nudez física.

### **Considerações finais**

A capacidade humana de rir é a mesma capacidade de iluminar o caos, desmascarar a ordem apenas aparente; sacudir o que quer permanecer inalterável. O riso é, ao mesmo tempo, responsável pelo caráter racional que finca os pés do homem no chão e que o lança em voos, realçando o seu caráter emocional.

No filme “O homem nu”, a nudez em si não é risível. O riso é provocado pela reação das pessoas diante da nudez, bem como pelo automatismo de Proença em tentar esconder as suas partes mais íntimas, durante a perseguição pública. A nudez física do folclorista, ironicamente, desnuda a hipocrisia da sociedade, revelando os não-ditos daquelas pessoas que Proença acabara de conhecer e, principalmente, das pessoas que ele acreditara conhecer.

A análise empreendida focou determinados pontos do filme, sem evidenciar as surpresas do final da narrativa. A intenção é a de suscitar o interesse do leitor em assistir ao filme “O homem nu”, de Hugo Carvana.

## Bibliografia

ALMEIDA, Jane de. *Achados Chistosos: da psicanálise na escrita de José Simão*. São Paulo: Escuta/EDFUC, 1998.

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PROPP, Vladimir. *Comicidade e riso*. São Paulo: Ática, 1992.

TRAVAGLIA, Luiz Carlos. O que é engraçado? Categorias do risível e o humor brasileiro na televisão. In: ATAÏDE, Vicente (Sup). *Revista do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas*. Alagoas: Universidade Federal de Alagoas, n. 5/6, Jan/Dez 1989/1990.

**“LA TRADUCCIÓN LITERARIA SIEMPRE ES UNA APROXIMACIÓN”*****Entrevista a Albert Lázaro-Tinaut,****por Lucas E. Misseri*


---

Editor español y traductor de diversas lenguas romances como el italiano, el francés y el catalán y de lenguas bálticas como el estonio, el lituano y el letón. Ha realizado trabajos de cotraducción de las lenguas romances a las bálticas y viceversa contribuyendo a la difusión de la cultura española entre los países del Báltico y de los grandes poetas de esos pequeños países en el ámbito de habla hispana.

---



**1. Muchos de sus proyectos están ligados a la vinculación entre las múltiples Europas, principalmente entre la Occidental y la del Este.**

Desde muy joven me interesé por las realidades de la “otra Europa”, tan poco conocida entre nosotros, sobre todo por razones ideológicas: el régimen franquista (de corte fascista) que imperaba en España era enemigo acérrimo del otro totalitarismo, el comunista, de modo que toda información, incluso cultural, era censurada o deformada. Tuve la suerte de ir a estudiar a Italia y de visitar París casi todos los años, lo cual me abrió unos horizontes nuevos. Era cierto que en la Unión Soviética y en sus países satélites del este de Europa también había represión, injusticia, falta de libertades básicas, pero al menos (aunque dirigida ideológicamente) la educación era de alto nivel, mientras que en España la escuela ni siquiera era obligatoria y un elevado porcentaje de la población era analfabeta.

Por otra parte, sobre todo en París, encontré a muchísimos intelectuales de aquellos países que se habían exiliado, pero mantenían vivas sus culturas y sus lenguas. Además, se vendían traducciones de muchas obras, que suponían para mí otra puerta abierta. En 1972 conseguí viajar a Praga, donde me di cuenta por primera vez de la triste realidad del “socialismo real”: Checoslovaquia, como otros países, era un auténtico campo de prisioneros para todos sus habitantes que no estuvieran próximos al poder, y los estudiantes intentaban por todos los medios obtener dólares mediante el mercado negro con

la esperanza de huir al soñado Occidente (sin ser conscientes de que era otra prisión, pero no política, sino económica). Poco después visité Hungría, quizá el país menos “sovietizado” de entre los satélites de la URSS, y también Bulgaria. Fueron tres experiencias distintas, en la década de 1970, que me hicieron conocer tres realidades diferentes de la Europa del Este.

Ya durante mis estudios en Italia me interesé, sobre todo, por la cultura húngara, y tuve acceso a mucha bibliografía. De mi primer viaje a Hungría regresé cargado de libros, pues allí se publicaban incluso en versiones al español, especialmente por autores cubanos. Fue sobre todo aquel descubrimiento de la literatura lo que me impulsó a seguirla muy de cerca, sobre todo porque algunos amigos me enviaban a menudo nuevos libros y otros los adquiría en París.

## **2. Gracias a su labor se dieron a conocer muchos autores de esas latitudes entre el mundo de habla hispana ¿cómo es la experiencia de traducción de lenguas bálticas a lenguas romances?**

Mis primeros intentos de traducir literatura húngara fracasaron, ya que se habían establecido ciertos “canales cerrados” a los que no pude tener acceso. Mientras tanto, sin embargo, la casualidad quiso que alguien me pusiera en contacto con un estudiante estonio que estudiaba español y que, con el tiempo, se convertiría en el mayor hispanista y uno de los grandes intelectuales de su país: Jüri Talvet. Hace más de cuarenta años que nos conocemos, y hemos colaborado muy estrechamente con excelentes resultados que nos han enriquecido a ambos. Él ha traducido al estonio obras básicas de la literatura clásica española, sobre todo del Siglo de Oro, y a varios autores latinoamericanos. Poco a poco, con su ayuda, empecé a traducir literatura estonia, especialmente poesía, y así vieron la luz, primero en Estonia y luego en España, algunas obras en español. Hemos publicado en España tres antologías de la poesía de Jüri Talvet, dos en español y una en catalán, y recientemente he colaborado como cotraductor en una antología suya en italiano.

También he cotraducido (aunque poco, todavía) algo de prosa y un poco más de poesía del lituano y el letón en colaboración con uno de los baltistas europeos más ilustres, el italiano Pietro U. Dini, con quien comparto amistad desde hace años. Sin embargo, el mayor número de mis traducciones ha sido del italiano (especialmente de obras de literatura para niños y jóvenes, pero también para lectores adultos). Del francés he traducido algo de poesía y muy poca prosa, aunque tengo proyectos más ambiciosos.

## **3. Desde el adagio “*traduttore, traditore*” la noble tarea del traductor ha sido juzgada y hasta considerada imposible. ¿Cuál es**



## **su postura traductológica? ¿Qué desafíos especiales encuentra el traductor?**

La traducción literaria siempre es una aproximación, sobre todo cuando se trata de poesía (lo que más me apasiona es traducir poesía). Se ha escrito mucha teoría sobre el tema, a veces contradictoria, pero desde mi punto de vista la mejor teoría es la propia experiencia y la buena recepción del trabajo que uno ha hecho. Existen dos grandes corrientes genéricas en el campo de la traducción: la de los traductores que se aproximan más al autor (es decir, son más “literales”, por decirlo de algún modo), y los que se aproximan más al lector, alejándose de la literalidad y haciendo uso de lícitas “licencias”, poéticas o no. Yo pertenezco a esta última corriente, quizá influido por los consejos utópicos de Borges pero, sobre todo, por la maestría de Octavio Paz (pese a que él se tomaba muchas más licencias, e infinitamente más atrevidas, que yo). En poesía, un poema traducido es un poema nuevo, obra de su traductor, porque es imposible transmitir en otra lengua lo que el poeta escribió en el original. Para conseguir la traducción digna de un poema hay que intentar captar el espíritu del poeta y plasmarlo, a veces, con otras palabras, con expresiones que, en la lengua de llegada, tengan el sentido más aproximado al de la lengua de partida. Por supuesto, a eso se le puede llamar “traición”, aunque no creo que sea la palabra más adecuada. Si después de haber traducido un poema el autor (en el caso de que conozca la lengua de llegada) dice que la versión le produce las mismas sensaciones y emociones que su poema original, la satisfacción del traductor es inmensa, porque ha sido capaz de aproximarse lo mejor posible a ese original.

Los desafíos a los que se enfrenta el traductor son grandes, sin duda, porque sabe que en algunos momentos cometerá errores, pese a todo, y no expresará con la exactitud deseada el mensaje del autor. Hay que admitirlos. Traducir poesía no es tarea sencilla, requiere tiempo, paciencia, un estado de ánimo propicio y, sobre todo, no dar por buena la primera versión. Hay que dejar “reposar” las traducciones y retomarlas al cabo de cierto tiempo, que es cuando se retocan y se pulen. Por supuesto, poder consultar dudas al poeta traducido, si es un contemporáneo, salva de situaciones complicadas y evita muchos errores de interpretación. Aun así, los errores se dan, y a veces se detectan demasiado tarde, cuando los poemas ya han sido publicados. Efectivamente, la traducción perfecta es imposible, y el traductor perfecto, como cualquier ser humano, no existe.

### **4. ¿Considera que hay intraducibles?**

Sí, hay autores y, sobre todo poetas, intraducibles. Los poetas que juegan con los sonidos de las palabras, incluso con el sentido de las palabras mismas, sólo se pueden leer en su versión original. La primera novela que traduje del estonio, *Estado fronterizo*, de Emil Tode, aborda la homosexualidad; pero puesto que la

lengua estonia carece de género, durante toda la obra se mantiene la ambigüedad. Era imposible hacerlo en español (en la traducción francesa se intentó y fue un fracaso, porque el lenguaje se forzó en exceso y la lectura resultaba difícil). No hubo otro remedio que plantearle la cuestión al autor, el cual aceptó que esa ambigüedad del original desapareciera en español. ¿Se puede considerar eso traición? Creo que no: la única opción posible, en todo caso, era no traducir el libro.

### **5. Sus proyectos y traducciones suelen incluir polifonías y variadas colaboraciones. ¿Cómo es el proceso de traducción en colaboración?**

Es un proceso interesantísimo y que recomiendo. Todas mis traducciones del estonio, el letón y el lituano las he hecho en colaboración, porque las características de las lenguas de partida son tan complejas que sin la ayuda de un nativo o un muy buen conocedor de éstas la tarea resultaría excesivamente arriesgada. El en caso del estonio hablamos de una lengua finoúgrica, cuya estructura difiere sustancialmente de nuestras lenguas indoeuropeas (la mayoría de las que se hablan en Europa). Además, trabajar a cuatro manos supone encontrar soluciones que a una sola persona no se le ocurrirían, y creo que enriquece el resultado final, sobre todo porque la revisión de ese resultado se hace por partida doble. Por supuesto, traducir en colaboración requiere muy buena voluntad por parte de las dos partes y buen entendimiento entre ambas, y da lugar, al mismo tiempo, a interesantes debates sobre soluciones posibles a pasajes o versos especialmente complejos.

También es interesante la complicidad con el autor. Traducir prescindiendo de la literalidad invita inevitablemente a la recreación de pequeñas partes de la obra traducida para que ésta resulte más próxima al lector, y esas licencias hay que pactarlas con el autor. En este sentido me siento muy cómodo, porque siempre me ha molestado leer traducciones de lenguas que conozco en las que puedo adivinar fácilmente, por su literalidad, el texto original.

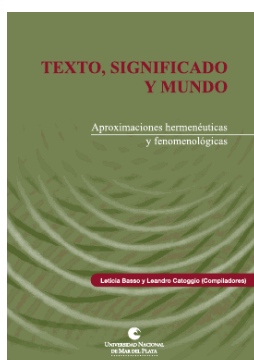
### **6. Quien analiza su trabajo nota que se ha adaptado de modo casi natural a la revolución de las tecnologías virtuales. ¿Considera que la virtualidad desplazará a la materialidad del libro o la convivencia se mantendrá en el futuro remoto? ¿Afecta en algún sentido espacial la virtualidad de los medios a los textos tanto desde el contexto de la difusión como el de la composición?**

Desde el principio he aceptado las ventajas de las nuevas tecnologías, y jamás he pensado que los soportes virtuales hagan desaparecer los materiales. Como

bibliófilo que soy (he sido editor de libros durante más de treinta y cinco años) me siento muy apegado al libro en papel, al tacto de éste, al olor de las tintas... No uso lectores virtuales, siempre leo en papel, pero creo que los *e-books* son un avance positivo y pueden convivir perfectamente con las versiones materiales. Creo incluso que las versiones digitales sustituirán con el tiempo a los diccionarios, las voluminosas enciclopedias y muchos libros de consulta y ahorrarán espacio en las bibliotecas. Las grabaciones musicales no sustituyeron a los conciertos en directo, ni la televisión mató al cine: ¿por qué los libros virtuales deben poner el peligro a los libros impresos y encuadernados? Más aún a favor de los libros virtuales: éstos permiten editar, sin apenas coste, obras de escasa difusión que un editor jamás se arriesgaría a incluir en su catálogo; lo mismo vale para las revistas. El progreso, bien aplicado, siempre aporta beneficios.

**7. Su proyecto *Carmina in minima re* es todo un éxito, se afirma que es un proyecto de resistencia cultural a través de la poesía. ¿Puede explayarse sobre las características de las *Carmina* y explicar en qué sentido la poesía puede resistirse a los embates de un mundo que se dice en crisis constante y hasta cierto punto, privado de su dimensión poética?**

Este proyecto nació en febrero de 2011. La mal denominada “crisis” (es más bien un complejo y perverso mecanismo económico de dimensiones globales que provoca el empobrecimiento de las personas y, como consecuencia de ello, de la cultura por falta de recursos y la limitación que ésta supone en su difusión) me hizo reflexionar y reaccionar. Así fue como intuí ese proyecto que, efectivamente, está siendo éxito. Creo, además, que en momentos difíciles la poesía adquiere mucha más fuerza que cualquier otro género literario (quizá habría que equipararla a cierto tipo de teatro y de cine), y como persona amante de las lenguas se me ocurrió que ese proyecto consistiera en unas *plaquettes* bilingües para demostrar que la poesía no debe tener fronteras políticas ni lingüísticas, sino que ha de circular y difundirse con absoluta libertad. En el proyecto estaba prevista la difusión universal de las *plaquettes* publicadas, de 16 páginas y ediciones limitadas, mediante un blog que ya se ha hecho realidad (<http://txtcarmina.blogspot.com.es>), en el que se reprodujeran todas las *plaquettes* editadas, precedidas de una breve biografía de cada poeta. Asumo los costes económicos del proyecto, es mi contribución a la tan urgente y necesaria resistencia cultural. La respuesta ha sido masiva, pese a que he divulgado poco la idea: han funcionado muy bien el boca-oído y las redes sociales (una vez más, la utilidad del progreso cuando se utiliza para bien).



LETICIA BASSO Y LEANDRO CATOGGIO (COMPS.). *Texto, significado y mundo*. "Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas". Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012. ISBN 978-987-544-439-3

**NICOLÁS STRACCIA**

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

"¡Bienvenido a las profundidades del texto!" es lo que parece leerse al ingresar a la espesura de este libro, fruto de la labor filosófica de una nutrida variedad de investigadores.

El amplio espectro de los autores, varios de ellos docentes, se enmarca en el ámbito material de dos países (España y Argentina), tres instituciones (el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –CONICET–, la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas –AAdIE– y el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli) y nueve universidades (Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional de San Martín, Universidad Nacional de Lanús, Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Universidad Católica de Santa Fe, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Universidad de Sevilla).

En el marco de la Universidad Nacional Mar del Plata, específicamente, en el Departamento de Filosofía y en el grupo de investigación RATIO. En el marco del CONICET, abarcando los extremos de la formación en investigación (desde becarios de tipo I –el nivel inicial– hasta un investigador superior –el nivel más alto–).

Todos estos valiosos ámbitos de trabajo, intercambio, cooperación y crecimiento en el desarrollo de la praxis filosófica contemporánea, de cuya producción los compiladores, la Prof. Leticia Basso Monteverde y el Dr. Leandro Catoggio, han sabido recoger los escritos de este volumen.

El lector debe tener en cuenta que este es un libro con una temática determinada, a la vez que una compilación de artículos independientes entre sí que, no obstante ello, están atravesados por una red de conceptos relacionados, presentando tanto zonas de contacto como de solapamiento, tejiendo ámbitos de problematización de interés común para la dos corrientes que atraviesan el libro: la hermenéutica y la fenomenología.

Tanto la hermenéutica como la fenomenología comparten una misma consigna: el *retorno a las cosas mismas*, cuya búsqueda tomará como punto de partida el intentar responder a una pregunta que es pivote entre sendos ámbitos de discusión, como es formulada en el prólogo, "*¿cuál es el topos originario en el que se confiere significado a la propia vida gracias al discurrir acerca de la comparecencia del ser?*". La riqueza del corpus formado por los diferentes artículos, como puntualizan Basso y Catoggio, da cuenta de la infinitud de maneras de representar y debatir esta cuestión ordinaria, mostrando la riqueza incalculable de este interrogante para la investigación filosófica.

La dinámica interna del libro nuclea los artículos en torno de tres ejes conceptuales, problemáticos y temáticos específicos: *texto, significado y mundo*. En cada parte se encuentran cuatro artículos que tematizan la noción correspondiente. Tal como los compiladores plantean, dichos ejes sirven más a los fines prácticos de una estructura que para dar cuenta de una independencia entre dichos conceptos, que, por el contrario, son considerados como de una estrecha interrelación.

En la primera parte, dedicada al concepto de *texto*, Leandro Catoggio – doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Lanús, docente de las cátedras de Filosofía Moderna y de Gnoseología en la Universidad Nacional de Mar del Plata, becario postdoctoral de CONICET, miembro de la AAdIE–, plantea en "*La estructura textual del mundo, Una interpretación semiótica de la hermenéutica filosófica*", cómo la noción de mundo en la hermenéutica filosófica puede comprenderse a partir del concepto de texto y desde una perspectiva semiótica, analizando las condiciones de la textualidad según la semiótica social contemporánea y observando cómo estas condiciones pueden ser transpuestas al ámbito de la hermenéutica filosófica.

Seguidamente, Lucas Emmanuel Misseri –profesor y licenciado por la Universidad Nacional de Mar del Plata, becario doctoral del CONICET, miembro de la AAdIE, miembro de las cátedras de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Mar del Plata y de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales–, en su *"Del mundo del texto de Ricœur a la utopía como texto del mundo"*, plantea a la noción de texto como fundamental a toda teoría hermenéutica, resaltando el rol de la utopía como texto y en su relación con la ideología, y del *mundo del texto* en la obra de Paul Ricœur, exponiendo con destreza las relaciones de la obra de este autor con el utopismo en sus perspectivas sincrónica y diacrónica.

Luego, Margarita Planelles Almeida –licenciada en filosofía por la Universidad de Sevilla (España)–, expone en *"Texto y alteridad. Sobre la contradicción o complementariedad de los modelos dialógico y textual en la hermenéutica gadameriana"* las relaciones que se dan entre los modelos explicativos intrínsecos al pensamiento de Hans-Georg Gadamer, el *modelo del texto* y el *modelo del otro* o *del diálogo*, empleados para elucidar el carácter ontológico de la comprensión, mostrando la complementariedad y omniabarcatividad de los mismos en un esquema de circularidad: *"se comprende al otro como se comprende un texto y comprendemos al texto como un tú con el cual dialogamos intentando llegar a un lenguaje común"*.

Finalmente, Gustavo Salerno –doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Lanús, investigador asistente de CONICET, docente en la Universidad Nacional de Mar del Plata, miembro del grupo de investigación RATIO–, analiza en *"Ideología, mundo del texto y alienación"* el rol de la imaginación en la acción y el discurso en el marco de la hermenéutica del texto de Paul Ricœur, con especial atención al rol de la mediación simbólica –fundamental a la estructura de la realidad y acción humanas– en las interrelaciones semióticas y materiales que se desarrollan en torno de la problemática de la alienación desde la noción de ideología.

En la segunda parte, dedicada al concepto de *significado*, Catalina Barrio–profesora en filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, becaria tipo I del CONICET, miembro de la AAdIE, miembro del grupo de investigación RATIO–, contrasta en *"Hannah Arendt. Verdad, significado y mundo en el ámbito del juzgar narrativo"*, desde los textos tempranos de

Hannah Arendt, la relación entre agente y discurso, planteando a la categoría de verdad como criterio fundamental para la justificación de un hecho, lo que revitaliza el rol del contexto en la significación, así como que define la identidad interdependiente del narrador-agente que ilumina el significado de los hecho, identidad que se actualiza constantemente en función al *quién* y *qué* se narra.

Seguidamente, Adrián Bertorello—doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigador de carrera de CONICET, profesor titular de Metafísica de la carrera de doctorado en filosofía en la Universidad Nacional de Lanús—, indaga en *“El universo del sentido en la teoría semiótica de A. Greimas”* los presupuestos filosóficos y gnoseológicos que llevan a la semiótica estructural a argumentar su teoría de la significación desde la analogía de un atomismo arquitectónico (que se presta para el inteligente uso que hace de tablas ilustrativas), planteando tener la capacidad de reconstruir las condiciones de significación de toda experiencia posible. Para ello analiza también la relación que tienen en la teoría semiótica greimasiana los elementos lingüísticos y no lingüísticos en torno de su noción de *universo semántico*.

Luego, Juan Brando—profesor en filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, becario del CONICET, miembro de la AAdIE, miembro del grupo de investigación RATIO—, expone en *“Una discusión en torno a Heidegger. Verdad, apertura de mundo y constitución de sentido”* el contraste entre la teoría correspondentista de la verdad —en sus vertientes desde el aristotelismo hasta la crítica kantiana— y la teoría heideggeriana de la verdad como “apertura de mundo”, contrastando la postura de las investigaciones de Heidegger desde el lenguaje común en el paradigma de la verdad-apertura con el paradigma de la verdad-corrección.

Finalmente, Oscar Esquizabel —investigador independiente del CONICET, profesor titular ordinario de Metafísica en la Universidad Nacional de La Plata—, en *“Lenguaje como medio universal y lenguaje como cálculo. Hintikka y la hermenéutica”* explica, desde la obra de Hintikka, las consecuencias que tienen la *concepción universalista del lenguaje* y la *imposibilidad para la semántica de dar un concepto general de enunciado verdadero* en el ámbito general de la práctica filosófica, tal como en la ontología que suponen las diversas teorías que adscriben a dicha concepción del lenguaje,



haciendo particular énfasis en las aporías que de esto resultan en la filosofía heideggeriana, a la vez que las propuestas de Hintikka para “desactivarlas”.

En la tercera parte, dedicada al concepto de *mundo*, Leticia Basso Monteverde –profesora en filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, becaria tipo II del CONICET, miembro de la AAdIE, miembro del grupo de investigación RATIO–, desarrolla en *“Heidegger y el problema del a priori en la configuración del Umwelterlebnis”* la relación que se establece en las *Frühe freiberger Vorlesungen* de Martin Heidegger entre el concepto de Dasein (que presupone una espacialidad) y la configuración de la experiencia/vivencia del mundo circundante (Umwelterlebnis) a través de la exploración de una dualidad en la naturaleza a priori de la vivencia misma –un “sentido de contenido” y un “sentido formal”– que Heidegger pretendía conocer partiendo de la experiencia primigenia de “lo que se da” en lo asible desde el ser-en-el-mundo.

Seguidamente, Andrés Crelier –doctor en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, investigador del CONICET, profesor de las cátedras de Filosofía Contemporánea y Filosofía del Lenguaje en la Universidad Nacional de Mar del Plata–, defiende en *“Mundo y significatividad. Los dos modelos del lenguaje en Heidegger y Gadamer”* la propuesta de que ambos autores –el llamado “primer Heidegger” y Gadamer– proponen, si bien el segundo se basa en el corpus teórico del primero, paradigmáticamente dos modelos del lenguaje de naturaleza distinta: Heidegger uno originario, que explora la relación del lenguaje con el mundo y Gadamer uno derivado, que se apoya en fenómenos lingüísticos usuales, tal que ambas concepciones coexistentes se plantean como caminos abiertos por la hermenéutica del siglo veinte en su reflexión sobre el lenguaje, permitiendo ambos modelos explicar aspectos distintos de lo lingüístico y su relación con nuestro conocimiento del mundo, tal que, como concluye Crelier, queda abierta la posibilidad a pensar *“en la “singularidad” humana como una cuestión de grado respecto de los animales”*

Luego, Francisco Diez Fischer –doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, becario postdoctoral del CONICET, docente de la Universidad Católica Argentina–, establece en *“La constitución del tiempo y del mundo. ¿Cuál es el legado de Husserl a Gadamer?”* una relación contrastiva entre los postulados husserlianos de la formación del mundo –desde un protomundo



hasta la completa intersubjetividad del mundo propiamente dicho— y la inserción de los mismos en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer a través del interés especial que este presenta por la teoría fenomenológica de la conciencia del tiempo y la concepción del mundo.

Finalmente, Roberto Walton —doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigador superior del CONICET, profesor titular consulto en la Universidad de Buenos Aires y profesor en el doctorado en filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe—, expone en *"Significado y concepción del mundo según . Dilthey"* como, a través del esquema planteado por la obra de Dilthey, puede ser comprendida la organicidad que surge de la coordinación de las tensiones recíprocas entre las partes y el todo, y cómo esta se desarrolla en el ámbito del "enigma de la vida" y las concepciones/interpretaciones del mundo que intentan expresar su significado en la forma de manifestaciones religiosas, artísticas y filosóficas, esbozando una articulación de niveles de significado en relación con la propuesta triple articulación de la vida en captación de la realidad, asignación de valor y fijación de metas.

El cuidado puesto en la selección y exposición de las fuentes permite al lector la ampliación del corpus de consulta respecto de las diferentes problemáticas abordadas en cada artículo. Del mismo modo, la atención prestada a la terminología alemana, que suele requerir especial dedicación por parte de los lectores hispanohablantes, permite una mejor comprensión de los temas tratados.

Es un texto que invita a la audacia, a que como lectores nos comprometamos con el sentido, con la significación, y podamos atravesar la espesura de la vida, que cada artículo encara desde una perspectiva particular. Un texto que cada lector hará suyo.

## NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS

---

1. Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.).
2. Los artículos no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
3. Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves.
4. Los idiomas aceptados para los artículos serán: a) castellano (el idioma en el que se publicará definitivamente el artículo), b) portugués, c) inglés, d) italiano y e) francés.
5. Los artículos y las reseñas serán remitidos para su referato en dos archivos de Microsoft Word o programa compatible a [articulos@prometeica.com.ar](mailto:articulos@prometeica.com.ar). En el primero, se enviará el artículo y la reseña sin datos de autor. En el segundo, se añadirán los datos del autor: breve curriculum vitae, filiación académica y datos de contacto.
6. Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista.
7. En cuanto al sistema de referencias se prefiere el sistema americano, esto es, las notas bibliográficas serán entre paréntesis consignando autor, año de edición:páginas (Bajtín, 2002:59) y al final del documento presentando la referencia completa:  
  
BAJTÍN, Mijaíl. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traductor: T. Bubnova. 393 pp.
8. Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
9. En caso de que el artículo incluya imágenes, las mismas deberán ser enviadas en archivo aparte en el cual se consigne que se poseen los derechos sobre las mismas o que son free royalty.
10. En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas y avalados en el sistema "double-blind-review". En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.

11. Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completará junto a otras observaciones el evaluador: a) recomendado para su publicación sin alteraciones, b) recomendado para su publicación con modificaciones, c) no recomendado para su publicación.
12. En el caso 11 (b), la publicación del mismo quedará sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
13. Una vez aprobados todos los trabajos serán publicados en castellano, aquellos que no estén escritos en esta lengua serán debidamente traducidos lo que eventualmente puede demorar su publicación.
14. El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.

PROMETEICA

---

[www.prometeica.com.ar](http://www.prometeica.com.ar)