

Decir/Hacer. Diálogo Magistral en torno a Wittgenstein

Leonor Silvestri, Sabine Knabenschu y Silvia Rivera
leocatlove@gmail.com, sabinekdp@gmail.com, silviarivera@ra.inter.net

El *II Congreso Internacional Wittgenstein en Español*, organizado por el Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa, Pvcia. Buenos Aires, y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, fue el marco, donde surgió la posibilidad de entablar un verdadero diálogo filosófico, entre Sabine Knabenschuh de Porta (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela) y Silvia Rivera (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús) sobre el pensamiento de Ludwig Wittgenstein (1889 –1951). Esta charla no consistió en el método mayéutico donde una de las partes trataba de hacerle parir “la verdad” a la otra, sino un auténtico intercambio que coloca el pensamiento del filósofo austríaco en su dimensión político-crítica dentro del campo de la filosofía en lengua española.

Wittgenstein, famoso por aforismos tales como “Lo que es pensable es también posible. Solo podemos salir al paso de la injusticia de nuestras aseveraciones exponiendo el modelo como lo que es.” o “Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos y eso es cierto para la construcción de nuevos ídolos a partir de la ausencia de ídolos”, cuenta con toda una tradición sajona de exégetas que negaron el carácter político de sus investigaciones. Estas pensadoras sostienen un enfoque distinto: concebir el lenguaje como el espacio de lo posible frente a la cuestión de los límites, que permite qué decir y qué pensar, y/o imaginar dependientemente de las reglas de los espacios, gramáticas o juegos. En esta lectura, las ideas de Wittgenstein se relacionan con la red de significados que entrelaza las gramáticas para abrir caminos de acción, es decir, “una expansión de lo político en sentido amplio porque lo político es inescindible del lenguaje”, según Rivera.

Esta corriente wittgensteiniana hispano-hablantes se afirma a partir de la construcción de un nuevo horizonte que refuerce el entusiasmo por el pensamiento filosófico como crítica transformadora para comprender la realidad, incluyendo la dimensión ética y política. A continuación, le damos lugar a la charla entre estas dos titanes del pensamiento de Wittgenstein, a partir de lo que intentó ser una breve entrevista y concluyó como un riquísimo discurrir de lo más precioso del pensamiento filosófico contemporáneo en acto.

Leonor Silvestri: ¿Qué son los juegos de lenguaje?

Sabine Knabenschuh: Mucha gente escribe alegremente sobre juegos de lenguaje sin preguntarse eso mismo: qué *es* un juego de lenguaje. En general, lo toman a modo de *mero* juego. Pero Wittgenstein *distingue* entre juego y lenguaje: el lenguaje “va en serio”; el juego no. El mero juego no ayuda a llevar adelante nuestra vida, cosa que precisamente caracteriza el lenguaje.

Silvia Rivera: Tenemos una tendencia a identificar el juego con lo lúdico, por eso la expresión de Wittgenstein no es afortunada. Cuando recontextualizamos esta expresión, vemos

que Wittgenstein se refiere a una actividad social reglamentada. El lenguaje, como el juego, también es una actividad social reglamentada: es decir, no es algo teórico que se basa en la comprensión de signos neutros que después utilizamos.

L.S.: ¿Cómo funcionan las reglas?

S.K.: Las reglas dan pautas en lo que respecta a lo esencial, pero no lo limitan todo. En *este* sentido, el lenguaje *sí* es comparable con el juego. Por ejemplo, en el fútbol hay ciertas reglas de cuántos jugadores pueden participar o hacia dónde puede patearse el balón, pero no hay reglas las cuales prescriban con qué fuerza patearlo o a qué altura. Nunca hay un juego que sea delimitado *totalmente* por reglas. En Wittgenstein, esa idea de juego viene de su concepto de gramática, diferente del que maneja la lingüística. La idea wittgensteineana de gramática surge en 1929, y se configura a partir del constructo de espacio lógico. Originalmente, el espacio lógico es la forma del mundo a la cual corresponde la forma del lenguaje; pero en 1929/30 Wittgenstein comienza a hablar de *los* espacios lógicos. Es decir, diferencia entre espacios en los cuales nos movemos en el encuentro con el mundo, entre distintos espacios de la vida: los empíricos (como el espacio cromático o el auditivo) y los abstractos (como los matemáticos). De esos espacios lógicos son expresión las diferentes gramáticas, pues “la” gramática de un lenguaje es en realidad un sistema dinámico de gramáticas interrelacionadas.

L.S.: O sea, siempre se deja un vestigio, una grieta fuera del “control”.

S.R.: Wittgenstein pone énfasis en que el lenguaje es el espacio de lo posible. Es decir que es posible lo que está permitido por las reglas de los espacios lógicos (en su época más temprana) o las gramáticas (en su período intermedio) o de los juegos (en las obras de la última época). Esto sin duda nos ubica frente a la cuestión de los límites, esto que aquello que podemos decir y/o pensar, e imaginar, que nuestro modo de ver y describir el mundo va a depender de las reglas de los espacios, gramáticas o juegos. Hay ciertas acciones que están habilitadas y otras que no tienen que ver con la red de significados que se entrelazan en estas gramáticas o estos juegos; por eso no es sólo una cuestión de imaginación sino de abrir caminos de acción.

S.K.: Desde luego, imaginación no quiere decir fantasía, sino ver o captar las posibilidades del caso. Consideremos, por ejemplo, el mecanismo de aplicar un patrón-medida: si tú dices ‘este libro es azul’, entonces no puedes decir (del mismo libro) ‘esto es rojo’, porque en el momento de aplicar el patrón-medida de los colores aplicas todo un sistema, como una regla graduada. Cuando vas con aquella determinación al objeto, llevas también todas las demás que tienen que ver, todas las otras posibilidades de colores que hay: al decir ‘esto es azul’ estás también diciendo que esto no es rojo, ni amarillo, ni verde, etcétera. Pero todas ellas siguen siendo posibilidades, posibilidades de ese patrón-medida.

S.R.: Wittgenstein en sus últimos escritos enfatiza cada vez con mayor intensidad que hablar un lenguaje es una actividad reglamentada que ancla en una forma institucional característica, es decir en una trama de costumbres y hábitos que constituyen las forma de vida. Pero esas instituciones también puede ser más o menos abiertas, más o menos laxas. Nunca está todo por completo reglado.

S.K.: Dicho de otra manera, esas formas institucionales nunca son estáticas sino siempre dinámicas.

L.S.: ¿Pero cualquier juego es igual?

S.R.: Hay juegos que son más rígidos que otros; no es lo mismo dos chicos jugando con una pelota e innovado sobre la marcha que el ajedrez. Lo mismo pasa con la posibilidad de crear otras alternativas o flexibilizar las reglas. Cuanto más fuerte es la institución que sostiene las reglas, más difícil resulta la transformación.

S.K.: Estás hablando de grados de rigidez. El caso extremo de la rigidez es la matemática, porque la matemática es, ella misma, en última instancia una gramática; es una manera de hablar de cosas del mundo. En este caso especial, las relaciones internas que originan las reglas son el lenguaje mismo. En términos wittgensteineanos, la matemática es gramática.

S.R.: Algunos creían que las proposiciones de las matemáticas eran verdaderas porque describían relaciones objetivas. Para Wittgenstein las proposiciones matemáticas son reglas por pertenecer a la gramática, son pseudo proposiciones.

S.K.: En este sentido, la prueba de una ecuación matemática despliega la regla que está ya de manera condensada en la ecuación misma.

L.S.: Eso es diferente a la manera en la que usualmente aprendemos matemática.

S.R.: La prueba no es para mostrar que la proposición es verdadera, sino que la prueba establece la verdad de la proposición. No es un experimento. Es la regla de manera más amplia. Bajo la apariencia descriptiva cuando el maestro le dice a sus alumnos “uno más uno es dos”, en realidad les está indicando que “uno más uno debe ser dos”; y que si no proceden así les va a ir muy mal, obtendrán malas notas y no pasarán de grado. Aquí está presente esa dimensión política e institucional que nos adiestra en el modo de seguir reglas de modo implacable, en especial esas reglas que -como las de la matemática- organizan los aspectos estructurales del mundo. Y las reglas matemáticas no pueden ser flexibles por una necesidad práctica: si no estamos seguros que el otro contará como nosotros contamos entonces colapsa, por ejemplo, el sistema financiero.

S.K.: Pero siempre existe la posibilidad de tener a disposición o de constituir otro sistema -incluso en la matemática (después de todo, *hay* diferentes sistemas matemáticos), siempre y cuando se pase al otro sistema totalmente (y conjuntamente).

L.S.: ¿Es decir, los sistemas son contingentes?

S.R.: Una de las cosas, a mi juicio, más interesante de Wittgenstein es el juego que establece en sus obras entre contingencia y necesidad. Esta matemática ahora es necesaria para nosotros, pero es contingente en sí misma porque podría haber sido otra, y podría ser otra todavía.

S.K.: Según lo que exige nuestra respectiva cultura, usamos la matemática que más nos conviene. Pero en principio siempre *podríamos* usar otra.

S.R.: yo acá disiento porque ahora es necesaria para nosotros, por nuestra forma de vida. Pero cuando decimos que podemos pasar a otra, no es una cuestión de decisión de una persona o grupo, o de lograr un consenso. Lo que se necesita para el cambio es una reconversión de las relaciones sociales y de las prácticas.

S.K.: Por supuesto un cambio de un sistema a otro no se da por decisión arbitraria, sino cuando vemos que, en concordancia con el contexto y las modificaciones correspondientes, ese otro sistema *ahora* nos conviene más.

L.S.: Desde la perspectiva que ustedes despliegan de Wittgenstein podría haber un acercamiento político o una visión de su filosofía como herramienta política, que es opuesto a la manera instituida en que se suele tomar su pensamiento.

S.R.: Hay lecturas reduccionistas de Wittgenstein. Yo trabajo las implicancias epistemológicas del pensamiento de Wittgenstein. Me parece fundamental el vínculo entre Wittgenstein, la epistemología y la antropología. El reduccionismo epistemológico piensa que dedicarse a la epistemología es dedicarse a los métodos que validan y justifican hipótesis o teoría científicas. Ésa es una lectura peligrosamente reduccionista. Considero en cambio que la epistemología es todo proceso de producción de saberes, en sentido amplio, donde nos insertamos todos. No sólo los científicos producen conocimiento sino que nosotros lo sostenemos con nuestras prácticas, ya sea como docentes, como divulgadores científicos, como tecnólogos o como consumidores de tecnología. Hay que ser responsable con eso.

S.K.: Una cuestión petrificada que suele circular en los ámbitos filosóficos es entender por “epistemología” sólo lo que tiene que ver con la ciencia, mientras que en realidad lo epistemológico atañe a todo tipo de comprensión. Podemos hablar de *episteme* en el sentido del comprender en todas sus facetas. Incluye el conocer científico - pero no sólo éste, sino también la comprensión del pintor, del músico, del que practica un mito o una religión, del que sigue una línea política. Hay comprensión en cualquier ámbito de la vida cotidiana. Lo epistemológico abarca mucho más de lo que se suele admitir. Hasta tal punto que siempre habrá que aclarar qué se quiere decir cuando usamos ese término. En definitiva, no se trata sólo del ámbito de las ciencias. Es cierto que originalmente (en la filosofía antigua griega) *episteme* significaba conocimiento auténtico, es decir, conocimiento absoluto o verdad absoluta, en oposición a la *doxa*. Pero en el pensamiento contemporáneo estamos *incluyendo* la *doxa* (de hecho hasta las ciencias naturales y las humanas serían “sólo” *doxa*, según los antiguos). Estamos incluyendo todo tipo de captación por parte del ser humano. – Ahora bien, a eso quisiera añadir que la misma palabra ‘saber’ es peligrosa en nuestro contexto. Para alguien que quiere entender a Wittgenstein hay que aclarar que a lo largo del desarrollo de su filosofía llega a establecer una distinción entre saber (que siempre es *intento* de saber, *tentativa* de saber, porque los supuestos “saberes” cambian - no hace mucho, recordemos este ejemplo, se pensaba que la tierra era plana), y lo que él llama certeza, que (en oposición a la connotación que a menudo se le da a ese concepto) no tiene nada que ver con un conocimiento absoluto. Una certeza es un pedestal sobre el cual nos paramos para preguntar, para buscar saberes. Y esas certezas son de tres tipos: contamos con la certeza gramatical (que equivale al dominio de un lenguaje), la certeza vital (que es lo que se manifiesta en la articulación de la experiencia inmediata - por ejemplo al decir ‘esto es azul’, no estoy *confrontando* nada con la realidad sino que la “verificación” es directa -si me preguntas ‘¿cómo lo sabes?’, te diré ‘porque lo veo’-) y finalmente la certeza histórica (al haber leído en varios libros confiables que Napoleón hizo tal y tal cosa en tal y tal año, eso forma parte de mi acervo cultural y lo integro en el marco de mi búsqueda de saberes). Entonces, por un lado tenemos la búsqueda de saber, y por el otro, diferentes tipos de certezas que nos sirven de base para ella. Y cabe subrayar que todo eso es en principio cambiante; nada de nuestra vida epistémica es fijo - ni siquiera lo gramatical (que es lo más “fijo” de lo cual disponemos) es inamovible.

L.S.: El pensamiento habermasiano preguntaría cómo medimos el valor de una certeza. ¿Pero yo me pregunto, es un cambio natural evolutivo?

S.R.: Tenemos que ratificar la dimensión política en ese punto. El cambio en la ciencia no debe entenderse como un proceso natural regido por ritmos predeterminados a partir de una lógica interna. No se trata de transformaciones automáticas, ni del despliegue de una lógica de racionalidad inmanente. Cuando nos planteamos diferentes certezas y modificaciones sobre los conocimientos que construimos sobre esas certezas tenemos que preguntarnos qué pasa en el nivel político, en un sentido amplio de la política; no estoy hablando de la política institucionalidad, sino de quienes deciden qué vamos a considerar como certezas (aún las certezas científicas). En verdad la pregunta “¿quién decide?” está mal formulada porque está claro que no es una persona o grupo, sino el poder que circula en una comunidad o en una forma de vida, que se configura de modo tal que establece ciertas certezas al punto que muchas veces las personas que las encarnan no tienen conciencia de este juego de poder.

L.S.: ¿Cómo una especie de falsa conciencia lingüística?

S.K.: *Falsa* conciencia, no; sino ausencia de concientización, o en todo caso conciencia tácita. Se trata aquí del asunto de seguir una regla sin que necesariamente se sepa formular (se esté consciente de) la regla. Por ejemplo, si planificamos un viaje, no nos planteamos el interrogante de si la Tierra es (cuasi) redonda o no. Nadie se pregunta eso, sino que lo presuponemos tácitamente. O si me paro delante de un semáforo que está en rojo, no reviso primero si mi sistema de colores es el correcto. Simplemente me baso en él en la práctica; lo asumo sin que tenga que estar consciente de ello.

S.R.: Esto es lo impresionante de Wittgenstein, nos muestra los límites de todas nuestras prácticas teóricas. Porque para jugar cualquier juego teórico hay que partir de ciertos supuestos y es parte del juego ponerlos fuera de toda duda razonable; porque si todo el tiempo estamos volviendo sobre estas preguntas quedaríamos paralizados. Pero no es cuestión de absolutizar los supuestos. Necesitamos suponer certezas para pensar y para actuar, pero debemos saber que también pueden ser otras y hay momentos donde los supuestos deben ser revisados.

S.K.: En otras palabras, hay múltiples cambios (históricos y culturales) que nos llevan a cambiar también el marco epistémico. Repito: nada en la *episteme* humana es inamovible. Lo que constituye propiamente la búsqueda del saber es lo más flexible de todo ello, pero también el pedestal sobre el cual nos paramos para buscar -el de las certezas- puede cambiar eventualmente.

S.R.: En caso contrario caemos en el dogmatismo, que es grave éticamente, cuando pensamos que los supuestos no son movibles. En las escuelas de pensamiento esto es frecuente. Este fundacionalismo que lleva a un dogmatismo tiene matices epistemológicos, éticos y políticos. Wittgenstein sostiene que según la posición que adoptemos esto va a tener implicancias éticas y políticas. Por eso esa frase “los matemáticos son trabajadores del *statu quo* social”. Son “creyentes”, para Wittgenstein, los matemáticos que creen que su matemática es única e implacable. Y desde su imposibilidad de concebir otra matemática, tampoco permiten concebir una forma de vida diferente.

S.K.: Efectivamente, eso pertenece a lo que suele llamarse fundacionalismo. En tal sentido, Wittgenstein es básicamente un anti-fundacionalista. Por otro lado, hay quienes sostie-

nen que también *su* filosofía tiene un matiz fundacionalista porque señala que, para cualquier pregunta o planteamiento, necesitamos siempre *algo* en que basarnos. Pero ese “algo” -como queda dicho- no es fijo, sólo lo es provisionalmente, en un momento histórico dado, dentro de una comunidad determinada. Es decir, puede cambiar. Por ejemplo, *hay* otras matemáticas, diferentes de -por ejemplo- la que se está utilizando en nuestros días; y no debe olvidarse que la matemática a lo Wittgenstein se pone siempre, en cada contexto, al servicio de la vida epistémica en general. Lo dicho sobre los matemáticos dogmáticos vale igualmente para los científicos empíricos que creen que sus resultados son inamovibles, sin tener en cuenta de que la propia historia de la ciencia les muestra claramente que no es así, que ha habido un gran número de auténticas *revoluciones* científicas.

L.S.: Foucault dice en una entrevista que “voy a considerar al marxismo como una ciencia cuando los marxistas pueden aceptar la superación de su propia teoría, como hacen los científicos con Copérnico o Newton.” El marxismo es un dogma. Hay una creencia que se apoya en la fe, un tipo de certeza desde donde actuar y vivir y discutir, y hay una creencia que funciona como dogma religioso. El primero es el anarquismo, el segundo el marxismo.

S.R.: Bueno tendría que pensar más esto que decías para concederlo, pero Wittgenstein pone de relieve todo el tiempo este vínculo entre lo teórico y lo práctico y el fundamento está en la praxis. El lenguaje también es del orden de la praxis y por ende el pensamiento y todo lo que se deriva.

S.K.: Si entendemos por praxis todo lo cultural, tenemos aquí otro de los impulsos valiosos que nos proporciona Wittgenstein. En este orden de ideas, yo me encamino -de la mano de Wittgenstein- a lo cultural desde lo epistemológico, confrontando las ideas de lo conmensurable y de lo compatible, lo cual se puede aplicar perfectamente a la práctica social. Por un lado las diferentes gramáticas de un lenguaje, y por otro lado las diferentes culturas humanas, son compatibles puesto que pueden coexistir armónicamente. Siempre puede haber a ese respecto obstáculos de diferente índole, pero en principio la coexistencia armónica es factible. Las diferentes gramáticas de un lenguaje pueden formar *una* gramática sin que, por ejemplo, se produzca un choque entre el sistema de lo auditivo y el de los colores. Así mismo ocurre con las culturas, que pueden coexistir a modo de una humanidad heterogénea y sin embargo tolerante. Nadie puede decir que ello no sea *posible*. Por otro lado, ni las gramáticas (en un nivel) ni las culturas (en otro nivel) son conmensurables, es decir, no puedo introducir elementos de un sistema en otro sistema, en un sistema diferente. Puedo tomarte del brazo, y decir ‘mira un momento las cosas desde mi punto de vista’; puedo persuadirte a compartir por un rato -y entender- mi ángulo de mirar y conceptualizar, pero eso no cambia tu sistema, ni te lleva a integrar tu sistema en el mío. Sólo te hago adoptar y comprender -cuasi a modo de experimento- un punto de vista diferente, pero la mezcla entre tu sistema y el mío es imposible - y, por tanto, la imposición es ilegítima. Ése es (análogamente al tema de las relaciones intraculturales) el problema de las relaciones interculturales. La imposición es típica precisamente de nuestras sociedades, de las sociedades occidentales, las que suelen pretender imponerse con su visión científicista a las sociedades orientales, por ejemplo. Pero tal imposición, aparte de éticamente ilegítima, es un imposi-

ble lógico, porque cada sistema es completo en sí, y en consecuencia los diferentes sistemas son mutuamente impenetrables.

S.R.: Yo encuentro en Wittgenstein una expansión de lo político en sentido amplio porque lo político es inescindible del lenguaje.

L.S.: ¿Voloshinov, quizás?

S.R.: Si, lenguaje en su sentido amplio. Pero a mí me interesa la crítica intercultural, pero también la crítica intracultural. Porque a veces tomamos nuestra comunidad y la oponemos a otras muy diferentes con las que tenemos cierta distancia. Pero en nuestra forma de vida también conviven distintos juegos de lenguaje, diferentes tipos de personas con intereses, creencias, ideas distintas, y es importante ver qué pasa con la imposición hegemónica dentro de una misma cultura. Wittgenstein nos da elementos para pensar también esto. Es esta cuestión de la tolerancia a quién es totalmente diferente pero no vemos a aquel que es en apariencia un poco diferente. Y sin embargo, su mundo es otro, su lenguaje es otro.

L.S.: Pero esa inclusión del otro en el ámbito de la tolerancia es para excluirlo, incluir para excluir como un “otro”.

S.K.: Hay que ir de abajo hacia arriba. Así como la sociedad no se recompone de arriba hacia abajo, tampoco se puede hacer ese análisis de arriba hacia abajo. Se empieza con lo intracultural y luego se continua con lo intercultural. Es el mismo mecanismo, es un paso más. Intracultural, dentro de una cultura, sucede entre las culturas.

S.R.: Creo que se puso de moda con algunos estudios culturales, que la problemática es interesante pero banalizan este concepto que a mí me resulta particularmente irritante que es el de tolerancia.

S.K.: Sin embargo, se muestra que ese concepto es enteramente aplicable si lo llevas un paso más adelante a lo intercultural; en ese nivel la compatibilidad equivale sin lugar a dudas a la tolerancia

S.R.: Pero no sé hasta qué punto es posible: hasta qué punto es posible la compatibilidad. Yo trato de llevar más allá de lo meramente académico, a mi trabajo en instituciones de salud, al estudio que allí realizo de las modalidades de gestión de la investigación biomédica y del desarrollo de ensayos clínicos sobre seres humanos. En este campo están muy claros los significantes hegemónicos y las relaciones de poder y a partir de aquí el modo cómo esa trama de lenguaje y poder construye y fija identidades. En la forma de vida de una institución están los investigadores y también los sujetos de su estudio, que son las personas que ponen su cuerpo para que experimenten sobre ellos y por lo tanto a pesar de ser llamados “sujetos” son en verdad objetos. El discurso hegemónico los construye como poblaciones vulnerables: pobrecitos –se nos dice- son vulnerables y nosotros tenemos que cuidarlos, nosotros tenemos que hacer valer sus derechos, y de este modo el poder sigue recayendo en el investigador. Esas personas “vulnerables” construyen su identidad a partir de un discurso que no es propio, sino ajeno. Y no sé hasta dónde se está dispuesto a hacer ese salto, a escucharlos y permitirles convertirse en sujetos en sentido fuerte, por ejemplo, participando activamente en el debate sobre el proyecto del que participan. Por supuesto de los tecnicismos se ocuparán los especialistas, pero para qué se hace una investigación, cuáles son sus beneficios comunitarios, eso es algo que todos

pueden comprender. ¿Por qué entonces no abrir el juego e incluir a esos otros, que además son afectados directamente por la investigación?

L.S.: ¿Eso no es suponer que el sujeto es libre de elegir?

S.R.: Es compartir la decisión a la hora de fijar los significados de los términos. Por eso para cambiar una cultura institucional me sirve Wittgenstein. ¿Cómo cambiamos estos ejes? Tenemos que trabajar sobre las palabras que usamos y también sobre las prácticas, es decir sobre las formas de vida en que se insertan los significados. Si seguimos llamando a los “sujetos” de investigación “población vulnerable” nunca van a dejar de serlo. Es decir que además de cambiar las palabras hay que modificar las prácticas.

L.S.: ¿Cómo se logra eso?

S.K.: Por medio de la educación. Estoy convencida de la necesidad de renovar, para poder cambiar la práctica, la educación en toda su amplitud: la educación familiar, escolar, académica, económica, política.

S.R.: Por decisiones políticas. Y redistribuyendo el poder.

L.S.: ¿Quién es el encargado de redistribuir el poder? ¿Acaso eso no redundaría en que alguien tenga el poder de redistribuir el poder? ¿No es eso muy peligroso?

S.K.: *Puede* ser peligroso. Pero *no* lo será si (y sólo si) forma parte, se integra en, un proceso renovado y renovador de educación.

S.R.: Hay que trabajar con las personas a nivel micropolítico, habilitarles el lugar de la palabra, estimular la crítica; entonces el juego de fuerzas empieza a cambiar. Se pueden advertir, en las instituciones de la sociedad civil, los mecanismos de circulación de las palabras, de las miradas, del poder. Y también es posible los mecanismos por los que se decide cuáles van a ser nuestras certezas: esa base indudable, pero sin duda movable y modificable.

S.K.: Pero las certezas no se deciden, la certezas se dan a partir de esos procesos.

S.R.: Pero si cambian los procesos cambiarán las certezas. Y para que cambien los procesos hay que tomar decisiones que reorienten el sentido de la palabra y la acción.

S.K.: Precisamente: no porque se decidan las certezas, sino porque surgen como el resultado de contextos modificados - ¡y viceversa!