

REVISTA UTOPIÍA

21

Del clientelismo y otros demonios de América Látina.....4
Julián Andrés Caicedo Ortiz

Enfoques recientes del análisis regional en América Látina.....13
Carlos Corredor J.

Procesos de resistencia de los movimientos sociales en el Cauca
y la experiencia de un gobierno alternativo.....19
Diego Jaramillo Salgado

Periodismo político en Colombia: Individuo, Sociedad y Estado
en la crítica de Antonio Caballero.....41
Gustavo Chamorro Hernández

Sobre deutsches requiem.....55
Silvio E. Avendaño C.

Colonialidad y descolonización en antropología.....61
Olver Quijano Valencia

Aproximación al análisis historiográfico de la moda.....70
Francisco Javier Ortega

Revista Utopía	No. 21	Mayo Año 2005	pp 174	ISSN 0121-6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	------------------	--------	-------------------	---------------------

pág.

Algunas reflexiones sobre la teoría curricular.....	79
Magnolía Aristizábal	
Kant: entre la filosofía y la pedagogía o mientras la escuela piensa al hombre y su formación.....	91
José Rafael Rosero Morales	
Aspectos teológicos y antropológicos de la teoría cartesiana del conocimiento.....	104
Jhon Alexander Giraldo Chavariaga	
La formación espiritual de las ciencias modernas y su influencia en la formación científica escolar.....	119
Salomón Rodríguez Guarín	
Hacia las ciencias del orden y el supraorden El ADN y el efecto fotoeléctrico.....	130
Delfín Avendaño Cuervo	
La obra de Rafael Gutiérrez Girardot en el F.C.E.....	140
Rubén Jaramillo Vélez	
Foucault y la teoría crítica. El poder y la hermenéutica del sujeto.....	150
Manuel Guillermo Rodríguez	
La presencia del romanticismo en la poética de Vicente Huidrobo.....	164
Mario Valencia C.	

PRESENTACIÓN

La utopía es la conciencia excedentaria que deja flotando el proceso histórico. Es el cofre que guarda el interés emancipatorio, en una situación en la cual el mundo de la vida parece no tener la clave para el auto desarrollo consciente y lúcido del individuo (Politeía; N° 5: 1989).

Sociedad Abierta. Giovanni Sartori le atribuye a Karl Popper el mérito de haber acuñado dicha expresión alusiva como un espléndido aserto evocativo. Dice Sartori que para entender hasta que punto se puede abrir una sociedad y, por consiguiente, cuando la apertura llega a ser “demasiado abierta”, debemos identificar un código genético. Y sostiene que este código genético de la sociedad abierta es el pluralismo. En tanto que es el pluralismo quien permite descifrar mejor las creencias de valor y los mecanismos que han producido históricamente la sociedad libre y la ciudad liberal y en consecuencia, posibilita precisar y profundizar mejor las “aperturas”.

Muchos de nuestros lectores se preguntarán qué relación puede existir entre *sociedad abierta*, *pluralismo* y *Utopía*. Creemos poder dar respuesta a esta pregunta: sólo es posible convocar al *theoros* de la *Utopía* cuando nuestra convicción, permeada de pasión, deseo y razón, se niega a aceptar el cierre definitivo del horizonte histórico de reflexión y del posicionamiento crítico, en un escenario como el actual en el que muchos invocan el asistirse a una sociedad depredadora y el hallarnos en la edad de la subjetividad recombinante, de desintegración multiétnica y sin vía de escape. Por ello, uno se imagina al *Theoros* de la *Utopía*, dirigiéndose a los lugares de la acción, preocupado por escoger el mejor lugar para ubicarse...A qué altura se colocará para poder ver y comprender todo...Qué punto de vista adoptará para que todo entre en perspectiva y encuentre una coherencia (Jean Foucambert). En este sentido, *Utopía* se constituye en un lenguaje que permite expresar de manera integral la existencia, un sentido propio que responde a unas necesidades, a unas cosmo y socio visiones actuantes y significativas. Es un lugar común y diferente, donde los entramados y las complejas relaciones entre los saberes, los sujetos, los discursos y las prácticas, pueden ser pensadas y entendidas desde la tolerancia, el consenso, el disenso y el conflicto, es decir: desde el pluralismo.

El presente número de la revista *Utopía* continúa con la senda de hacer cada vez más pluridimensional el campo de la filosofía y sus complejas relaciones. Por ello, ofrece a los lectores un contenido que comprende variados temas de interés, abordados por destacados profesores, académicos e intelectuales, a quienes de paso agradecemos por su colaboración. Temas relacionados con la política, el análisis regional, los movimientos sociales, la globalización, el nuevo orden internacional, educación y pedagogía, filosofía política, epistemología, literatura, arte y poesía, son buenos bocadillos, al decir de Nicolás Buenaventura, para seguir construyendo sueños y realidades.

Finalmente, reiteramos nuestra invitación, amigos lectores a que estas páginas y con ellas sus reflexiones, sean abordadas desde su tamiz crítico y propositivo. Recordemos con Bertold Brecht: criticar un río es construir un puente.

José Rafael Rosero M.

DEL CLIENTELISMO Y OTROS DEMONIOS DE AMÉRICA LATINA

por:

Julián Andrés Caicedo Ortiz

*"Reconozcamos que (en América Latina)
somos como los enfermos de amnesia,
aún no sabemos quiénes somos..."
(Orozco, J. C. Autobiografía, México:
ERA, 1970, Pág. 67)*

Antecedentes

Los planteamientos teóricos sobre el clientelismo en América Latina se nutren de los aportes de científicos sociales de diversas proveniencias. En términos generales se puede afirmar que a la base de la discusión del tema subyace la distinción entre comunidad y sociedad formulada por Tonnies¹ aceptada por Weber y reinterpretada por Parsons y los modernos estructural funcionalistas.

Contribución substancial al núcleo teórico del clientelismo en América Latina, han sido las reflexiones de Mauss y Malinowski sobre la reciprocidad y en especial los trabajos del etno-

sociólogo alemán Thurnwald². Bajo el punto de vista de la investigación empírica hay que señalar los trabajos de antropólogos americanos e ingleses, que tras la huella de Redfield y Boskof se dedicaron al estudio de las llamadas sociedades "Folk" en el ámbito mesoamericano y mediterráneo. En efecto, en el estudio de las instituciones de parentesco y de parentesco espiritual (compadrazgo) apuntan los primeros lineamientos de la teoría del clientelismo, que ha estado llena de múltiples vacíos que abordan diferentes aristas de realidades cotidianas en los sistemas políticos del viejo continente pero divergentes y extravagantes para nuestras sociedades periféricas.

El clientelismo como objeto de análisis adquiere relevancia en la década de los años 60, cuando numerosos antropólogos, sociólogos y científicos de otras disciplinas sociales concentraron su atención en el estudio de ciertas estructuras sociales arcaicas existentes en el mediterráneo (Grecia, Sicilia, Cerdeña, etc). En este proceso investigativo se vuelven corrientes los términos

¹ La comunidad es una unidad solidaria que se constituye por vínculos afectivos independientemente de la voluntad y no por elección racional. Prototipo es la comunidad dada por el nacimiento (relación madre / hijo) siguen la comunidad de sangre (familia, parentela) la comunidad de lugar (vecindario) y la comunidad de espíritu (amistad). Sociedad por el contrario, no implica simpatía ni sentimiento de común pertenencia sino búsqueda racional del propio interés por medio de instituciones jurídicas formales. Véase TONNIES, F. *Gemeinschaft und Gessellschaft Grundbegriffe der Reinen Soziologie*. Berlín, 1912. Citado por ONTANEDA, N. *Clientelismo y Dominio de Clase*. Bogotá: Editorial CINEP, 1977.

² Citado por ONTANEDA, N. *Clientelismo y Dominio de Clase*. Bogotá: Editorial CINEP, 1977.

clientela, clientelismo, relación Patrón / Cliente y patronaje.

Dado que el concepto clientelismo se deriva de la institución romana de la clientela, parece conveniente señalar que los elementos estructurales del clientelismo son idénticos a los de la institución antigua: prestación por parte de un poderoso (patrono) contraprestación por parte de quien no dispone de poder (cliente), reciprocidad y lealtad como aglutinante por parte del sistema³.

George Foster, quien desde la década de los cincuenta, venía estudiando aspectos de organización social de las comunidades campesinas, propuso en 1960 un modelo que las debía describir en su rasgo más característico: contrato diádico, que partía del supuesto de una estructura social en la cual toda relación diferente a la dada en la familia nuclear es necesariamente una relación contractual, selectiva y libre en cuanto no está regulada por roles adscriptivos. Puesto que en tal estructura no existen asociaciones corporativas, grupos de edad, ligas de varones,

etc., las relaciones sociales, más allá del núcleo familiar, son necesariamente diádicas, esto es, ocurren entre pares de personas y no existiendo una regulación que las valide legal o ritualmente, tales contratos se consideran informales o implícitos⁴. Se trata pues, según Foster de una relación eminentemente personal (cara a cara) que une a dos personas y no a grupos.

Dentro de su enfoque funcionalista, Foster concibe la estructura social como una urdimbre de roles o papeles que los individuos desempeñan. Cada persona tiene una posición y un status dentro de una estructura social. El contrato diádico se establece precisamente entre individuos de diferentes status, entre una persona que tiene poder, riqueza y prestigio y otra que no lo tiene. Entre ambas se establece un intercambio de bienes y servicios, de acuerdo al potencial de las partes, regulado por el principio de reciprocidad, que opera como elemento integrador. Foster piensa que este tipo de relación se da fundamentalmente en las comunidades homogéneas. En las relaciones entre campesinos y forasteros de status superior se daría un tipo de relación similar pero no idéntico, para cuya descripción acuña el término "patronazgo"⁵. Desde entonces se conoce en la literatura como relación Patrón / Cliente, y en virtud de la diferencia de status la relación es necesariamente asimétrica, y por definición no se da entre personas de igual status.

Los trabajos posteriores que hablan de la relación Patrón / Cliente o también del clientelismo, clientelaje o patronaje, refinan estos planteamientos originales y acentúan más o menos el aspecto de la desigualdad de status o la desigualdad de bienes intercambiados (asimetría en las prestaciones y contraprestaciones dentro del contrato diádico).

³ Un tratadista clásico de la institución la describía así en el siglo XVII: he aquí los favores que concedían a sus clientes: los patronos debían asistir al juicio de sus clientes y responder por ellos. Vindicaban especialmente a los denunciados de injurias en los juicios. Se preocupaban en cualquier género de negocios tanto de la presencia como de la ausencia de los clientes. Los patronos, constreñidos por la ley antigua amaban a sus clientes a manera de las (personas) libres y de los consanguíneos. Era muy honroso para el patrón tener muchos clientes. Favores de los clientes hacia los patronos: los clientes en todo se mostraban consecuentes con sus patronos. Los clientes solían ayudar a dotar a las hijas de los patronos necesitados. Los patronos capturados por sus enemigos eran liberados por sus clientes. Los clientes solían liberar, mediante dinero, a sus patronos encarcelados o multados por sus acreedores. Relaciones jurídicas mutuas entre patronos y clientes: no le era lícito al patrono instaurar un juicio por su propia cuenta contra el cliente ladrón. Según la ley de Rómulo sobre los traidores se castigaba con la pena capital la contravención de las relaciones jurídicas de la clientela. Los clientes no negaban ningún servicio a los patronos. Los patronos no le causaban ninguna molestia a los clientes. SCHONBERG, M. Citado por ONTANEDA, N. Clientelismo y Dominio de Clase. Bogotá: Editorial CINEP, 1977 Pág. 2 - 3.

⁴ FOSTER, G. The Dyadic Contract: A model For the Social Structure of a Mexican Peasant Village. *American Anthropologist*, 1961, Vol. 63, Pág. 1173 y ss.

⁵ Idem, Pág. 1174 - 1175.

Boissevain en los años sesenta amplía el modelo a las relaciones entre grupos, a diferencia de Foster, para el que las relaciones diádicas existen paralelamente pero aisladas. Cada persona es el centro de una red única y privada de vínculos contractuales, considera sus obligaciones y expectativas como un camino de doble vía, en cuyas cabeceras se sitúan los contratantes⁶. Para Boissevain, en cambio, las relaciones diádicas se convierten en un sistema “el patronaje se basa en relaciones recíprocas entre patronos y clientes, en este sentido, es una persona que hace uso de su influencia para ayudar y proteger a otra persona, quien así se convierte en su cliente, y a cambio presta ciertos servicios a su patrón. La relación es asimétrica, ya que la naturaleza de los servicios intercambiados puede variar considerablemente. El patronaje es, de este modo, el conjunto de relaciones entre aquellos que utilizan su influencia, posición social, o algún otro atributo para ayudar a proteger a otros y aquellos a los que ayudan y protegen⁷.”

Así mismo, Kenny suministra una descripción gráfica de la relación Patrón / Cliente. Encerradas en una gran estructura en forma de pirámide, en cuya cúspide domina Dios, quien no necesita de favores, se ordenan en formación descendente y por tamaño, pirámides de influencia autónomas y separadas en cuyas cúspides toman asiento sendos patronos y en cuyos lados y bases circulan clientes que a su vez son patronos de grupos de clientes subordinados. Formando círculo alrededor de la cima de la pirámide se mueven grupos compuestos de patronos que disponen de poder más o menos igual y que se comunican entre sí, en beneficio de sus respectivos clientes. En la base de la estructura piramidal se encuentran los clientes desconectados unos de otros. A raíz de tierra vegetan aquellos clientes que no tienen chance

de llegar a ser patronos aunque tratan de escalar la pirámide.

De acuerdo al concepto de Kenny, se dan tres tipos funcionales de relación estructural en el sistema clientelista: la relación Patrón / Cliente, la relación Patrón / Patrón y la relación Cliente / Patrón. Por definición no puede darse una relación Cliente / Cliente, porque en el momento en que alguien esté en capacidad de favorecer a otro dentro del sistema definido como patronaje, deja de ser cliente en el mismo contexto⁸. Estos modelos planteados por Kenny, son de vital importancia para entender las relaciones clientelares que se presentan en América Latina con base en la funcionalidad que se extraen de las realidades económicas y sociales que generan complejos entramados de poder, que salvo la literatura clásica recopilada en las páginas anteriores con enfoques funcional estructuralistas, y análisis de casos con comunidades periféricas, han estado ausentes en la literatura social y de análisis latinoamericana⁹.

Patrimonialismo, sistema, estado y corporativismo

El clientelismo como proceso de intercambio material entre integrantes de diferentes estructuras sociales, muchas veces, con la finalidad de acceder al poder formal de las instituciones o corporaciones públicas de un Estado, se desarrolla según los contextos y los sujetos que participan en él. Las dinámicas y

⁶ Idem, Pág. 1281.

⁷ BOISSEVAIN, J. Patronaje in Sicily. Chicago: A Sourcebook, 1966, Pág. 18-33.

⁸ KENNY, M. Patronage in Spain. *Anthropological Quarterly* 33, 1960, Pág. 2255.

⁹ Vale la pena mencionar el trabajo que realizó Javier Auyero denominado Favores por Votos, donde se compilan una serie de estudios sobre el clientelismo político contemporáneo América Latina, con un capítulo dedicado al abordaje de las características teóricas que han hecho del clientelismo un proceso y una práctica abstracta. Véase AUYERO, J. (comp.) *¿Favores por Votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1997.

circunstancias políticas que aún se debaten en torno al clientelismo del siglo XIX en un contexto latinoamericano, implican relaciones de actores sociales muy diferentes a aquellos que se mueven en el actual contexto. Sin embargo, por encima de esta diversidad existen ciertos rasgos comunes, ciertas estructuras de comportamiento y coyunturas políticas que permiten diferenciar al clientelismo de otras formas del quehacer político, y que lo han perpetuado, institucionalizado, convirtiéndolo hoy en un sistema casi perfecto y necesario que nos acerca con nuestra participación en el imaginario social, la idea de una real democracia, y que permite la legitimidad de actores y grupos políticos tradicionales en los centros de poder.

Las investigaciones sobre el clientelismo en América Latina siempre han tenido su foco analítico en una perspectiva anglosajona. Desde los años sesenta se inscriben en el núcleo teórico del tema un sin número de trabajos que tienen su epicentro en la región norte de América Latina, destacándose entre muchos los de Foster y Friederich. Foster realiza un trabajo histórico-antropológico en una comunidad indígena mexicana, de la cual extrae la categoría de contrato diádico, para entender las relaciones clientelistas que se esgrimen dentro de las relaciones del individuo Tzintzuntzeño y su comunidad por la búsqueda de una seguridad económica, social y emocional, y luego poder interpretar a partir de ello, las relaciones de este componente colectivo para con los demás pueblos¹⁰. Por otro lado, Friederich presenta un trabajo que en los años sesenta es revolucionario dentro la literatura sobre el clientelismo en México, pues realiza el valor de la figura política del cacique, como parte, eje fundamental y mediador de la estructura de poder que se va erigiendo dominante desde el poder centralizado,

donde la sociedad rural va adquiriendo una forma de marginalidad política dentro de las prácticas del sistema.

Sistemáticamente, en los años setenta retoma interés el análisis del clientelismo para entender la realidad socio-política de América Latina y sus posibles vías de transición democrática en un escenario caracterizado por dictaduras, magnicidios, inestabilidades económicas y sociales en un marco de Guerra Fría, Revoluciones y Macartismo desbordado. Antropólogos, historiadores y pequeños grupos de politólogos o científicos políticos se dan nuevamente a la tarea de analizar el proceso, desembarazándose del hierático aparato conceptual de un marxismo, el cual había producido obras sobre México en especial, con una fuerte carga de apriorismo interpretativo¹¹.

En América Latina el surgimiento de las relaciones clientelares son el resultado de dos procesos. Por un lado, la conquista y el dominio colonial que gestó una sociedad basada en una relación de poder fuerte entre los distintos estratos sociales y una preocupación por el orden jerárquico, el prestigio y el honor. Y por otro, el debilitamiento de las instituciones centrales de control y la focalización de las relaciones de poder. Las relaciones clientelistas aparecieron en diversas esferas de la sociedad. Inicialmente, en las haciendas se encontraban los terratenientes con poder económico y político y los trabajadores que obtenían acceso

¹⁰ FOSTER, G. The Dyadic Contract in Tzintzuntzan II: Patrón Client Relationship. *American Anthropologist* Vol 65, No 6, 1963, Pág. 1163 – 1192.

¹¹ Entre estas obras destacan la realizada por Roger Bartra, donde se adopta un ángulo clasista, haciendo ver que el clientelismo no es más que una específica dominación de clase: oligarquía sobre campesinado. Plantea que la clave de la estructura de mediación consiste en que permite y usa la participación popular campesina hasta cierto nivel, por encima del cual los intereses de abajo se trastocan en una curiosa simbiosis política, en los intereses de la gran burguesía agraria cuyos dirigentes más lucidos comprenden que es necesario mantener el proceso de desarrollo capitalista dentro de las causas populistas. Véase BARTRA, R. *Caciquismo y Poder Político en el México Rural*. México: Siglo XXI, 1975, Pág. 27.

a la tierra y otros medios de subsistencia y seguridad, a cambio de un trabajo leal¹². En otro momento, a partir de mediados del siglo XIX, el surgimiento de estados-nacionales y el desarrollo del parlamentarismo basado en la expansión electoral, promovió el desarrollo de relaciones clientelistas dentro de las nuevas estructuras políticas, como los partidos políticos y la burocracia estatal. Así, el voto se convirtió en el referente de relación leal. Pero la relación clientelista no se limita a la perpetuidad de los procesos electorales, sino que trasciende el panorama de las relaciones sociales – secundarias- que se desprenden de las políticas primarias- dentro de los sistemas de poder latinoamericanos. Lo cierto es que, históricamente, no ha sido una lógica unipersonal en cuanto a beneficios, sino que ha permitido la puesta en marcha de una serie de proyectos que avalan, no sólo la persuasión de un electorado organizado en el momento en el que se constituyó, sino la de agentes económicos determinantes en las dinámicas de poder.

Pero en América Latina, tanto los regímenes autoritarios como los democráticos procedimentales, han hecho uso del clientelismo para establecer, expandir y/o mantener su base social de apoyo. La existencia de Estados propietarios de empresas facilitó la expansión del proceso a través de empleos públicos, unido esto a una burocracia estatal de bajo entrenamiento y bajos sueldos. Facilita también el clientelismo en los países latinoamericanos, la corrupción administrativa, el bajo nivel de institucionalización del Estado y el fortalecimiento del corporativismo. Con relación a esto, el clientelismo opera, no solamente de la mano del Estado con cargos en la burocracia y obras de infraestructura, grandes y pequeñas, sino que interviene ante todo con el auxilio de mediadores. Así, se garantiza que se cumpla mejor el intercambio de beneficios

propios de la racionalidad del proceso¹³. Con lo que el sentido racional del proceso, visto más allá de la noción de utilidad, centro de la teoría de la acción racional, muestra que la racionalidad clientelista en términos de proceso, se sustenta en una relación de compromiso y beneficio simple. Dado que los agentes participantes, pueden maximizar otras relaciones como las de garantía y las de permanencia, para alcanzar una igualdad dependiente en el intercambio, caracterizado por ser agonal. Con esto, se maximizan los beneficios del otro, como un intercambio altruista, o para el caso de las relaciones de poder entre patrón y cliente, se valora la igualdad de los costos relativos, esto es, el costo relativo del beneficio que el patrón confiere al cliente, debe igualar el costo relativo del beneficio que el cliente confiere al patrón y en ese sentido la racionalidad funciona.

En el proceso clientelista se describe una forma de organización política en la que no sólo se pone en disputa los comportamientos electorales, sino la manipulación de un poder establecido por medio de actores políticos: caciques, gamonales o padrinos políticos¹⁴. Estos a su vez, poseen un status social definido, pertenecen o tienen acceso a una elite tradicional, económica, política y/o

¹³ Idem, Pág. 94.

¹⁴ El cacique en México, gamonal en Colombia, o coronel (padrino) en Brasil varía en su extracción de clase. Por ejemplo, en México originalmente el cacique fue intermediario indígena entre tribus y conquistadores, que poco a poco perdió su carácter étnico y se convirtió en el "jefe político local", propietario de grandes extensiones de tierra en la región bajo su dominio. En Colombia el gamonal aparece ligado a la estructura hacendaria y juega un papel de mediador entre el hacendado y las peonadas, o es directamente el terrateniente de la región, ya sea como terrateniente o como mediador, el gamonal desarrolla su actividad política como una profesión especializada. El caso de Brasil es diferente, el padrino político fue originalmente un miembro de las comisiones militares otorgadas por la administración central dentro de las estructuras de la guardia nacional. De allí el término "coronel" que al contrario de lo ocurrido en Colombia y México, revistió un gran prestigio social ligado a la propiedad de la tierra. Véase WILLS, M. Del Clientelismo de lealtad condicional al Clientelismo instrumental, Canadá, Universidad de Montreal. 1990, Pág. 13 - 19

¹² EISENSTADT, RONIGER. Patrons, Clients and Friends. Cambridge University Press, 1984, Pág.87

social nacional, regional o local. Este poder se refleja en la capacidad decisoria que tienen sobre las instituciones públicas, lo cual ha llevado mucho tiempo consolidar, y aunque tales comportamientos se encuentren fuera de un orden legal establecido, nadie les desconoce tal supremacía. Y muchas veces, mediante el manejo y la manipulación de estas instituciones, se juegan con sus recursos y sólo hacen su aparición en épocas electorales como una forma de conseguir los incentivos, ya sea para filiación a los partidos o para un simple intercambio de favores: "cambio de votos por prebendas". Así, el clientelismo contribuyó a que una terrible fuerza centrípeta atrapa a las instituciones haciéndolas ver sólo hacia adentro¹⁵, poniendo de manifiesto varios factores que expresan uno de los sentidos de los regímenes políticos latinoamericanos, como la constitución de un sistema corporativo de tipo patrimonialista, conformado por las principales empresas estatales y articulado por tecnocracias y clases medias emergentes que vincularon crecientemente intereses privados nacionales con intereses internacionales, constituyendo en varios casos los denominados "anillos burocráticos" de poder estatal¹⁶. En muchas situaciones dicha estructuración estuvo sustentada por un sistema de partidos (por ejemplo en Venezuela, Chile, Uruguay, Bolivia); en otras, por sistemas unipartidarios e incluso por los ejércitos nacionales (por ejemplo, México, Perú, Panamá, etc.)¹⁷

El denominado "clientelismo burocrático" fue la principal forma de intermediación Estado-sociedad en la región, materializándose como un proceso sistemático de intercambio de prebendas: empleo, servicios, prestigio, etc., por legitimidad política. Este sistema operó, como uno de los principales mecanismos de movilidad y control social. Pero el clientelismo se ha caracterizado por su flexibilidad, pues ha funcionado en distintas esferas del Estado y con distintas orientaciones sociales y políticas, por eso incluso es posible detectar clientelismos socialmente progresivos o regresivos.

No obstante, la sustentación de semejante mecanismo de intermediación no se explica solamente por la naturaleza del Estado corporativo-patrimonialista, sino también por las características cianicas de base en las sociedades latinoamericanas. El clientelismo como un sistema de control del flujo de recursos materiales y de la intermediación de intereses, en el cual no hay un número fijo ni organizado de unidades constitutivas, determina que las unidades constitutivas son agrupamientos, pirámides o redes que reposan en el intercambio generalizado. Las unidades clientelistas con frecuencia disputan el control del flujo de recursos dentro de un territorio. La participación de redes clientelistas no está codificada en ningún tipo de reglamento formal; los arreglos jerárquicos en el interior de las redes están basados en el consentimiento individual y no gozan de respaldo jurídico establecido, más aun en Latinoamérica donde en la falta de respaldo la ausencia de rechazo a estas prácticas inherentes a sus sistemas de poder¹⁸.

¹⁵ ONTANEDA, N. Clientelismo Democracia o Poder popular. CINEP, N 41 – 42, Santafé de Bogotá. 1976, Pág. 34

¹⁶ CARDOSO, F. Autoritarismo y democratizacáo. Río de Janeiro: Editorial Paz y Terra, 1975, Pág. 67

¹⁷ Schmitter ha definido el corporativismo como: "un sistema de intermediación de intereses en que las unidades constitutivas están organizadas en un número limitado de categorías singulares, compulsivas, no-competitivas, jerárquicamente ordenadas y funcionalmente diferenciadas, reconocidas o permitidas (si no creadas) por el Estado y que tiene la garantía de un deliberado monopolio de representación dentro de sus

respectivas categorías, a cambio de la observancia de ciertos controles en la selección de líderes y en la articulación de demandas y apoyos". Véase: Still the century of corporativism? En LEMHBRUCH, G., y SCHMITTER, P., comps. Trends toward corporist intermediation. Beverly Hills: Sage Publications Limited, 1979, Pág. 65.

¹⁸ NUNES, O. Tipos de capitalismo, instituciones y acción social: notas para una sociología política del

Bajo esta visión, el clientelismo, como alguna literatura antropológica lo ha analizado, está enraizado en los patrones de comportamiento de las sociedades y en las características históricas y culturales de la familia latinoamericana. Las relaciones clientelares son paternalistas y verticales, en las que la oposición entre las clientelas y al interior de ellas se resuelve por un sistema de lealtades e intrigas, mientras que las oposiciones fuera del sistema toman la forma de relación "amigo-enemigo". En este sentido, todo lo que disiente con el ogro filantrópico estatal, con esa matriz nacional-estatal-popular, era considerado como la anti-nación. La cultura popular en diferentes países latinoamericanos ha satirizado aspectos de la cultura clientelar, identificándolos con la "grilla" en México, el "árbol" en Bolivia, el "conchavo" en Brasil, la "chuchoca" en Chile, etc. Sin embargo, es en el plano de la literatura donde la subjetividad clientelista burocrática queda mejor dibujada como parte de una idiosincrasia latinoamericana del latinoamericano¹⁹.

Empero, el clientelismo como proceso es una manera sutil de dominación, y fue a partir de éste que se comenzó a vulnerar las condiciones de participación irreal que se proporcionaban bajo las incipientes democracias²⁰. Al mismo tiempo,

la debilidad institucional y del orden legal ha creado incentivos para la reproducción del proceso. Las carencias que originan descontento y desilusión son un capital político importante porque se transforman en votos y son estos el principal agente multiplicador de las falencias de todo sistema, donde la familia y la amistad complementan esta disvarianza. La amistad trasciende los estrechos espacios de la familia o del grupo de amigos para llevarla hasta las oficinas públicas, hablando de un clientelismo burocrático. Incluso los procesos de conformación corporativista en América Latina se han sustentado en relaciones clientelares filiales²¹.

Sin embargo, estas relaciones filiales se erigen, no dentro de la cotidianidad que el corporativismo instauró a mediados del siglo XX, sino en la demarcación de las relaciones socioeconómicas que para la micropolítica ha aportado el poder local históricamente. Relaciones que eran en términos de aristocracias o masonerías, y que dentro de las disputas nacionales "ideológicas," jugaron un papel determinante en la edificación del sistema político que en la norma, permitiría, paulatinamente, la participación de sectores marginales o ajenos a todo nivel sociopolítico. Para ello fue necesario delegar responsabilidades, la primera recayó en la implantación de modelos de democracia, que inicialmente y contrario a la maquinación popular, hicieron más latente la necesidad de restringir la capacidad de decisión. Y la segunda responsabilidad se ponía de manifiesto debido a la antitesis de participación que significaba la democracia, siendo necesario sobrellevar las relaciones de poder local, encausando la fidelidad política que determinaba la puesta en marcha de

Brasil contemporáneo", en CALDERON, F. y DOS SANTOS, M. Los conflictos por la constitución de un nuevo orden. Buenos Aires: CLACSO, 1987, Pág. 77.

¹⁹ Héctor Aguilar Camín narra la malla de vínculos económicos, políticos, de géneros, etc., que ilustran el clientelismo burocrático. Un ejemplo de ello puede apreciarse en la escena de las relaciones entre el líder sindical y su clientela política. AGUILAR, H. Morir en el Golfo. México: Editorial Océano, 1985, Pág. 61 y ss. Para un análisis de la cultura política en las relaciones de género, véase ANGELES, M. Arráncame la vida. México: Editorial Cal y Arena, 1985

²⁰ Democracia bajo la concepción liberal, plantea la idea del gobierno del pueblo para sí mismo. Esto tiene su origen y representación pura en la Grecia clásica, particularmente en Atenas, sin embargo podemos ver ya que en aquella clase de sociedades la exclusión de amplios sectores de población – los metecos, los esclavos, las mujeres, los menores de edad – hacían de la democracia simplemente una

aristocracia más amplia, incluso mucho más amplia: pero nada más. A lo largo de su historia, la democracia supone una continua lucha por ampliar el número de participantes en el gobierno de todos y por fijar las reglas de participación en el gobierno.

²¹ URRUTIA, M. Historia del sindicalismo en Colombia. Bogotá. Editorial la carreta, 1976.

nuevas instituciones como los partidos políticos, cumpliendo un papel importante las figuras políticas locales que abanderarían dicho proceso.

Redes de poder local y libertad positiva

Entender al clientelismo como el catalizador de las vicisitudes políticas en América Latina sería apresurado para el análisis de dichas realidades, complejas en su genealogía y abstractas para sus procesos. Estos últimos que han demandado de la participación social colectiva en tiempos y espacios de crisis nacionales de diferente orden. El desarrollo de confusas problemáticas al interior de los Estados latinoamericanos es resultado de la lógica del señalamiento, y de la determinación de todo aquello que por simple regla no puede ser colectivamente determinado, como la democracia, lo nacional, lo popular, lo cultural y ante todo lo latinoamericano. El clientelismo como diádica de análisis dentro de las incipientes democracias latinoamericanas, es resultado de este ambiguo sistema de señalamiento y determinación inexplicables. La literatura política ha establecido al clientelismo desde los años 80, como un problema nacional, problema que, paradójicamente, fue para algunos países el establecimiento de una democracia que fuera de las cuentas de la intelectualidad latinoamericana, terminó por convertirse en la principal antítesis de participación real que bajo el modelo liberal se quiso instituir desde el siglo XIX. Y es que realmente la constitución de los estados nacionales tiene un ápice fundamental en las organizaciones locales que bajo formas políticas como caciques, gamonales o coroneles, entre otros, fueron compactando un proyecto de país como parte de la aristocracia local que alimentaba las decisiones del centro con relación a la periferia. Con lo que dentro de la estructura política de los Estados en América Latina, El poder local se convirtió en un poder intermediario, y no en la solución a los problemas de reconocimiento para diferentes sectores sociales

como se ha querido señalar por parte de científicos sociales. El eje de la controversia no es la solución a los problemas nacionales, sino la discusión permanente de los problemas locales que deberían ser nacionales. Es ocuparse de lo que compete a todo ciudadano, y ejercer el derecho de inmiscuirse en todo lo que le importa. En una palabra, es el ejercicio de la libertad positiva que se consagra como una verdadera participación. Esta libertad positiva, es la que más ataca el neoliberalismo, que no cree sino en la libertad negativa, o sea la que considera que el desinterés de los ciudadanos por las decisiones políticas no es un mal signo del funcionamiento de la democracia sino al contrario un elemento positivo. Luego, sus defensores: Lypset, Dahl, McClosky, entre otros, proponen reforzar este comportamiento, con el fin de que las decisiones puedan ser tomadas por los profesionales de la política que serían neutros y competentes. La gestión local en manos del pueblo, es una forma alternativa de participación de la sociedad civil para posibilitar un cambio de dirección a las prácticas clientelares y poder avanzar en la solución de sus problemas y necesidades más sentidas. Por esta misma razón, los ciudadanos tienen la obligación política de ejercerla, para ser realmente libres. La participación local es un canal de expresión cívica que permite promover y ejercer cargos ciudadanos. Es también, el fortalecimiento de la autonomía de las regiones, en la perspectiva de mejorar sus condiciones de vida. Hoy día esas regiones no esperan nada de Estados centralistas que durante más de un siglo han persistido en el ensanchamiento de sus redes clientelares como medio de dominación política.

El poder local, como instrumento de integración regional y nacional, facilita las discusiones y decisiones en torno a programas económicos, de organización política y cultural. Ya no se trata de afirmar la pertenencia de un territorio a la nación -lo que es obvio- sino de decidir en común, de qué modo hará parte efectiva y funcional de ella.

Las instituciones del poder local deben ser lo suficientemente fuertes como para conquistar su integración a la nación, con el fin de evitar lo que sucede hoy: periferias vacías, lejos de los centros, donde los recursos se explotan sin hacer ninguna nueva inversión, de tal manera que su manejo produzca nuevamente riqueza social. Esto es evidente en muchas realidades latinoamericanas, donde siendo recursos de propiedad de la nación, su apropiación es privada y los beneficios sociales para las regiones que lo poseen son insuficientes. El poder local debe estar acompañado de mecanismos adecuados de elección del personal idóneo y honrado para dirigir la administración en defensa del bien común. Lo que Simón Bolívar llamara la "virtud republicana"; en suma, deberá contribuir a la estabilización y a la adaptación de las localidades buscando construir una identidad colectiva dentro de la diversidad propia de cada sitio y una preparación para asumir los cambios sociales, buscando siempre el beneficio común, base de toda legitimidad democrática real. La ausencia de estas estructuras reales de estabilidad es la

realidad descentralizada en Latinoamérica. Originando la difusión de procesos políticos alternativos a la democracia real, como el clientelismo²².

Finalmente, este comportamiento político, social, económico y en buena parte cultural, de uso exclusivo de una elite regional o nacional y que poseía poder o que eran los representantes de los grupos políticos tradicionales, se ha convertido en una herramienta general de las colectividades para no perder un reconocimiento sociopolítico, en un sistema caracterizado históricamente, por brindar oportunidades sólo a quienes lo poseen. Con lo que el clientelismo como práctica política, ya no es patrimonio exclusivo de un grupo social y no es práctica de tiempos y espacios determinados, ahora forma parte del crisol de una cultura política y de las expectativas de amplias capas de la población con necesidades insatisfechas en los sistemas políticos locales o nacionales, justificando una estéril y endémica democracia.

²² SCOTT, J. Patron client politics and political change. 66th Annual Meeting of the American Political Science Association. Los Angeles, 1970, Pág. 156.

ENFOQUES RECIENTES DEL ANÁLISIS REGIONAL EN AMÉRICA LATINA

por:

Carlos Corredor J.

...El espacio socialmente construido como territorio sirve como medio de encuentro y desencuentro entre las poblaciones que viven en él. Ese es el caso del Cauca, esa su felicidad y su miseria.
(Barona,2001;11)

I. Presentación

Hablar de región implica diferenciar una línea de trabajo concreta, que responda a una rama disciplinar de las llamadas ciencias sociales. De esta manera el análisis de la región puede ser abordado por la geografía, la antropología, la política y la economía; con métodos diferentes pero relacionados entre sí. Desde este último campo se asumieron interpretaciones muy cercanas a la geografía buscando hacer del espacio un variable determinante en los procesos productivos, así como los costos implicados en éste. La irrupción de una nueva versión de la globalización ha puesto en tensión precisamente el aspecto espacial y plantea la ruptura de cualquier posibilidad de territorialización de las actividades humanas, de la cual no ha escapado la economía.

Es indudable que en la actualidad la región ha resurgido en la preocupación económica, a tal punto de configurar una propuesta de análisis

denominada mesoeconomía, cuya esencia consiste en una reflexión directa de las implicaciones regionales. Tal propuesta aborda el estudio intermedio entre la microeconomía y la macroeconomía para hacer de la región el verdadero soporte de la internacionalización y no la Nación como una construcción social puesta en tensión a partir de los procesos de internacionalización económica.

Las lecturas que desde la economía han contribuido con un resurgimiento de la preocupación espacial no son homogéneas. Por el contrario los análisis son muy diversos. Van desde la explicación tradicional de la escuela neoclásica, la construcción de la ventaja competitiva, la nueva geografía económica, hasta el desarrollo a escala humana y los modelos de resistencia local. Esta complejidad en los aportes en muchos casos se complementan, pero en otros se oponen como sistemas de explicación y formalizaciones diferentes.

Cualquiera sea la explicación de la importancia regional es central pensar en que la región, fundamentalmente, y por excelencia es una construcción social. Que para el caso de un escenario como América Latina, Colombia y cualquiera de sus regiones en particular, tiene la posibilidad de contribuir al mejoramiento del bienestar social y las condiciones de vida de sus gentes.

II. La configuración económica de la región en América Latina

Durante la década de los sesenta y con la influencia del desarrollismo cepalino, así como la presencia en América Latina de la Alianza para el Progreso, se institucionalizó de manera generalizada la planificación y, dentro de ésta, la del desarrollo regional se asocia al proceso de industrialización por sustitución de importaciones (ISI). El impulso del desarrollo industrial o el desarrollo rural integrado no se constituían desde el enfoque de complemento y compensación de un desbalance territorial producto de las desigualdades generadas por el mercado, sino como una estrategia de polos de desarrollo. Desde el enfoque de Francois Perroux, el polo de desarrollo se entendió como la construcción de grandes centros de conglomerados internacionales, donde se presenta una autogeneración de crecimiento reforzado por actividades que se aglomeran y atraen entre sí (Hilhorst, 1976: 51-69). Esta postura, con amplia difusión en los países de América Latina, no tuvo un impacto significativo y en muchos casos impulsó los esfuerzos del estado al ámbito regional sin mayores logros.¹

Desde este enfoque el territorio se organizó en función de las inversiones en centros de una red urbana y con ella se hizo la dotación en

¹ Para el caso colombiano es interesante determinar los impactos generados por las ciudades industriales que se extendieron como propuestas estatales de conglomerados industriales.

infraestructura de apoyo, incentivos fiscales a la inversión y otros instrumentos que no se gestan en el espacio regional sino que se construyen desde el Estado central. La preocupación para el proceso de ISI lo constituye la integración del mercado nacional² y este se logra desde las políticas públicas. La planeación que se concibió con este modelo pretendió generar condiciones para superar la inequidad regional. Las pretensiones políticas y técnicas de una "modernidad" implícita en el proceso de polos de desarrollo chocaron con las realidades sociales propias de Latinoamérica y en lugar de entender la complejidad en la que se desenvuelve la vida y cotidianidad de los individuos ubicados en el contexto regional, se presentan como el problema que hay que superar para lograr el crecimiento económico y por esta vía el desarrollo.

La transición que vivió América Latina en los 80's con la imposición del principio neoliberal del mercado total, replanteó el papel del Estado en la actividad económica y por esta vía el significado de la planeación en sí y por consiguiente de la planeación regional como tal. La preocupación por lo regional ubica el interés en un conjunto de políticas públicas y privadas que determinan la participación del Estado y la empresa³ en la generación de procesos de interacción desde la región para revitalizar el "distrito industrial" marshalliano, capaz de generar endógenamente procesos de desarrollo sostenido fuera de las regiones metropolitanas, creando las condiciones de respuesta flexible e innovadora que requiere el nuevo mercado (Coraggio, 1987). El referente para este tipo de

² En este orden de ideas también se buscaron proceso de integración regional, el Pacto Andino para nuestro caso, apuntaba a ser un ampliación del precario mercado interno.

³ El modelo de empresas que se constituyen tienen la característica de ser pequeñas y medianas surgidas de la desarticulación del sistema de producción fordista y la implementación de un nuevo esquema de trabajo producto de las nuevas tecnologías, la comunicación y la información como fuentes de generación de valor y por tanto de organización productiva.

modelo se basa en dos escenarios de trabajo internacional Terza Italia y el Silicon Valley, los cuales se constituyeron como modelos a ser imitados en los contextos de Latinoamérica (Sepúlveda, 2001:26-36).

La necesaria imposición del mercado global como elemento central de la preocupación del Estado, implica la generación de un escenario de desarrollo desigual en las regiones, que se manifiesta en una creciente asimetría. Por un lado regiones deprimidas, en proceso de desindustrialización o nunca industrializadas y sin capacidad competitiva. Por otro regiones de alta productividad conectadas directamente a los mercados externos que basan su eficiencia económica en su capacidad para especializarse y exportar de acuerdo con los nuevos requerimientos del mercado, o por la ubicación de inversión extranjera orientada a la atención de un mercado interno, suficiente para convertirse en negocio de los grandes conglomerados globales. (Coraggio, 1997)

Las políticas públicas buscaron generar impactos diferenciados: para las regiones deprimidas se sustituyen las estrategias de desarrollo por políticas sociales compensatorias; mientras que en las zonas donde se logró atraer la inversión se dió un avance en el crecimiento acumulado en pocos sectores, lo cual generó al interior de la región, condiciones de marginamiento requiriendo la implementación de políticas compensatorias, al igual que en las zonas deprimidas.

El siguiente párrafo de José Luis Coraggio nos permite una breve y concluyente síntesis de la transición evidenciada en las políticas regionales.

En la década de los sesenta la contraposición territorial se planteaba como lo regional (equidad y desarrollo balanceado) vs. lo nacional (eficiencia y crecimiento económico), en los 90 parece haberse instalado la contraposición directa entre lo local (lo humano,

lo participativo autogestionario) y lo global (el mercado excluyente y alienante), perdiendo aparentemente su relevancia relativa tanto el nivel regional como el nacional. El paradigma neoliberal disuelve las instancias intermedias entre los procesos personalizados de interacción directa, cotidiana, y los procesos ciegos globales, ubicuos y sin responsables visibles. Esto lo atestiguan los innumerables encuentros y trabajos sobre cómo sobrellevar o articular dichos niveles en un sistema que desarticula a los espacios locales entre sí a la vez que los pone a competir por su ingreso a la red de relaciones globales. La competencia de los lugares por el capital parece producir la desintegración de los lugares, sean exitosos o no en la competencia. (Coraggio, 1997:36)

III. Enfoques teóricos para el análisis regional

Las explicaciones que se han dado para la transición del desarrollo regional plantean una clara diferenciación de las políticas económicas en el contexto del desarrollo regional para América Latina. Moncayo (2001) plantea el proceso como una transición de un Estado de Bienestar Keynesiano (EBK) a un Estado de Trabajo Shumpeteriano (ETS). El primero supone la articulación de políticas públicas de promoción del desarrollo económico, cubrimiento de aspectos sociales y Estado centralizado. Para el ETS el desarrollo es responsabilidad de una alianza de empresas privadas y el Estado regional que busca identificar y fortalecer los aspectos tendientes a atraer la inversión o el desarrollo de procesos de exportación basados, fundamentalmente, en la capacidad de innovación o de aprendizaje corporativo.

La significación de este proceso, desde el aspecto de la globalización económica hace que el capital busque más regiones que países para hacer procesos de inversión y que sea en las regiones donde se soporte, en mayor medida el

desempeño económico.⁴ Esta configuración ha planteado la idea de desarrollar una región a partir de la denominada ventaja competitiva, o lo que es lo mismo la combinación de capital humano, las condiciones geográficas, la capacidad gerencial y las instituciones⁵. Esta propuesta fundamentada y desarrollada, especialmente por el economista Michel Porter redefine los conceptos de desempeño regional y propone un esquema de trabajo que posibilite avanzar más allá de las propuestas de polos de desarrollo.⁶ La competitividad se establece mediante ranking mundiales que, finalmente, se constituyen en indicadores para los inversionistas mundiales.

Como un enfoque complementario a esta postura se ha generado una creciente preocupación por la credibilidad en las instituciones en su relación

con los niveles de productividad y crecimiento innovador. La evidencia empírica de cómo la organización social tiene un desempeño fundamental en los procesos económicos reconoció la necesidad de valorar el "*Capital Social*" entendido como la capacidad de credibilidad en las instituciones y como ésta se constituye en una de las principales características para consolidar procesos de inversión e innovación regional (Moncayo 2002:21-23). En este sentido problemas como la corrupción, la democracia, la participación ciudadana, entre otros, se convierten en temas susceptibles de ser abordados por la empresa privada, que ven en estos mecanismos una manera de obtener la estabilidad social requerida para garantizar que sus rendimientos económicos no estén en peligro.

Como una mirada contradictoria al planteamiento de competitividad surge la Nueva Geografía Económica. Ésta se constituye, desde el rescate de teorías de localización productiva, como factor determinante de la desigualdad regional. Las características de transporte y ubicación, en relación con las costas o los centros de demanda de productos, explican la existencia de aglomeraciones productivas. Siendo éstos los preceptos de los desequilibrios regionales la comparación de la competitividad regional, que involucra al Estado y sus instituciones se configura una contradicción pues exige que las instituciones públicas sean medidas bajo los mismos parámetros de la empresa privada. (Krugman,1997). Así, la región y sus desigualdades debe ser explicada de manera fundamental por la implicaciones de la ubicación productiva en el desarrollo del proceso económico.

Un cuestionamiento a las diferentes posturas realizadas en torno a la región, desde los enfoques económicos, surge de la creciente preocupación por fenómenos ambientales. No sólo en términos del deterioro que han generado

⁴ Más que simples inversiones promovidas por el Estado hay que resaltar el papel central de éste como facilitador de la extracción del excedente económico bien sea por utilización de mano de obra cada vez más barata o de una utilización del mercado interno como comprador de productos transnacionales. En los dos casos se requiere la flexibilización laboral como una condición del capital transnacional para posibilitar la entrada en cualquier país del llamado tercer mundo.

⁵ Desde la configuración del análisis regional se supone superada la visión de la ventaja comparativa propia de la economía clásica, que trae una división internacional del trabajo, donde los países periféricos solo tienen la posibilidad de explorar las ventajas dadas por la dotación de recursos naturales y la abundante mano de obra barata que poseen; La ventaja competitiva supone que todas las regiones tienen las mismas posibilidades en el contexto internacional, siempre que tengan en cuenta las características que configuran la ventaja comparativa, pero se deja de lado el análisis de la fuerte dependencia tecnológica de la periferia que es un factor central en el proceso económico y condena a estas regiones a una creciente incapacidad de competir en los sectores con alto contenido de valor agregado.

⁶ El momento en el que se desarrolla la propuesta de polos de desarrollo ésta se construye desde la adopción de la industrialización por sustitución de importaciones que necesariamente implicaba que la definición de los polos fuera fundamental la industria, para la propuesta de ventaja competitiva de Porter ésta se puede dar en cualquier campo de la economía como sería los servicios sector sobre el cual se ha presentado el mayor crecimiento de la economía mundial en los últimos años.

los procesos industriales y agrícolas o en las implicaciones de desechos y contaminación del suelo, el aire y el agua de los crecientes conglomerados humanos; también en cómo estos recursos de la naturaleza se constituyen en una fuente creciente de posibilidades y potencialidades para la explotación y utilización de los mismos con propósitos de comercialización en todas las dimensiones que esto implica⁷.

Reconociendo la creciente inequidad social de los procesos económicos de corte neoliberal implementados en América Latina, se plantean posturas que buscan corregir estas "distorsiones" o proponer un modelo de desarrollo que contengan otra racionalidad y supere esta valoración economicista que ha contribuido a aumentar las desigualdades y la inequidad regional.

El teórico regional Sergio Boisier (2001) expone la necesidad de configurar un esquema de trabajo donde los modelos de internacionalización económica son inevitables para las regiones, éstas deben lograr un posicionamiento donde el objetivo sea fundamentalmente la comunidad regional y no simplemente el incremento de la producción en sí mismo. El logro de este objetivo implica adaptar los enfoques de internacionalización económica a capacidades locales reales y ver otras caras de la globalización, donde es posible una búsqueda colectiva del bienestar regional. Para que esto sea viable se debe construir regionalmente el Capital Sinérgico, el cual surge de la interacción de múltiples formas de capital ubicadas en el territorio y construidas fundamentalmente desde la interacción humana con el medio ambiente.

Otro enfoque, construido desde América Latina,

⁷ Se ha superado la visión de los recursos de la naturaleza como simples proveedores de materias primas o de un factor de producción - la tierra - para dar paso a la información genética implícita en los organismos y biodiversidad presente en las regiones de nuestro entorno.

para el análisis regional, parte de reconocer la necesidad, no de adaptar sino de generar una ruptura con los referentes teóricos y conceptuales construidos, para el análisis regional y fundamentalmente para procesos de desarrollo local. La generación de una visión crítica en la planeación del desarrollo regional, puede hacer posible una transición hacia un modelo económico y de sociedad que supera la inequidad del capitalismo, pero que a la vez reconozca la individualidad necesaria y fundamental para un proceso incluyente, autogestionario y verdaderamente autónomo (Coraggio, 1997; 128). En ese mismo sentido se puede ubicar la propuesta de Max Neef (1986) quien establece una discusión con los conceptos centrales de la economía y la política, pero fundamentalmente con el desarrollo como una interpretación dirigida a valorar cosas y no personas. La generación de una forma diferente de entender la sociedad desde una construcción holística, parte de reconceptualizar el espacio local como la esencia de cualquier proceso económico y social. Allí tiene validez y vigencia la construcción de un proceso de transformación donde la naturaleza, la tecnología y el hombre interactúen en la consolidación de un proceso integral y orgánico.

Estas formas de valorar los escenarios locales como posibilidades de una nueva dimensión y reencuentro del hombre con el medio natural en el cual trabaja y realiza su proyecto de vida y la sociedad, también alimentan procesos de construcción regional y local significativos para los hombres y las mujeres de América Latina, quienes no se resignan a una mentalidad de mercado que los reduce a mercancías o mano de obra para el capital internacional.

IV. Panorama actual de la problemática regional

Los enfoques teóricos y conceptuales de una gran parte de las propuestas de planeación

económica regional y local hacen énfasis en la dinámica alianza empresa privada-Estado regional. Esta propuesta significa supeditar la función de lo público a los intereses empresariales. Siendo una de las propuestas que con mayor fuerza se impulsó por el modelo neoliberal, el cual busca supeditar a la racionalidad empresarial todas las esferas de la sociedad.

La necesidad de mostrar la existencia de *capital social* parte de reconocer que es posible mercantilizar las relaciones de la cotidianeidad y fundamentalmente la credibilidad de la ciudadanía en un proyecto de Estado, de política y de economía relacionado directamente con el modelo de economía de mercado. La aplicación de esa valoración a los aspectos regionales hace que no se cuestione la unidad empresa - Estado en el impulso de las políticas de desarrollo y planeación, lo cual deja de lado la preocupación por la inequidad y el deterioro de las condiciones de vida.

Para la economía la innovación se constituye en el referente central para los procesos productivos y su inserción internacional. El conocimiento producido en ambientes de aprendizaje colectivos, es un factor que posibilita esta innovación para la organización económica. La simple aglomeración de actividades no garantiza que se den estos nuevos cimientos esenciales en un sistema productivo flexible en términos territoriales. De allí que exista una superación de la propuesta de polos de desarrollo y su incidencia en las políticas económicas y el sistema económico nacional. Para América Latina y sus regiones significa un retroceso creciente en el sistema económico actual, explicada por la precaria capacidad de generar tecnología propia, conocimiento pertinente a nuestras condiciones y desarrollo de una innovación para un mercado con amplia tendencia hacia la tercerización.

Se puede ver que esta mirada ubica

unilateralmente la región como depositaria de factores productivos y encaminada a la articulación de la producción, bien sea en el contexto nacional o la globalización. Contraria a esta lectura surge una respuesta cada vez más creciente de múltiples experiencias en el mundo y especialmente en América Latina que reclaman y reivindican los espacios locales como escenario que da sentido a sus proyectos de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- *BARONA B. Guido y GNECCO V. Cristóbal. 2001. Introducción: Territorio Posibles. En Historia, Geografía y Cultura del Cauca. Territorios Posibles. Tomo I Editores Guido Barona Becerra y Cristóbal Gnécco Valencia. 1 Ed. Editorial de las Universidad del Cauca. Popayán
- *BOISIER, Sergio 2001, "Biorregionalismo: la última versión del traje del emperador", Territorios N° 5, Bogotá D.C., CIDER, Uniandes.
- *CORAGGIO José Luis 1987. Diagnóstico y política en la planificación regional. En Territorios en transición. Editorial Ciudad, Quito.
- *_____. 1997. Perspectivas del desarrollo regional en América Latina, Cuadernos de postgrado, serie cursos y conferencias. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- *KUGMAN. Paul. 1997. Desarrollo Geografía y teoría Económica. Antonio Blosch editor. Barcelona.
- *MAX NEEF. Manfred. 1986. Desarrollo a Escala Humana una opción para el futuro. CEAPUR. Santiago de Chile.
- *MONCAYO, Jiménez Edgard "Evolución de los Paradigmas y Modelos Interpretativos del Desarrollo Territorial", CEPAL, Serie Gestión Pública N° 13, Santiago de Chile.
- *SEPÚLVEDA RAMÍREZ Leandro. 2001 Construcción Regional y Desarrollo Productivo en la Economía Global. CEPAL, Serie Estudios y perspectivas N° 3, Buenos Aires.

PROCESOS DE RESISTENCIA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN EL CAUCA Y LA EXPERIENCIA DE UN GOBIERNO ALTERNATIVO¹

por:

Diego Jaramillo Salgado

Introducción

Es fuerte y predominante el análisis del poder, dentro de la filosofía política y la ciencia política, como circunscrito a la esfera del Estado y todo lo que se desprende de él. No se puede ignorar esta orientación, pues tanto la historia política como el desarrollo mismo de las teorías en este campo así pareciera confirmarlo. Sin embargo, no es menos importante el entramado de poder que se produce en la base misma de las relaciones sociales, en el fundamento de la condición humana. Y, por tanto, en todo aquello que tiene que ver con la construcción de organización y la formación de movimientos sociales. Toda práctica social está, inevitablemente, atravesada por ese sentido mágico de la producción de fuerza que se hace visible en toda acción humana, en el engranaje mismo de la vida diaria. Aún los signos que no aparecen o los silencios tienen una producción de sentido que se enmarcan en el

campo del poder. Recordemos no más la imagen que recorrió el mundo de la silla vacía, al lado del Presidente Pastrana cuando se iniciaban las negociaciones de paz en San Vicente del Caguán. De esta manera, aún las acciones de los agentes, o actores del Estado no escapan a los efectos del poder; pues sus funciones, el cumplimiento del deber ser del Estado están sujetos a las relaciones de poder, en que está inscrito el burócrata como sujeto común y corriente que no tiene la investidura de lo estatal.

El poder se expresa, entonces, en múltiples significaciones que le dan contenidos diferentes, y que lo sitúan en espacios que no pueden reducirse a los estrictamente negativos. Quiere decir esto que al identificarlo como elemento constitutivo de la condición humana, es parte esencial de la misma. Impregna la vida de los sujetos sin que obligatoriamente pueda identificarse como un aspecto coactivo o de

¹ El texto central de este trabajo está en proceso de edición, bajo el título "Un Gobierno Alternativo de los movimientos sociales en el Cauca, Colombia", dentro de un libro que la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM publicará con los trabajos presentados en su sede en la mesa redonda denominada "Movimientos sociales, nuevos actores y participación política en Colombia", el 25 de junio de 2003. En términos generales, lo alternativo es definido como expresiones organizativas que confrontan el modelo de desarrollo neoliberal y sus implicaciones en las prácticas culturales, ideológicas y sociales. Cuestionan la disminución del Estado, la corrupción, el clientelismo y la politiquería. Propician la construcción de un modelo de desarrollo sostenible y sustentable que, concebido de manera integral, parta de la vida misma de las comunidades, de sus pueblos y de sus organizaciones en el orden local, regional e internacional. Defienden los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario frente a la agudización del conflicto armado y su degradación.

negación del otro; de quien lo ejerce o de quien lo padece. Más bien, podría tomarse como afirmación de los ejes estructurales que dan sentido a la misma sociedad, a los grupos sociales a todo aquello que es propio de la acción humana. Basta no más con darnos cuenta de las múltiples formas de organización que surgen dentro de un mismo sector social. Los indígenas tienen varias, los campesinos igual, y no menor es la situación en sectores urbanos. No pocas veces con intereses y objetivos contradictorios y antagónicos. Otras solamente como expresión de matices y diferencias que son producto de la diversidad étnica y cultural, o simplemente de las diferencias. Lo mismo puede decirse de las diferentes expresiones de resistencia comunitaria y civil.

En el tejido de la formación de las culturas políticas se ponen en juego las relaciones de poder que se producen en las diferentes prácticas sociales. Hay grupos o sectores sociales que hacen de la participación en las elecciones un fin en sí mismo. Hay otros que le dan el mismo valor que a la participación en la lucha directa como la huelga, la toma de la carretera, la movilización, el paro. Por eso, no escapan de ello los aspectos lingüísticos, simbólicos y míticos que le dan contenido al imaginario de lo político y se despliegan en las prácticas en las cuales se resuelve como tal. Piénsese en la vara, en relación con el poder, para los indígenas, y su uso en las guardias de sus comunidades, o en la tradición oral para las comunidades del campo y no pocos sectores de la ciudad. Es aquí donde se abre un campo de reflexión que quizá permita abordar el desarrollo de movimientos sociales y ejercicios políticos alternativos como los que se están produciendo en América Latina y, más particularmente, en nuestros territorios.

Si observamos las prácticas inscritas en la cultura política dominante en Colombia, hay un consenso en que se han centrado en la lucha por el control del aparato de Estado, desde una orientación

patrimonialista. Es decir, en constituir el espacio estatal en la propiedad de las familias o los grupos de poder que lo manipulan o lo controlan. La acción electoral, por ejemplo, está guiada por la disputa del acceso al control de los centros de poder que garantice el usufructo de las maquinarias burocráticas. El ejercicio de la gestión pública está atravesado por las lealtades que los funcionarios le deben al político de turno. La labor para realizar las funciones públicas se diluye en el andamiaje de los intereses particulares. Las relaciones de fuerza se definen por la capacidad económica, la cercanía o distancia del control de la burocracia, o por la intimidación o la eliminación. Lo cual confirma, lo que ya es un acuerdo, que en sociedades como las nuestras lo que se llamó la modernidad sólo se produjo en débiles procesos, y aún éstos hoy se debaten en un precario acceso a los bienes o los logros que ella produjo en otros lugares.

Definiciones como las que hace el portugués Boaventura de Souza Santos, quien ha hecho investigación con comunidades indígenas de nuestro país, difícilmente pueden ser aplicadas al desenvolvimiento histórico de Colombia: "La modernidad del Estado Constitucional del siglo XIX se caracteriza por su organización formal, unidad interna y soberanía absoluta en un sistema de estados y, principalmente, por su sistema jurídico unificado y centralizado convertido en un lenguaje universal por medio del cual el Estado se comunica con la sociedad civil". (De Souza Santos, 1998: 140). Pues apenas sí realizaba el Estado un reacomodo hacia la institucionalidad moderna, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, cuando se acentuaron las luchas civiles y se precipitó la prolongada guerra en la que, con diferentes variaciones, nos encontramos hoy. Lo cual implicó que no se produjo un tejido social que fuera espacio fértil para que se cumplieran las condiciones planteadas.

Aún propuestas como las del canadiense

Kymlicka de los Estados multinacionales y su correspondiente expresión multicultural se vuelven ajenas a experiencias pluriculturales tan vitales como las nuestras y de varios países de América Latina. Nada más sería referirse a su caracterización de la Nación para encontrar que inevitablemente parte de acumulados históricos, como los de Canadá, que se revierten en una cultura política que le permite rescatar la multiculturalidad defendiendo los derechos individuales del liberalismo. Es la conclusión que se puede obtener cuando afirma: "La defensa de los derechos culturales... la conectaré con una teoría liberal de la justicia comprometida con la autonomía individual y la igualdad social". (Kymlicka, 1996: 37) Pues la pluriculturalidad de la nación, incorporada en 1991 a la Constitución Nacional de Colombia, ha estado sujeta a los vaivenes políticos de la compleja realidad colombiana y, por tanto, con serias limitaciones en su ejecución. Sólo contrastada con la fuerza de las comunidades y organizaciones indígenas y un incipiente proceso en la misma dirección de las comunidades afrocolombianas.

Aún en relación con los partidos encontramos muchas limitantes si los consideramos, en términos generales, como los catalizadores de los fines colectivos de la sociedad, por encima de los intereses de grupo o particulares. Pues los partidos en Colombia no hacen más que producir y reproducir las clientelas que aseguren la reproducción del orden político y social dominante. El lenguaje camufla los sentidos que se orientan a mantener este dominio. Los símbolos políticos perpetúan la herencia que la memoria histórica sorteja a través del tiempo. La cotidianidad recrea en las acciones diarias los sentidos de pertenencia arraigados en los sueños que hacen de este orden político, económico y social el preferido o el elegido. No hablamos aquí de problemas mucho más estructurantes del sistema social y político, del modelo de desarrollo, de las condiciones de desigualdad social y del orden internacional. Nos referimos a aquello que

está inscrito en el juego de poderes más simple o más particular. A los procesos que delatan las raíces de la vida misma de los ciudadanos y ciudadanas y de no pocas comunidades.

El poder aristocrático y clientelista en el Cauca

Para el caso del Departamento del Cauca² debemos registrar que el ejercicio de la política, en relación con el Estado, se ejerce mayoritariamente por el liderazgo de la elite, canalizado a través de los partidos tradicionales y del control que éstos hacen del aparato de Estado. Es a través de ellos que se introdujeron algunos elementos de modernidad, aunado a los que se produjeron por algunas prácticas de la iglesia católica. Sin embargo, limitados en su perspectiva histórica en la posibilidad de construir una cultura política similar a la que querían copiar de los países europeos. Puesto que la forma de introducir la valoración de los intereses colectivos se hizo por la adopción de su verdad como la única y los intereses de grupo o de clase social, claramente identificados, como los de toda la sociedad. Sumado a la conducta de una dirigencia política que se enorgulleció de ejercer prácticas aristocráticas y serviles que tendieron a privilegiar los escudos familiares o los blasones de viejas tradiciones a asumir los riesgos, incluso, de un desarrollo capitalista. De allí que recibiera con agrado su figuración en las directivas nacionales de sus partidos políticos o del mismo Congreso Nacional, sin que ello representara un aporte al desarrollo del departamento. Valores, a su vez, consagrados, en nuestro caso, por una religión que asumió la cobertura de todo espacio como un mandato divino, y su confrontación, como la

² El Departamento del Cauca es una de las 32 entidades territoriales del orden regional en que está dividida Colombia. Tiene 29.308 Km. y está situado en el suroccidente del país. Registra una población aproximada de 1.320.000 habitantes, distribuida en 41 municipios, y su capital es Popayán.

acción del diablo, del demonio, de satán en quien así lo asumiera.

Hay lugares que aparecen como comunes, pero no por serlo deben relegarse desde el punto de vista del análisis. El Cauca introdujo una forma particular de ejercicio de poder del Estado de corte aristocrático, religioso y racista que dentro de la memoria histórica produjo características particulares en el ejercicio de la dominación. Es de recordar que su capital, Popayán, tuvo varias de las familias más representativas en la compra y venta de esclavos en Colombia hasta el siglo XIX, que se ejercía principalmente sobre los negros. Fue allí donde también se tipificó el más reconcentrado racismo frente a los indígenas, cuyas secuelas aún hoy dejan sus rastros; aunque desde principios del siglo veinte se produjo formas más abiertas de resistencia en su contra. Principalmente desde fines de la década del 60 por lo cual encontramos en el campo de los dominados y los excluidos formaciones étnicas fuertes, especialmente entre los indígenas, tanto en su manifestación regional como en el aporte que hacen a su desarrollo en el nivel nacional. Respecto de los grupos negros no hay tanto avance organizativo; sin embargo son un componente demográfico y cultural importante, con un 30% de la población total. Sus grupos se encuentran ubicados en varios sitios estratégicos del territorio departamental: Norte, Costa Pacífica, Patía y Tierradentro; aunque con poca articulación entre sí. Problema que lentamente se supera con la reciente creación de la Unión de Organizaciones Afrodescendientes del Departamento del Cauca (UOAFROC).

Tampoco el desarrollo capitalista permeó a los sectores económicamente dominantes, que con solo cruzar la frontera geográfica de los nudos andinos los colocaba a las puertas del Valle próspero e industrializado, con su capital Cali y el puerto marítimo de Buenaventura. Quiere decir esto que ni mentalidad capitalista ni su

congruente ideología democrática-liberal fueron adoptados por quienes tenían el control hegemónico del Estado en esta región. Con el agravante de que el jalonamiento capitalista que se produjo entre los veinte y los treinta en el país, y posteriormente a partir del 60, relegó al departamento a los últimos renglones en sus índices de crecimiento económico, lo desplazó de los centros de decisión económica y, al mismo tiempo, su expresión política fue regulada por las fuerzas que asumían el control político de la nación.

Estas circunstancias fueron incubando en el departamento un acrecentamiento de las condiciones de pobreza, de desigualdad y de injusticia social. Proceso que se acentuó con las dificultades de los diferentes municipios para incrementar su base productiva y para acceder al mercado nacional, e incluso, al mercado regional. Ya no sólo pensando en los municipios de la costa pacífica caucana sino también en muchos que aún hoy día son de difícil acceso o tienen vastas zonas con precarias formas de transporte. Estimulado todo esto por que, a la falta de empresas, el Estado es el que mayor oferta laboral produce, con sus secuelas de corrupción, clientelismo, paternalismo y patrimonialismo de Estado. Situación que se volvió más crítica desde fines de la década del ochenta del siglo pasado con la apertura económica desembozada, y su soporte el neoliberalismo, que arruinó a innumerables productores del campo; en especial a campesinos pobres y medios y a indígenas. Su imposición de la disminución del Estado cerró las posibilidades para que amplios sectores de la población puedan acceder a servicios básicos, y el despido de una gran cantidad de trabajadores incrementó el desempleo.

Resistencia y lucha social

Sin embargo, la lucha política y la historia política de los pueblos demuestran que las sociedades no son uniformes. Que, aún en los regímenes

más autoritarios, se abren paso procesos de resistencia que confrontan el orden social dominante y que incuban o protegen en su lucha diaria proyectos alternativos de sociedad y de cultura. Hoy los estudios sobre resistencia se han ampliado; aunque con orientaciones teóricas disímiles. Una le asigna como característica importante que "se trata de una acción colectiva y que evita cualquier recurso sistemático a la violencia" (Randle, 1998: 25), orientándola preferentemente hacia los hechos históricos de resistencia de pueblos o de países a acciones imperialistas o colonizadoras. Aunque la enmarca en objetivos más amplios de tipo reformista "como la supresión de una injusticia concreta.... Pueden estar encaminados al acoso y derribo de un gobierno determinado o de una autoridad de facto, o al derrocamiento de todo un sistema político y social" (Randle, 1998: 26) Otra, se sitúa en el marco de lo que llama la infrapolítica y le da sentido a los símbolos, el lenguaje, la fiesta, el carnaval, como expresiones de la resistencia. "Puesto que la actividad política explícita está casi prohibida, la resistencia se reduce a las redes informales de la familia, los vecinos, los amigos y la comunidad". (Scott, 2000: 236) Barrington Moore analiza de qué manera los de abajo se representan la Injusticia y cuáles son los contenidos de resistencia que desarrollan en consecuencia. (Moore, 1996)

El marco del ejercicio de la resistencia, entonces, supera la acción directa y la violencia y se extiende a todo tipo de práctica social y cultural, y se expresa como una forma del ejercicio de poder y de las relaciones de fuerza de múltiples prácticas sociales. La memoria histórica se desdobra y permite hacer aparecer los sueños ocultados, las utopías represadas, la creatividad sometida, el lenguaje silenciado, los símbolos aprisionados, las libertades cercenadas. Esto hace que la resistencia no sea sólo una forma de confrontación a un ejercicio dominante de la política o de la cultura. Es

también la construcción de proyecto de vida y de sociedad. Es la apuesta a hacer emerger, desde las raíces de la vida comunitaria, procesos culturales que afirman el deseo de transformación y el derecho a que el mañana pueda estar en manos de los hasta hoy olvidados por siempre. En tanto que los momentos o períodos en que la resistencia no se hacía fuerte localmente, por el control o represión de las clases dominantes o por la ausencia de fortalecimiento comunitario u organizativo, era recreada en las mentes, y en acciones aisladas o de pequeños grupos, símbolos, imágenes, lenguajes y rituales de su existencia cultural cotidiana. Indicando con ello una relativa forma "pasiva", en su expresión externa, puesto que no se registraban acciones directas; pero, activa en la dinámica de la construcción de los instrumentos que a largo plazo fueron reventando en la acción de confrontación a las acciones de dominación. Su manifestación más expresa se da en el Cauca con los movimientos indígenas y se abren perspectivas similares con los procesos de las comunidades afrodescendientes y de no pocas campesinas y semiurbanas y urbanas.

El Cauca vio surgir, en la década del 10 del siglo pasado, un levantamiento indígena dirigido por quien se convirtiera en un mítico dirigente, Manuel Quintín Lame (Castrillón, 1973) que confrontó los valores hegemónicamente dominantes frente a su etnia y se constituyó en una fuerza que inevitablemente debía tenerse en cuenta en las relaciones de poder. Acción cuyos principios y contenidos atravesó el siglo; así muchas de las actuaciones del líder puedan ser calificadas como ambiguas por apegarse persistentemente a las opciones normativas para el logro de sus derechos, y a su relación con los partidos tradicionales. Sin embargo, este carácter pionero se volvió símbolo y trascendió el devenir del tiempo al retomar muchos de sus planteamientos doctrinarios, rescatar su valor histórico, y al ser incorporado como nombre del grupo guerrillero

indígena que operó durante la década del ochenta del siglo veinte.

Igualmente, en la siguiente década, la del veinte, empezaron a expresarse corrientes socialistas y comunistas que introducían un nuevo ideario político que le decían a la sociedad caucana que las alternativas políticas impuestas tradicionalmente a esta región y al país no eran únicas (Jaramillo, 2000). Sus prácticas, sus formas de lucha irrumpían fragmentariamente en el escenario político y en la vida del pueblo produciendo hitos de transformación de las que hasta ese momento eran las formas de hacer política. El mismo liberalismo salió beneficiado con esta corriente política al ser presionado a radicalizar sus acciones políticas, cuya manifestación más fuerte fue la UNIR de Gaitán y el gaitanismo, en las décadas del 30 y del 40, y luego, en la década del 60, el MRL.

El Cauca no fue ajeno a la confrontación armada que vivió el país desde finales de la década del 40 del siglo pasado. Tampoco a la actividad de las organizaciones guerrilleras marxistas que fueron creadas después del triunfo de la revolución cubana. De tal manera que las FARC, el ELN, el EPL, el comando Pedro León Arboleda, el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el M-19, El Grupo Jaime Bateman Cayón y el Quintín Lame, entre los principales, estuvieron o están asentados en este territorio. De tal manera que a la inoperancia del Estado, al gamonalismo de los partidos políticos tradicionales, al predominio del modelo de desarrollo capitalista y neoliberal se planteaba la alternativa socialista marxista de la violencia revolucionaria. Eso implicaba que la cultura política era atravesada por el juego de múltiples fuerzas; pero en particular de aquellas que chocaban con los partidos Liberal y Conservador y con el sistema económico y social dominante.

De tal manera que la formación de organizaciones y movimientos sociales en el Cauca está atravesada por todas estas

dinámicas de su historia política y cultural. Al ser en su mayoría expresiones por fuera de los partidos tradicionales fueron débiles en su acción hasta la década del 60 del siglo pasado. Por eso es factible registrar que el mayor fortalecimiento y la más amplia convocatoria se produjo a finales de los ochenta y a lo largo de los noventa en relación con el impacto del neoliberalismo y la globalización. Contexto que produjo una nueva dimensión de los movimientos sociales. Pues no sólo agudizó las confrontaciones por la solución a las necesidades básicas insatisfechas y contra el desmonte del Estado sino que concitó la búsqueda de organización y la solidaridad mundial.

Sus mas notorios resultados se produjeron en las protestas contra los organismos mundiales del comercio, las finanzas o las potencias industriales en Seattle, Davos, Praga, Porto Alegre, Canadá y México. Lo cual plantea una dinamización de los movimientos sociales que tiende a su fortalecimiento por las secuelas que produce el neoliberalismo. Dinámica que, en el orden regional en el sur del país, generó frecuentes movilizaciones que le dieron solidez a núcleos organizativos que en gran parte eran reducto de la fragmentación de la izquierda colombiana y de sus encuentros con movimientos cívicos que se produjeron a lo largo y ancho del país desde la década del setenta. Muy bien lo plantea en esta dirección Eric Toussaint: "Los movimientos sociales en esta etapa de defensiva están llenando el vacío dejado por la izquierda. Eran movimientos que se preocupaban, hasta hace poco, sobre todo, por la defensa de los intereses de sus respectivos sectores y que ahora se proyectan a un nivel más global y de conjunto, intentando encontrar respuestas en común". (Toussaint, 2001: 3) Sin que con ello queramos afirmar que se desvinculan de las organizaciones de izquierda existentes. También podemos concluir que en casos como el Bloque Social Alternativo hay el intento de dar contenido a una nueva formación de izquierda.

Fenómeno particular fue el producido por las organizaciones indígenas y campesinas, cuyo protagonismo merece capítulo aparte; no sin registrar el liderazgo que asumió en no pocos países. Los fenómenos más fuertes son los de México, con el EZLN; Ecuador; con la CONAIE; Guatemala, con el proceso de paz triunfante; Brasil con el Movimiento de los Sin Tierra; Bolivia, con las grandes movilizaciones indígenas, y Colombia con la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, la Nueva constitución y el proceso político del Cauca.

Entre organización social y movimiento social

El debate sobre la diferencia entre organización social y movimiento social pareciera circunscribirse al ámbito de lo académico. Sin embargo, es inevitable encontrarlo entrelazado con lo político y lo social. Las características de una u otro marcan su especificidad y los alcances y estrategias de su acción. Así mismo, posibilitan establecer los aspectos de su diferenciación y de su encuentro, importantes a la hora de dinamizar las luchas sociales y políticas. No se trata de atribuir a lo conceptual el orden de determinación de los procesos prácticos; sino más bien de rastrear los signos que posibiliten su interpretación para articularlos con el estímulo a sus procesos o a su propia redefinición.

Se podría afirmar que hablar de organización social como tal está históricamente asociado al surgimiento del capitalismo. Así sea posible encontrar que toda acción humana de grupo conlleva mínimos elementos de organización. Para nuestro interés, habría que decir que lo más próximo ha sido todo lo relacionado con organizaciones sindicales y campesinas, y las que se fueron desprendiendo de allí como las indígenas, estudiantiles, de mujeres, etc. Si nos detuviéramos en la sindical tendríamos que decir que tiene un carácter más permanente y que se asocia con sujetos de un mismo sector; ya sea de una empresa o de una rama de la producción

en el país. Esto implica que se privilegien intereses reivindicativos en su propia naturaleza, en su constitución. Sus principios podrían estar circunscritos a un campo muy específico de la sociedad sin que irrumpa en espacios sociales que reivindicquen intereses colectivos. Aún así es heterogéneo en su composición, puesto que pueden haber asociados de diferentes partidos políticos y creencias religiosas. En general, su estructura es jerárquica y obedece a aspectos normativos que difícilmente permiten flexibilizarla. Pueden acudir a la movilización; pero ello está sujeto a las orientaciones ideológicas y políticas dominantes. Es decir, a la correlación de fuerzas que se logre establecer. En no pocos casos está circunscrito también a lo normativo. Por lo regular, la organización social está más ubicada en un campo o sector específico de la sociedad y, por tanto, cuenta con la estructura normativa u orgánica que para ello se asigna. Cuando pasa a un espacio en que, no sólo ubica las reivindicaciones u objetivos del sector, puede convertirse en movimiento social en cuanto introduce dinámicas u objetivos que van más allá de aquellas para las cuales fue constituida. Eso podríamos concluir de la acción realizada por centrales o federaciones sindicales cuando se plantean luchas como las del referendo que convocan incluso al conjunto de la sociedad.

Por eso encontramos definiciones de los movimientos sociales como las de Touraine: "cuando las acciones conflictivas buscan *transformar las relaciones sociales de dominación social* que se ejercen sobre los principales recursos naturales, la producción, el conocimiento, las reglas éticas, emplearemos la expresión "movimiento social". (Touraine, 1986: 104) Porque, según él: "existen, en efecto, orientaciones centrales, modelos culturales generales, tanto en el orden de la inversión económica, como en el del conocimiento y en el de las reglas éticas". (Touraine, 1986: 110) Su elaboración tiene un componente crítico a la acción de los partidos que encuentra en crisis, en cuanto su razón de ser; a la de las

organizaciones sociales, en especial las sindicales, por el peso de la burocracia en ellas y por estar expuestas a las reglas de juego que traza el Estado. Pesa mucho, igualmente, la dinámica que los movimientos sociales ha adquirido en las luchas sociales.

En cambio, Mauricio Archila propone que "Movimientos sociales son todas aquellas expresiones de resistencia colectiva, más o menos permanentes, a las distintas formas de dominación y que implican transformaciones sociales" (Archila, 1995: 62) Coincide con Touraine, al sostener que "no necesariamente se plantean la destrucción del Estado", sino que privilegian una "dinámica de construcción de consenso y no por la imposición", tiene "potencialidades transformadoras" y "pueden expresar intereses multiclasistas de segmento de distintas clases e incluso de sectores de clase". (Archila, 1995: 64) Enfatiza que luchan contra formas de dominación, más no tienen como su objetivo la lucha por el poder; aunque no excluye totalmente esa posibilidad, como tampoco el sociólogo francés.

En síntesis, el movimiento social, en nuestro caso, se conforma de liberales y conservadores, comunistas y alternativos, católicos y protestantes, negros y blancos. En su proceso establece elementos de unidad que confronta su propio origen social, ideológico, religioso o cultural. Pues va tejiendo elementos programáticos y estratégicos que los coloca en espacios de disputa del poder, y de redefinición de formas de pensamiento, y les posibilita la superación del carácter estrictamente reivindicativo para avanzar hacia la lucha por proyectos de vida y de desarrollo que contrastan con el modelo dominante. Otra característica es que, a pesar de estar circunscritos territorialmente a lo regional, los objetivos de sus luchas trascienden para confrontar políticas que se producen en el marco nacional o tienen un marco de acción que va más allá del que tiene el movimiento social. Por eso, por ejemplo,

movimientos sociales como el CRIC articulan en planes integrales de vida la educación, la salud, la producción, el medio ambiente, etc. sin restringir su campo de acción a lo sectorial, o reinscribiendo éste dentro de una estrategia más general. Sus elementos programáticos, sus planes de vida se corresponden con aspectos de sus propios territorios, pero los desbordan frente a políticas que se relacionan con lo nacional, por ejemplo en relación con la formación de las ETIS y sus respectivos Consejos Territoriales.

El movimiento social del Macizo Colombiano: el clima

Esas referencias nos sirven como elemento teórico introductorio a la formación y desarrollo del movimiento social del macizo colombiano. Porque pasa de reivindicaciones inmediatas a políticas y propuestas colectivas para la región o a la construcción de un modelo de desarrollo que confronta el que se impone como dominante. Su base social tiene como componente central al campesinado; sin embargo, se vinculan indígenas como los Yanaconas o los Ingas de la Bota Caucaña al sur, y comunidades negras como en el caso de las comunidades del Patía y de algunas veredas de los municipios. Si bien los pobladores de las áreas urbanas de los pequeños municipios del sur del Cauca están muy vinculados directamente con el sector campesino es necesario reconocer que, de todas maneras, son un sector particular de la población puesto que incorporan en sus vidas elementos de la tradición campesina y, al mismo tiempo, de la vida urbana. Actúan en estas acciones empleados del sector estatal, del sector bancario y de algunas instituciones privadas que tienen su asiento en los municipios; lo mismo que el magisterio que tiene una gran participación en la vida económica, social y cultural de cada uno de ellos.

En relación con los aspectos propiamente territoriales tenemos que partir de la

consideración de que la sola pertenencia a un espacio geográfico determinado no le da consistencia a una región. Tampoco la identificación de necesidades que son generales a una población determinada. Ni siquiera la repetición de ciertas tradiciones en pueblos que viven de manera aislada. Es por eso que cuando registrábamos el Macizo en la historia nacional era predominante su percepción por la vía geográfica, a través de la hoya hidrográfica que le da vida a ríos que no sólo irrigan amplios espacios del suelo colombiano sino que también le dan sentido a símbolos de identidad de lo poco que teje nuestra nacionalidad. Sin embargo, por sí, no era una identidad a través de la red de los seres sociales que la habitan. A su vez, la lluvia de necesidades de los pobladores de esta región no es de ahora; al contrario, es fácil demostrar que desde hace muchos años la pobreza y miseria se enseñorearon en los pueblos de esta zona sin que se posibilitara la unidad hacia la integración regional para solucionarlos. De igual manera, la variedad de las expresiones culturales es prolífica, pero estuvo atomizada en sus diferentes localidades y no articuló una integración hacia el fortalecimiento de lazos colectivos.

Por eso hay que tener en cuenta los procesos políticos, sociales y culturales a que hicimos referencia y en particular a los aspectos políticos, simbólicos y culturales y a las luchas campesinas y cívicas de la región. Respecto del movimiento campesino registramos que tuvo sus expresiones desde la tercera década del siglo XX en el país. En el Cauca fue accionado por el Partido Comunista entre 1930 y 1950. A partir de la década siguiente tuvo el impacto de los diferentes grupos guerrilleros y organizaciones de izquierda que se fueron formando. En particular, en 1970 con la formación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), línea Sincelejo, disidencia de la oficial creada por el presidente Carlos Lleras Restrepo. En la región que estudiamos tuvo especial impacto por ser

predominantemente agrícola. Luego redefinida por la creación de movimientos comunales con arraigo campesino y del movimiento del macizo colombiano. No se puede olvidar que al movimiento reivindicativo debe articularse la lucha política que desplegaron organizaciones guerrilleras en el agro y movimientos políticos de izquierda. De aquí se da un paso a la acción cívica con las protestas en diferentes municipios, en las décadas del 70 y del 80, a través de los paros cívicos, sin los cuales habría un vacío para explicar el avance de este proceso.

La Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) fue una escuela de algunos de los futuros dirigentes del CIMA. Unos en su parte inicial, otros en la década del 80, como lo expresa un dirigente campesino del municipio de la Sierra: "nos metimos a la ANUC, hicimos un trabajo grande en la ANUC y nos dio resultado". Sin embargo, parece que la presencia de esta organización era de poca cobertura y primaron más bien los procesos pequeños de integración. "Lo que fue cogiendo fuerza fue el proceso de intercambio, de encontrarse, de contarse los problemas y las situaciones. Tanto que al principio se dio así simplemente, nos juntamos juntas comunales, a veces llegaban personas del sector de la salud, de la educación y nos empezamos a contar los problemas y las propuestas frente a esos problemas con una clara fuerza que fue naciendo y era que indudablemente si la lucha, si la presentación de las propuestas se hacía así por separado, era algo más débil, pero si nos íbamos juntando poco a poco la presentación iba a ser más fuerte, además que íbamos ganando un concepto de región en la práctica". (Collazos, 2003: 2-3) Proceso que se fue reafirmando en la medida en que se iban creando redes sociales y afectos y que se efectuaba un conocimiento y reconocimiento del espacio pues se iban rotando los sitios de realización de sus reuniones y se descubría y redescubría toda la compleja variedad geográfica, cultural y ambiental de la región.

A la par, la fragilidad de los partidos, y su implicación en el deterioro del Estado, abrió caminos. Las organizaciones políticas tradicionales, en la mayoría de los casos, no eran los partidos modernos de mediación entre la sociedad civil y el Estado. No generaban propuestas de modernidad en el desarrollo del Estado ni una cultura política en consonancia. Además se vieron confrontados por una izquierda que los vio siempre articulados a las clases dominantes y al imperialismo norteamericano. Argumento suficiente para que, dependiendo de su capacidad de convocatoria, fuera capaz de mostrar al pueblo su caducidad histórica y política. Además, el ejercicio de la politiquería y el clientelismo, y con ello el robo o el despilfarro del erario público fue confrontado tanto por la izquierda como por la dinámica cívica y comunitaria que se fue produciendo. Razón que coadyuvó a su desprestigio y a la creación de un relativo vacío político que fue copado por la acción de los movimientos sociales; en este caso el que se estaba formando en el Macizo. De igual manera, la ausencia del Estado en Educación, salud, infraestructura, en inversión social hizo más evidente su vacío y acentuó la condición marginal de las comunidades de esta región. Lo que se ponía en juego era la necesidad de construir referentes colectivos que no habían sido producidos por el Estado, ni por los partidos, ni por las pocas instituciones presentes en la región ni tampoco por ellos mismos por la dispersión y atomización en que se encontraban.

De tal manera que la identificación de necesidades propias y el proceso de autoreconocimiento se acompaña con la debilidad de los partidos, del Estado y de las instituciones que abren el campo y favorecen una acción más profunda desde la vida misma de las comunidades y del arraigo cultural de la gente. Justamente, se podría afirmar que es aquí donde está el secreto del entramado que le da solidez al tejido social. "Casi nunca los encuentros fueron secos, sino que fueron acompañados por un

grupo musical, la chirimía, acompañando la expresión cultural propia de la región". (Collazos, 2003: 3-4) Acompasado con sus cosmogonías, las representaciones que se hacían de su entorno geográfico y ambiental, los símbolos, el lenguaje, su diversidad étnica, etc., que fueron los que permitieron construir la identidad dentro de la pluralidad que fue emergiendo.

La vida cultural adquiere, así, una fuerza inusitada que le dio un nuevo contenido al proceso y que marcaría un derrotero en su desarrollo. En efecto, el espacio cultural se vuelve por excelencia un campo de expresión de la resistencia. Los valores culturales dominantes y las políticas culturales que el Estado implementa desconocen, ignoran o excluyen las prácticas culturales que se producen en la marginalidad, en el contexto de la cultura popular o en los espacios atravesados por la pobreza y la miseria. Además el control monopólico de los medios de comunicación, con la respectiva imposición de modelos culturales, y la dificultad de que los producidos por las comunidades puedan llegar a vastos sectores de la población, hacen que los espacios de reconocimiento se radicalicen y se masifiquen en los momentos en que se produce la lucha social. La dinámica de los encuentros culturales regionales son demasiados furtivos y espaciados lo cual hace difícil dar mas cohesión y permanencia. En cambio, la socialización del acumulado cultural en la vida organizativa o en la intensidad y el fragor de la lucha hace que brinde una mayor cohesión para la acción que requiere la protesta abierta. A la vez, muestra ante los suyos los signos de la respuesta al ejercicio de la dominación y de su ocultamiento. Podría concluirse también que al obligarse a la convivencia cotidiana, por la reacción a la amenaza de disolución por parte de las fuerzas del Estado, hace que los lazos afectivos y comunitarios se proyecten en el tiempo y preparen los sujetos para posteriores acciones que inevitablemente tendrán que afrontar por

la pervivencia de las condiciones estructurales que condujeron a la lucha abierta.

Este proceso logra hacerse visible con la primera movilización efectuada en 1987. Si bien ya "entre 1980 y 1985 algunos municipios como Santa Rosa, Bolívar y corregimientos como el Rosal del Municipio de San Sebastián, deciden hacer un "Diagnóstico" o mejor dicho un listado de las necesidades más apremiantes" (Maciceña, 2000: 5) que condujeron al paro de Bolívar en diciembre del 85, y al paro de Sucre en mayo del 86, es la marcha del 87 la que marca un derrotero irreversible hacia la constitución de un movimiento social y de fuerzas organizativas correspondientes con ello. El centro de sus reivindicaciones era la terminación de la carretera a Santa Rosa y mejoramiento del tramo construido. Aunque iba acompañado de la búsqueda de solución de otras necesidades. Desde allí se empieza a identificar la carretera panamericana como un símbolo de lucha eficaz, pues las reglas de juego impuestas por el régimen no posibilitaban negociaciones en los escritorios ni en las oficinas de los gobernantes sino en los espacios en que se ponían en tensión las fuerzas. La movilización sólo llega hasta Guachicono, por lo cual se le dio ese nombre, porque los negociadores prefirieron contener su avance hasta la carretera central. El grueso de los marchantes era de Santa Rosa y San Sebastián. Su resultado fue un triunfo por el logro de algunos de sus objetivos y porque creó la convicción de que el gobierno sólo atiende al pueblo cuando lo hace a través de los políticos, ejerciendo politiquería y robando al Estado, o por medio de la presión, de la movilización.

El proceso que se fue dando a partir de esta dinámica produjo una cualificación de las redes que se fueron tejiendo. Los núcleos organizativos de las comunidades creados en los municipios y corregimientos que se vincularon a la lucha ya eran insuficientes. El proceso impuso la necesidad de atender la complejidad de lo que se estaba produciendo con la formación de un

núcleo organizativo que abarcara la región. Fue así como el 31 de marzo de 1991 se le dio vida al Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA), en el corregimiento de Sucre, municipio de Bolívar. Se creó para "sacar adelante cuatro puntos básicos: 1) El impulso de la integración local y regional, 2) Realizar el primer encuentro cultural del Macizo, 3) Sacar el periódico regional y 4) Organizar el primer paro cívico regional de los municipios del Macizo colombiano". (Maciceña, 2000: 6) Este último punto ya estaba en proceso y, a partir de este mandato, se agiliza la acción para su realización con la consigna de "ser poder y gobierno en la región".

Efectivamente se realizó entre agosto 20 y 26 de 1991 como el Primer Paro Cívico Regional del Macizo Colombiano. Incorporó a la lucha a nueve municipios y estableció un espectro de necesidades mucho más amplio. 30.000 campesinos llegaron a la panamericana, en el sitio de Rosas, después de seis meses de preparación, y lograron sentar en la mesa de negociación a representantes del gobierno de diferentes áreas. Lo cual indica que la acción logró su cometido. Ya con elementos más profundos en cuanto era de una cobertura regional y con una mínima priorización de las soluciones que se intentaban obtener. La misma envergadura de la movilización daba cuenta de un proceso interno bastante avanzado. En el momento, los diferentes aspectos de la negociación fueron tomados como logros y le dio mayor fortaleza al movimiento.

El avance que hubo de la primera movilización en Guachicono a la de 1991 es bastante notorio. Mostró una capacidad de organización y de movilización que ya señalaba el futuro de sus acciones. Fue una acción de hecho que no puede reducirse a ella, en cuanto tal, sino a que fue producto de un previo proceso organizativo de sectores civiles del campesinado, docentes y activistas políticos de los municipios directamente integrados en la zona geográfica del Macizo colombiano. Su presión produjo la inevitable

aceptación de su interlocución por parte del Estado que permitió llegar a una satisfactoria negociación. Sin embargo, en este aspecto quedó la importante enseñanza de que el desconocimiento del manejo y desenvolvimiento interno de las instituciones del Estado llevó a que la mayoría de lo acordado ya estaba asignado por el gobierno de turno en su plan presupuestal.

Sin embargo, los resultados más sobresalientes estuvieron en el campo de la pedagogía y la cultura política que se empezaba construir. Una movilización de más de 20 mil campesinos era una expresión de fuerza y de reto al gobierno nacional. Hecho significativo que, sin embargo, no aportó tanto como los valores culturales que se pusieron en juego. La convivencia posibilitaba el ejercicio de la guardia cívica para prevenir cualquier atropello por parte del Estado o desmanes de los mismos movilizados. Las mingas para hacer las comidas hicieron que el tejido social se redefiniera en prácticas de solidaridad cotidiana. Los grupos artísticos espontáneamente se fueron dando a conocer, mostrándose a sí mismos que su aislamiento no era signo de mediocridad o de irrelevancia y a los demás que su práctica podría crear un afluyente de expresión colectiva. Así mismo, confrontó a los políticos por su incapacidad para ser mediadores entre el pueblo y el Estado. Las instituciones fueron develadas en su ineficacia en el ejercicio de sus funciones y su clara articulación con el clientelismo imperante. A la vez se hizo evidente que el pueblo reclamaba su derecho al ejercicio del poder, no circunscrito simplemente a la acción contestataria sino también a la posibilidad de ejercerlo en la vida institucional del poder local.

A partir de ese triunfo, el CIMA fue referencia obligada para cualquier plan institucional, político y social que se fuera a implementar en esa zona. De allí surgió el "Movimiento de Integración del Macizo Colombiano (MIMACIZO), como instrumento político de la región". (Maciceña, 2000: 7) A la vez, esa organización se articuló

con otros movimientos sociales del departamento y con los actores sociales y políticos que tienen presencia en la región y municipios cercanos. Se fueron consolidando elementos de identidad que no sólo se circunscribían al campo de las demandas económicas y sociales hechas al Estado sino también a las cualidades propias de la región en la que habitan. Así, el espacio ecológico fue redescubierto como un símbolo de identidad y de posibilidades de dinámicas de desarrollo sin someterse a la destrucción de nichos ecológicos como lo impone el capitalismo. Las leyendas y la tradición oral sobre sus picachos y montañas, ríos y hondonadas, nubes y vientos le dieron sentido colectivo a sus vidas y a sus formas de organización. Las guitarras y los tiples que se desgarraban en las noches de solaz o de sufrimiento ya no se detuvieron únicamente en el patio solariego y empezaron a recorrer los diferentes pueblos o a someterse a lo jurados dentro de los festivales o concursos artísticos o musicales que se efectuaron. La danza y el teatro, la copla o la poesía fueron apropiados en dinámicas que le dan sentido a la identidad colectiva de la región y a un rescate de lo que se define como lo popular.

El paro del sur de Colombia de 1999

Una tercera presión al Estado en 1996 no se hizo con una contundente movilización sino más bien a través de una gran capacidad de negociación que incluyó a los departamentos de Cauca, Huila y Nariño. Las demandas contenían los siguientes propósitos: Plan de Desarrollo Ambiental y Agropecuario del Macizo Colombiano y Sur del Cauca; plan productivo sostenible e integral; plan para la convivencia; plan de ciencia y tecnología. Permitted llegar a unos acuerdos con proyectos que debían ser ejecutados a lo largo de los años 1996, 1997 y 1998. Sin embargo, incorporó un espectro más amplio al incluir a otros municipios que no participaron en la primera movilización, pero que eran cercanos al área de influencia de los primeros municipios movilizados. El cumplimiento de lo acordado sólo se redujo a

menos de una quinta parte, con las consiguientes implicaciones para las luchas futuras.

Es quizá la movilización de noviembre de 1999 la que marca el derrotero para la articulación de las diferentes organizaciones como expresión de mayor fuerza en el sur de Colombia (Suhner, 2002: 167-170). Pues, a pesar de estar definido a partir de reivindicaciones muy concretas de las diferentes poblaciones en las cuales está ubicado el CIMA, logró concitar la solidaridad de los sectores urbanos principalmente de Popayán, y de otros que, inevitablemente, lo colocaron en un marco más amplio de sus acciones y que necesariamente debe ser tenido en cuenta dentro de cualquier análisis que se quiera realizar. Es un aspecto de bastante relevancia para explicar porqué se produjo el triunfo de un líder indígena para la gobernación de esta entidad regional.

Partimos de tener en cuenta que la movilización se presentó por el incumplimiento del gobierno nacional de los acuerdos pactados a lo largo de esa década. A la vez, debe considerarse como una reacción a la política neoliberal de reducción de los presupuestos públicos para la salud y la educación y su tendencia a la privatización. Interviene también el impacto que sufrió el sector agrario, que es predominante en este departamento, al abrir el gobierno nacional las puertas a grandes monopolios internacionales de la agroindustria que llevó a la quiebra a pequeños y medianos productores. Sus demandas no se quedaron solamente en el campo estricto de las necesidades campesinas. Le plantearon al país el cuestionamiento de las políticas estatales al mostrar que en el departamento imperaban la politiquería, el clientelismo y la corrupción. Hicieron visible la ausencia de dinámicas de desarrollo empresariales que colocaban a la región por fuera de cualquier perspectiva de desarrollo institucional, económico o empresarial que le permitiera salir del atraso en que se encuentra su participación en el producto interno bruto del país.

Fue así como entonces hasta los mismos sectores empresariales e incluso algunos sectores políticos tradicionales tuvieron que concluir que efectivamente las reivindicaciones de los movilizados del Macizo colombiano no simplemente involucraban a los que habitaban esa región. Llamaban la atención al conjunto de la población sobre el cúmulo de necesidades básicas insatisfechas que obligaba a que fuera tenida en cuenta esa presión para que se abriera un espacio de reflexión y de exigencia a la solución de las demás reivindicaciones que podían tener los otros sectores de la población caucana. Con mayor razón si absurdamente el Cauca no figuraba en el Plan Nacional de Desarrollo del Presidente Andrés Pastrana. Cinco meses antes el movimiento indígena también había tenido el control de la carretera por ocho días, planteando exigencias similares; lo cual hacía más contundente el impacto que ahora se producía.

En este contexto, el paro del Macizo colombiano, realizado por más de cincuenta mil campesinos, entre el 1 y el 26 de noviembre de 1999 abre un campo de análisis que debe ser tenido en cuenta para ver los procesos que posteriormente se dieron. Pues efectivamente las negociaciones con el gobierno se produjeron en una situación límite: intento de desmovilización por la vía de la fuerza militar o incremento de la acción popular al solidarizarse con el movimiento las otras organizaciones fuertes que estaban al margen. De tal manera que más que los logros económicos que en su momento fueron del orden de los U\$50 millones, para escuelas, colegios, puestos de salud, carreteras, procesos culturales, proyectos agroambientales; imposibles de obtener por la vía institucional, lo que valoran los participantes es el fortalecimiento del tejido social que marca otros derroteros en la perspectiva de la lucha política regional. La atención que la opinión pública nacional prestó al conflicto puso de presente ante el país la debilidad del Estado en esta región y la ausencia de infraestructura económica y de ofertas de empleo. La

proyección internacional de la movilización puso esta lucha de resistencia en el mismo plano de los movimientos sociales más importantes de América Latina. La confluencia de diferentes sectores, grupos y organizaciones sociales abrió las posibilidades de avanzar en procesos de unidad de las organizaciones y de formar un movimiento social y político mucho más amplio y fuerte.

El bloque social alternativo

Podemos decir, entonces, que es una organización joven en formación y que hasta comienzos de ese año no podríamos encontrar procesos de acercamiento de tan amplia proyección para reivindicar formas unitarias de acciones tanto de sus reivindicaciones como de la acción política. Las organizaciones gremiales y sociales del departamento habían estado más circunscritas a sus luchas particulares, como las indígenas, campesinas y sindicales. Pero no encontramos una convocatoria al conjunto de las organizaciones del departamento o al conjunto de la región. Tampoco la presentación de demandas que pudieran ser identificadas por todos los pobladores del departamento como suyas; por lo menos de aquellos que están más desvalidos o que se encuentran en situaciones críticas desde el punto de vista de la pobreza, de la ausencia de trabajo, de la desigualdad social, del marginamiento político y social. Si fueron relevantes las diferentes movilizaciones que realizaron a lo largo de las décadas del ochenta y del noventa del siglo pasado.

Podemos adelantar que muchos de los dirigentes provienen de la izquierda marxista y que gran parte de su discurso se desprende de allí. Lo cual plantea una situación ambivalente puesto que implícitamente, en el sustrato de los contenidos discursivos, hay mucho de las estrategias contestatarias frente al estado capitalista y a la construcción de una sociedad socialista. Lógicamente el vaivén de

los acontecimientos obliga a la lucha por la defensa de derechos, de espacios mínimos para el ejercicio de la acción política, y de muchas reivindicaciones que posibiliten solución inmediata a necesidades básicas insatisfechas. Sin embargo, esto produce un costo cuando se trata de la conquista de espacios de poder institucional; mucho más cuando países como Colombia están violentamente sometidos a lo más agresivo del neoliberalismo, y la corrupción, la politiquería y el clientelismo dejaron vacías las arcas del Estado y en la más grave crisis fiscal. Pues la institucionalidad del Estado se la percibe con sospecha por estar inscrita dentro de la racionalidad capitalista que ejerce su hegemonía y el ejercicio de gobierno es extremadamente limitado como incidir en la construcción de una nueva cultura política y un nuevo proyecto políticos y social.

El proceso inicial estuvo orientado a identificar los aspectos unitarios que posibilitaban, desde la base y la vida misma de las organizaciones, presentar un programa al departamento y a la región para constituirse en un movimiento político que partiera de la fuerza de las organizaciones y los movimientos sociales. Por eso se partió de los planes de vida y de desarrollo de las comunidades, las organizaciones y los municipios. En lo fundamental se confrontó el modelo neoliberal y como alternativa se planteaba la elaboración de un plan alternativo que tuviera como eje un modelo de desarrollo sustentable y sostenible a partir de los planes integrales de las comunidades. De tal manera que ese era el objetivo central cuando se produjo la mayor expectativa respecto del debate electoral para la gobernación del Cauca al aparecer sólo un candidato. Circunstancia que condujo a plantear la posibilidad de participación con un candidato para ampliar espacios políticos e institucionales al movimiento que se estaba gestando.

La elección del Taita Floro Alberto Tunubalá

El Cauca es una de las regiones de Colombia que ha vivido con más fuerza el clientelismo, la politiquería y la corrupción de quienes han dirigido la administración departamental y las administraciones municipales. Los procesos de deterioro institucional, la falta de liderazgo tanto a nivel regional y nacional han conducido inevitablemente a que el pueblo tenga cansancio, hastío frente al tratamiento que se le ha dado a esta región. Si bien los partidos tradicionales en épocas electorales reciben muestras de respaldo, no puede eso indicar que los ciudadanos tengan elementos que les permitan mantenerse en la propuesta política que están avalando con la acción electoral. Pero en el proceso político no se debe descartar que el agotamiento al cual han llegado los partidos políticos tradicionales, aunado a la debilidad del Estado y al impacto de las políticas neoliberales, conducen a la población a que sea permeable a organizaciones nuevas y a alternativas políticas que estén producidas por liderazgos de personas con honestidad, con integración a las comunidades, con un espíritu solidario de fortalecimiento de la vida comunitaria, cultural y organizativa.

Fueron estas circunstancias, y las de pobreza y falta de ofertas de trabajo las que posibilitaron que un líder indígena, propuesto por las organizaciones sociales referenciadas en este trabajo y aglutinadas en el Bloque Social Alternativo, triunfara el 29 de octubre del año 2000 para gobernar el departamento del Cauca. A ello se debe adicionar que hubo un solo contrincante, respaldado por todos los grupos políticos tradicionales y los sectores aristocráticos de las élites de la región.

De tal manera que no se puede atribuir a una total capacidad de liderazgo de las organizaciones y movimientos sociales en el proceso que se produjo en la coyuntura electoral que permitiera obtener de los electores el

respaldo a una candidatura como la que se presentó en ese momento. En efecto, el proceso electoral fue dinamizado por una acción simbólica que se produjo inesperadamente en la contienda política. La figura indígena logró ser la expresión de todos estos procesos que hemos identificado y aglutinó a diferentes sectores de múltiples organizaciones. Al mismo tiempo, pudo extenderse al conjunto de la población como un espacio en el cual ellos se sentían representados en una convergencia que no encontraban excluyente; aunque fuera dinamizada por aquellos sectores que por su solidez organizativa, tradición de lucha y capacidad de movilización habían logrado liderazgos en la lucha política por las reivindicaciones populares en el departamento, desde una opción de izquierda.

Fue así como sectores medios de la población e incluso empresariales y de la oligarquía y la aristocracia payanesas y caucanas encontraron, ya fuera por contradicción con los sectores políticos dominantes o porque pretendían ejercer un dominio a más largo plazo en el departamento, que podían respaldar este ejercicio político expresado en la acción del líder indígena que había asumido el liderazgo en la contienda electoral. No menor fuerza debe dársele al papel que cumplieron los medios de comunicación puesto que el Cauca se constituía en un espacio atípico en la visión política del país. Es decir, mientras en los demás departamentos se producía la forma tradicional del ejercicio político, con algunas excepciones, en el departamento del Cauca se lograba que un líder netamente popular fuera el que se colocara en el liderazgo de una campaña política y, además, que fueran unas organizaciones sociales, las que dieran su respaldo para que este ejercicio saliera triunfante.

Quiere decir esto entonces que, si bien el acercamiento entre las organizaciones indígenas y campesinas marcan un derrotero respecto del proceso político que posibilitó el triunfo, de todas maneras hay que tener en cuenta los otros aspectos que se produjeron para tratar de

determinar los elementos que se deben tener en cuenta en el análisis de la gestión gubernamental.

Obstáculos para la gestión de un gobierno alternativo

Cuando nos referimos a las trabas existentes para que un ejercicio de gobierno de izquierda o alternativo se pueda realizar encontramos que, inevitablemente, se dan más allá de las voluntades de los actores; por lo cual no se puede caer en una postura maniquea respecto de si es mala o buena la gobernabilidad que ejercen. Tampoco en la consideración de que la identificación de las barreras anula los avances que se logran creativamente en las luchas políticas de los movimientos sociales.

Podemos partir de algo estructural como es el modelo de desarrollo dominante; en este caso el neoliberalismo, pues cierra los espacios a proyectos autónomos o alternativos. El que predominó hasta la década del ochenta del siglo anterior privilegió un paternalismo de estado que le dio un cariz muy definido a la cultura política dominante, con sus secuelas en el ejercicio político, no favorable a transformaciones radicales. Ahora el desmantelamiento del Estado no hace más que asfixiar las pocas credibilidades que los sectores alternativos tratan de construir sobre la institucionalidad democrática y sobre la democracia en cuanto tal. La acumulación de necesidades básicas insatisfechas, mucho más crítica en departamentos como el Cauca, la concentración del poder económico, la disminución de ofertas laborales y la tendencia a anular el apoyo económico del Estado a las comunidades desposeídas hace que el impacto de este modelo sea mucho mayor. Aún más, si se tiene en cuenta que su imposición en Colombia, de manera total, desde 1990, se hizo en circunstancias que registran un escaso desarrollo productivo. Lo cual hizo que la presencia de grandes sectores empresariales internacionales llevaran a la quiebra a una cantidad significativa de pequeños, medianos y

grandes empresarios. Los sectores de salud y educación son los más afectados y son los que registran mayor tradición histórica de lucha sindical; lo cual conduce, inevitablemente, a la confrontación porque al gobernante regional no le queda otra alternativa que implementar dichas políticas para garantizar un mínimo de inversión social. No podríamos dejar de agregar que el impulso a un modelo de desarrollo sostenible que sea construido desde las comunidades y con su participación, como lo postula este gobierno alternativo y las organizaciones sociales que lo respaldan, choca con las dinámicas que imponen los mercados y los grupos económicos dominantes del país y los grandes monopolios extranjeros que van copando la economía nacional.

No es de menor importancia la acción política del clientelismo y la politiquería que comprometen a quienes la ejercen como sujetos que asumen responsabilidades, pero, a la vez son presos de un proceso envolvente por medio del cual su práctica no hace más que reproducirlo. Principalmente porque están inscritos en el engranaje de una cultura política. De tal manera que la acción del político no se reduce a multiplicar el andamiaje de la burocracia para poder tener acceso al poder político. Es que lo que se produce allí es un sistema de servidumbre; que tiene su correspondiente puesta en escena en la sensibilidad de quien asume el hecho como un favor, como una forma de reconocimiento personal. Es decir, como la satisfacción de un interés individual.

De tal manera que no se produce lo que De Souza afirmaba cuando encontraba que con la modernidad "el Estado se hizo verdaderamente público, es decir, dejó de constituirse en la propiedad privada de un grupo específico". (De Souza Santos, 1998: 146) Pues lo que predomina es el engranaje de defensa de intereses particulares dentro de la burocracia. Eso conduce a demorar trámites, filtrar información, traspapelar documentos, confundir procesos. Se personaliza

la defensa del empleo en función del político que la posibilite y no en los derechos que tiene para poseerlo ni en la función que tiene en el orden de lo público. Hay ausencia de un ejercicio burocrático que consolide el carácter público del Estado y garantice la realización de los fines colectivos para los cuales fue creado.

Por ello, tampoco sale beneficiada la tesis de Weber: "El Estado Moderno es una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio, y reúne a dicho objeto los medios materiales de explotación en manos de sus directores pero habiendo expropiado para ello a todos los funcionarios de clase autónomos, que anteriormente disponían de aquellos por derecho propio, y colocándose a sí mismo, en lugar de ellos, en la cima suprema". (Weber: 431-432) No sólo en la dirección que venimos analizando sino también en el sentido de que la institucionalidad está atravesada por los parámetros que impone la guerra, y más específicamente en regiones como estas. El narcotráfico también imprime su impronta al darle contenidos al ejercicio político que dificulta el cumplimiento de los objetivos para los cuales se disputó el ejercicio de la gobernabilidad.

Así, los fines del Estado, tan profusamente pregonados por los filósofos y científicos sociales son demolidos por una fragmentación que muy poco ceden al cumplimiento del bien común o de los intereses colectivos. Al producirse, de esa manera, se establece un conflicto de intereses que va más allá de las llamadas políticas públicas y conduce a la confrontación de los grupos de poder con el fin de ganar la correlación de fuerzas a su favor para perpetuarse en el control político y reproducir así la cultura política que le abrió espacio a su protagonismo. Acudiendo incluso a lo que James Scott aporta de manera muy pertinente que "para las elites de las clases dominantes, las prácticas del discurso oculto pueden incluir los lujos y privilegios secretos, el

uso clandestino de asesinos a sueldo, el soborno, la falsificación de títulos de propiedad". (Scott, 1990: 38)

De esta manera, se propicia la fragmentación social pues la representación que el ciudadano se hace del Estado, los símbolos a través de los cuales lo incorpora a su cotidianidad, las palabras que lo nombran se hacen a través de este imaginario que no trasciende su interés particular sino que lo acentúa al sentirse legitimado por los sujetos sociales con los cuales establece una convivencia. Por cierto temporal; puesto que está sujeta a los controles, o la capacidad de dominio que los jefes tengan del ejercicio político. Lo que hace que la variabilidad rompa la estructura del ciudadano que clásicamente se había construido pues la representación del otro no se produce por la vía de esa abstracción que lo sitúa en lo colectivo sino por el camino de la autorreproducción como un ser individual que se aferra al soporte personal para garantizar su subsistencia y la de su familia o la de los que forman esa especie de grupo tribal en la que míticamente se conecta con memorias y orígenes más profundos. Hasta su propia vida comunitaria está habitada por el espectro de relaciones en que se desenvuelve esta cultura política dominante. La Junta de Acción Comunal, el comité veredal, la organización social configuran las redes colectivas que afianzan los intereses particulares del gamonal y el político de turno; aunque, a la vez, configura el espacio para otra opción política que dispute su fuerza con otra perspectiva de su acción, que bien puede ser de izquierda o alternativa.

Ya entonces el poder adquiere otra connotación en el ejercicio de la vida cotidiana. Puesto que mezcla la lucha por intereses colectivos con la reproducción de sus propios intereses individuales. El engranaje político se desenvuelve entonces entre aquello que lo sitúa en una relación más directa con el Estado, a través de la burocracia o de los jefes políticos y las relaciones de la vida cotidiana en la que se

atravesan los amores y desamores, afectos y desafectos, Eso hace que sean trasladados al ejercicio de la política y a la representación que el ciudadano común y corriente se hace de ella. Podría decirse que así se facilitan los desplazamientos de los respaldos que temporalmente se concentraron en quienes fueron sus representantes o sus jefes políticos y surge entonces la aceptación de las nuevas figuras como parte del mismo engranaje pero dentro de la nueva dimensión que imponen los nuevos actores y la readaptación de las simbologías y los lenguajes. Otras son las ritualidades y las puestas en escena de la nueva dramaturgia. "Las producciones de lo imaginario cobran forma, materialidad, en instituciones y prácticas pero, al mismo tiempo, son procesadas en provecho del orden social y del poder que lo cuida. El entramado ceremonial público las inscribe en un espectáculo en el que el más estricto de los rituales puede coexistir con la más desenfadada improvisación". (Balandier, 1994: 52) Por eso hubo una dislocación en la inercia de más de ciento setenta años de vida republicana en la región al atravesarse en ese engranaje un gobierno de izquierda que intenta remover los cimientos en que se fundamenta. Razón suficiente para que el empeño en hacerlo sea una obra titánica y casi imposible por la consolidación de los procesos burocráticos anteriores y su articulación con las dinámicas políticas de los poderes dominantes

Una mirada similar podría trabajarse en la predominante tradición contestataria de la izquierda; que aparece como una huella muy profunda que dificulta el ejercicio de una institucionalidad democrática. La actitud persistentemente contestataria ha impedido plantearse la opción del campo institucional como un espacio de poder. Cualquier resquicio que se pretenda abrir y ocupar se representa como la acción de las clases dominantes que extienden su manto hacia toda forma que se produzca en la sociedad; mucho más, si se ubica en el campo

del aparato de estado. Cualquier acción está atravesada por los intereses de quienes ejercen el poder; sin opciones para realizar una gobernabilidad que sea radicalmente diferente. La misma categoría "Gobernabilidad" es cuestionada como una trampa de las clases dominantes, asimilada por la pequenaburguesía intelectual de turno. Lo que muestra la experiencia es que para que la izquierda asuma el poder dentro de una institucionalidad determinada, obligatoriamente sus militantes deben tener un rito de iniciación en ella que se prolonga en el tiempo y se inscribe dentro de la mayor o menor solidez de los procesos culturales de los actores sociales que lo asumen. No pocas veces fracasan en el intento y son asimilados por la férrea cultura política dominante, llevándolos incluso a militar en los partidos tradicionales, puesto que las prácticas dominantes que se quieren superar dominan el paisaje político y se irrigan en la cotidianidad no solamente a través de acciones abiertas, fuertes y agresivas sino también por los medios más sutiles que reproduzcan los imaginarios en los cuales se desenvuelven.

Los sujetos que abren espacios a la izquierda o a proyectos alternativos impregnan en su piel y en sus rostros, tenue o firmemente, la pigmentación de la cultura política dominante y pueden ser presos de ella en su accionar. O tienen la coraza contestataria que les impide constituir el nuevo tejido que le de contenido diferente al ejercicio de poder que se ha conquistado. Es decir, no hay la sensibilidad que prepare a ese nuevo sujeto social para las transformaciones que requiere la institucionalidad. Tampoco la estructura burocrática del Estado ni la cultura política dominantes da facilidades para hacerlo. Y no digamos nada sobre las implicaciones que tiene el hecho de que la permanente confrontación al Estado ha dejado a los movimientos de izquierda o alternativos sin liderazgos profesionales o intelectuales que les permita asumir técnicamente las funciones que

exige la gobernabilidad. La misma acción política, en este sentido, se efectúa de manera desdibujada, ya que se produce una distorsión entre la permanente confrontación al Estado y la lucha por acceder a él; entre los conflictos que esto produce en su interior y su transferencia al ejercicio de gobierno cuando llega a él.

Aún quienes, desde una postura alternativa buscan que la acción institucional sea consecuente con los intereses populares y de izquierda o alternativos, son mirados con sospecha hasta por quienes están cerca o respaldan el ejercicio del poder desde las organizaciones que los defienden. La misma evaluación que se hace del ejercicio de gobierno desde estos estrados está permeada del imaginario que produjo en la sociedad la cultura política dominante o los esquemas o metodologías que le son propios a la politiquería y al clientelismo. De tal manera que no sea extraño que, sin aceptarlo ni voluntariamente asumirlo, no pocas veces los sectores de izquierda o alternativos reproduzcan rasgos de la cultura política dominante.

Bobbio afirma en el libro "Derecha e Izquierda" que, en la Europa de hoy, ser de izquierda es defender los Derechos Humanos. Sin embargo, en Colombia la persistente representación de la exigencia de la participación ciudadana en el ejercicio de la democracia, así sea autorizada por la constitución nacional, o la lucha por la defensa de los derechos humanos, como asociada a la subversión disminuye u obstaculiza el campo de acción del ejercicio institucional por parte de sectores alternativos o de izquierda. La dinámica del conflicto produce los elementos explicativos que condujeron a esta situación. Con todo ello, es un tropiezo evidente que descalifica cualquier intento de ampliar las redes de un ejercicio político que desestructure y desarraigue la cultura política que se quiere superar. Qué no decir hoy cuando el control social se enmascara con la figura de la "seguridad democrática", y cuando desde una

política estatal se asocia explícitamente a defensores de Derechos Humanos y a ONG que los defienden como servidores, de las organizaciones al margen de la ley.

Otro aspecto es el que se refiere a la disgregación de las opciones de izquierda o alternativas. Su atomización recoge la memoria histórica que ayuda a su propia reproducción. Pues algunos grupos creen tener la verdad revelada, y a través de ella se cruzan en el camino invalidando cualquier acción; así se corresponda con sus contenidos ideológicos. Algunos líderes asumen que están investidos de un carisma que los asimila a caudillos asignados por la historia o por el pueblo para dirigir sus destinos. Su representación de gobiernos democráticos como el del Taita Floro Tunubalá, inscritos dentro posturas radicales de la izquierda democrática, se sitúa dentro de los parámetros ortodoxos y excluyentes que tanto han impedido la construcción de organizaciones con mayor respaldo social. Son palpables las dificultades para converger en propuestas colectivas que posibiliten la construcción de un proceso institucional diferente del predominante dentro de la cultura política. De igual manera, presenta una de las dificultades para poder construir un proyecto político que convoque mucho más a la nación y no a pequeños grupos que se reproducen así mismos. Con mayor razón, si la experiencia se produce en el campo regional.

El manto normativo que rige la gobernabilidad no pocas veces está atravesado por fundamentos perversos que obstruyen el libre ejercicio del gobernante que se propone redefinirla. Es cierto que hace parte de la estructura propia del Estado, pero en países como el nuestro es una exaltación por excelencia del ejercicio jurídico. Aunque ya Kafka hubiera inmortalizado el andamiaje que en este sentido atraviesa cualquier instancia burocrática. Para un gobierno alternativo se hace mucho más complejo; puesto que no sólo debe incorporar la sensibilidad necesaria a la que nos referíamos anteriormente, sino que se hace

indispensable asumir este campo como uno de los componentes esenciales. Pues, en tanto los ejes de dominación del Estado; es decir, el manejo del poder, esté en otra parte, en organismos que son superiores dentro de su estructura, los actores sociales que lo controlan buscan cualquier falla de su oponente para debilitarlo. Puesto que es allí uno de los lugares en que se pone en juego la relación de los sujetos en tanto expresan relaciones de poder de las cuales no pueden sustraerse y a las cuales se deben como actores políticos. Es el momento en que entran a operar valores que tanto habían sido ignorados o desdeñados dentro de la cultura política dominante, como la responsabilidad, la eficacia, etc. Símbolos que le dan contenido al Estado social de derecho son ahora recreados dentro de la opinión pública como si fueran parte de la tradición política de sus prácticas clientelistas. Por supuesto, a mediano plazo, puede ser uno de los factores que contribuyan al cambio de la cultura política. El uso de las palabras se transforma para arrebatarle al discurso alternativo sus contenidos y para trastocar sus elementos simbólicos hasta convertirlos en instrumentos semánticos del mercado de la comunicación para favorecer y perpetuar sus intereses.

Otra cosa es el juego político en relación con las otras instancias del Estado que operan o se articulan con el nivel regional. A pesar de que la Constitución Nacional contiene importantes mandatos para que opere la descentralización, al mismo tiempo los tiene para que el poder ejecutivo, en este caso todo lo que proviene de la presidencia de la República, tenga discrecionalidad para permitirlos. Esto hace entonces que los congresistas, mucho más relacionados directamente con el poder central, posibiliten o impidan el apoyo a programas y proyectos que se ejecuten en el orden regional. Lo mismo ocurre con las instituciones nacionales que operan en la región. Generalmente cada una de ellas es el espacio de poder de los políticos

tradicionales de turno. De tal manera que tienen la capacidad de aislarlas del ejercicio de gobierno departamental; así la Carta Constitucional establezca que el gobernador debe orientar su articulación. En esas condiciones la gobernabilidad regional queda, en la mayoría de las veces, circunscrita a una isla y, por tanto impedida de poder realizar políticas integrales como son las que propone un gobierno alternativo.

La construcción de futuro

No es fácil hacer un balance del aporte que puede significar una gestión gubernamental en un estado regional, en un departamento, para el caso colombiano, sin que se haya terminado su período que va hasta el 31 de diciembre de 2003. Sin embargo, salta a la vista, por todo lo aquí expuesto, que son diferentes los aspectos positivos que emergen como signos valorativos para el desarrollo de los movimientos sociales alternativos.

La permanente recreación en el plano local, regional, nacional e internacional del Plan Alterno puso en el ámbito de la discusión pública la crítica permanente al neoliberalismo; así en las ejecuciones se hubiera tenido que realizar acciones para que su aplicación, sobre todo en salud y educación, fuera lo menos lesivo a las comunidades. Lo más importante es el incentivo a la construcción de un modelo de desarrollo que sea alternativo al capitalismo y a su modalidad actual, el neoliberalismo. La estrategia es partir de lo que los indígenas denominan planes de vida, que son concebidos y desarrollados de manera integral, haciendo énfasis en lo que denominan pensamiento propio. Orientación que es asumida, con sus respectivas especificidades por comunidades negras, campesinos; de maestros, jóvenes, mujeres, en sus planes de desarrollo, y realimentado con los aportes que desde allí se producen.

Los procesos productivos no son mirados ni asumidos al margen de sus prácticas culturales; al contrario es desde allí que adquieren sentido y definen la pertenencia, el autorreconocimiento, la identidad. Sus saberes adquieren legitimidad no por contrastación con los que vienen de fuera sino por el valor que tienen en su historia cultural. A partir de allí, se establece el reconocimiento de lo que proviene del exterior y se articula con las dinámicas que producen las comunidades. Por eso, desde el gobierno regional se estimularon procesos de comercialización con quienes en el mundo impulsan el mercado justo y con quienes, desde su desarrollo organizativo en países industrializados establecen mecanismos de solidaridad con organizaciones que se abren paso en el mundo. Es un proceso incipiente, pero es un camino que seguramente puede alimentar la creatividad hacia proyectos sostenibles.

Desde el mismo Plan Alternativo se confrontó el Plan Colombia en su política antinarco y de militarización del país. Su eje central es la solución política negociada del conflicto armado, diálogos regionales con los actores armados y acuerdos humanitarios; en cuanto se refiere al conflicto armado. Erradicación manual y concertada con las comunidades de los cultivos de uso ilícito, a través de planes integrales, en relación con la política antinarco de fumigación de dichas plantaciones. Se parte de considerar que en esta región la coca, principalmente, tiene un uso cultural por parte de las comunidades indígenas y que, por tanto, el carácter ilícito, lo definen agentes externos a ellas. Además, en este departamento, la mayor parte de cultivos de coca y amapola se da en pequeños terrenos principalmente por la desatención del Estado frente a la infraestructura económica y social que dificultan el acceso a los mercados y no cuentan con atención técnica que permita a campesinos e indígenas ser competitivos en los mercados regionales. Además, el conflicto armado define reglas de

juego que escapan a su control. Aunque entre los indígenas se ha consolidado la resistencia comunitaria frente a la guerra que pesa mucho frente a las actuaciones de los actores armados.

El fortalecimiento de las organizaciones y movimientos sociales es vital dentro del plan y lo fue dentro de la gestión gubernamental. La consideración es que sólo el fortalecimiento del tejido social puede garantizar la transformación de la cultura política dominante y fortalecer el proceso de construcción de una nueva sociedad. No se desconoce que la agudización del conflicto armado y la imposición del modelo actual de seguridad democrática son amenazas permanentes para concretar esa posibilidad. Igualmente, que mantenerse como perspectiva local o regional limita las opciones de garantizar cambios estructurales que son los que a la postre permitirán realizar lo que se construye en el ámbito regional. Sin embargo, el acumulado regional es bastante fuerte como para que pueda ser destruido fácilmente, y el reconocimiento nacional e internacional son la esperanza de que pueda sobrevivir a los pasos devastadores que se producen desde los cuarteles, amparados en la política del gobernante que está a la cabeza.

Podríamos concluir reconociendo que una evaluación más profunda queda pendiente y que, a los aspectos anteriormente anotados, se podría adicionar que el gobierno del líder indígena horadó los cimientos de la politiquería y del clientelismo, y colocó permanentemente en la opinión pública la necesidad de no decaer en la lucha contra la corrupción. Fundamentalmente, que deja en la opinión pública un espacio proclive a que este país cambie de manera profunda, y en las organizaciones y movimientos sociales un espacio para alimentar más profundamente su vocación de poder. Las próximas elecciones del 29 de octubre definirán si fueron suficientes las ejecuciones, los propósitos y las acciones o si todavía hay el camino por recorrer sigue siendo indefinido.

BIBLIOGRAFÍA

- * ARCHILA, Mauricio. 1995. "Historiografía de los movimientos sociales en Colombia". En *Revista Problemas Políticos Latinoamericanos*, No. 2, Popayán: Instituto de Postgrado en Ciencias Humanas. Maestría en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos, Universidad del Cauca.
- * BALANDIER, Georges. 1994. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de las representaciones*, Barcelona: Paidós.
- * BOBBIO, Norberto. 1996. *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid: Taurus.
- * CASTRILLÓN ARBOLEDA, Diego. 1973: *El indio Quintín Lame*, Bogotá: Tercer Mundo.
- * COLLAZOS, Víctor. 2003. *Entrevista con Diego Jaramillo Salgado*, Popayán.
- * DE SOUZA SANTOS, Boaventura. 1998. *De la mano de Alicia. Lo Social y lo político en la posmodernidad*, Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre, Ediciones UNIANDES.
- * ESPINOSA, Miriam Amparo. 1998. "Práctica social y emergencia armada en el Cauca", en María Lucía Sotomayor (editora): *Modernidad, identidad y desarrollo*, Santafé de Bogotá: ICAN.
- * _____ y Luis Alberto Escobar. 2000. "El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político local y nacional, Cauca 1970-1990. En Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano: *Memoria hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Santafé de Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca, pags: 53-68.
- * GALLÓN GIRALDO, Gustavo (comp.). 1989. *Entre movimientos y caudillos. 50 años de bipartidismo, izquierda y alternativas populares en Colombia*, Bogotá: CINEP, CEREC.
- * HERRERA RIVERA, Luz Angela. 2001. *Movimiento de Integración del Macizo Colombiano*. Departamento del Cauca, Tesis de maestría en Administración e investigación del Desarrollo Regional, Bogotá: CIDER, Universidad de los Andes.
- * JARAMILLO SALGADO, Diego. 2000. *El Socialismo en el Cauca 1920-1948*. Ponencia, XI Congreso de Historia de Colombia, Santafé de Bogotá, 2001.
- * _____. 2001. "Un gobierno alternativo en una región olvidada de Colombia: entrevista al Taita Floro Alberto Tunubalá Paja, gobernador del Departamento del Cauca", en JILAS, *Journal of Iberian and Latinamerican Studies*, Vol. 7, No. 2, La Trobe University, Victoria, Australia, pags: 151-156.
- * KYMLICKA. 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Bs Aires: Piados.
- * MACICEÑA. Noviembre de 2001. *Revista del Movimiento de Integración del Macizo Colombiano*, año 1, No. 1.
- * MÚNERA, Leopoldo Ruiz. 1998. *Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988*, Bogotá: IEPRI, CEREC, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- * SCOTT, James C. 1990. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: Era.
- * LÓPEZ DE LA ROCHE, Fabio. 2002. *Periodismo y movimientos sociales: entre la estigmatización y el reconocimiento*, Santafé de Bogotá: Politécnico Grancolombiano.
- * LÓPEZ, Jesús. 2003. *Entrevista con Diego Jaramillo Salgado*, Popayán.
- * MOORE, Barrington. 1996. *La Injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, Ciudad de México: UNAM.
- * RANDLE, Michael. 1998. *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Barcelona: Piados.
- René, 2002: entrevista con Diego Jaramillo Salgado, Popayán.
- * ROJAS, José María y Elías SEVILLA CASAS. 1994. "El campesinado en la formación del Suroccidente colombiano". En Renán Silva (Editor): *Territorios, regiones, sociedades*, Santafé de Bogotá: Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle, CEREC, pags: 153-179.
- * SUHNER, Stephan. 2002. *Resistiendo al olvido. Tendencias recientes del movimiento social y de las organizaciones campesinas en Colombia*, Santafé de Bogotá: Taurus, Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD).
- * TOCANCIPÁ FALLA, Jairo. 2003. *Movimientos sociales, cultura política y poder regional. El caso del Movimiento del Macizo Colombiano (MMC)*. Material xerografiado.
- * TOURAINE, Alain y Jürgen HABERMAS. 1986. "LOS MOVIMIENTOS SOCIALES". En *Ensayos de teoría social*, Ciudad de México: Universidad Autónoma de Puebla y Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco
- * TOUSSAINT, Eric. 2001. "Los movimientos sociales a la ofensiva" conversación con Eric Toussaint, militante europeo contra la globalización neoliberal. (Sergio Ferrari para SERPAL).
- * ZAMBRANO, Carlos Vladimir. 2001. "Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del Macizo colombiano". En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores): *Movimientos sociales, Estado y Democracia en Colombia*, Santafé de Bogotá: CES/ Universidad Nacional, ICANH, pags: 260-285.

PERIODISMO POLÍTICO EN COLOMBIA: INDIVIDUO, SOCIEDAD Y ESTADO EN LA CRÍTICA DE ANTONIO CABALLERO

por:

Gustavo Chamorro Hernández

Resumen

A partir de las columnas escritas por Antonio Caballero, en la revista Semana- enero de 1996 a diciembre de 1997- el autor de este escrito se acerca a la carencia de crítica en el periodismo colombiano. El ejercicio de la escasa crítica que existe en Colombia deja ver un individuo, una sociedad y un Estado sin mayor porvenir.

Introducción

El ejercicio crítico que establece Antonio Caballero en sus columnas periodísticas, supone la crítica en el sentido kantiano, pasar de la minoría de edad (*Unmundigkeit*) a la mayoría de edad (*Mundigkeit*). "La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración." (Kant,88: 17)

Eso es precisamente lo que se detecta a partir de la lectura de las columnas de Antonio Caballero, independencia en sus afirmaciones y juicios ante el establecimiento, el rechazo a toda

posibilidad de ser guiado por otro u otros en el ejercicio cotidiano de su profesión: "Ninguna clase dirigente del mundo ha sido tan pro imperialismo norteamericano como la de Colombia" (Caballero,96:115). Esto es lo que identifica a Caballero sin tapujo alguno, expresa de manera tajante su pensamiento ante la opinión pública de la que es su continuo crítico semanal.

"La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de dirección ajena (*naturaliter mahorenes*), y por eso es tan fácil para otros el erigirse en sus tutores" (Kant, 88:17-18)

Para adentrarnos en los planteamientos de Antonio Caballero es preciso analizar la noción de comunicación. Ella se muestra como el

fenómeno de mayor presencia en el mundo de hoy, es el común denominador en todos los quehaceres diversos de la humanidad e inseparable de sí misma, de ahí que los problemas planteados por el periodismo, son pues, los de la comunicación y estos los de la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, hacer periodismo en la actualidad, es quizás la actividad comunicativa más dinámica y cada día más importante en el mundo global actual.

Para ello es necesario aproximarnos al concepto de comunicación; ella designa el proceso mediante el cual se transmiten significados entre los individuos vinculados por el lenguaje y los signos, por ejemplo: el semáforo, la sinfonía, los gestos, la televisión, etc. Su estudio abarca un campo muy amplio, se encuentra presente en todas las relaciones humanas, sean familiares, culturales, políticas o productivas.

Ya en la Antigüedad clásica griega, Aristóteles en su obra "*La retórica*", dejó expuesto que el principal objeto de la comunicación social es la persuasión, es decir, el intento que hace el orador de llevar a los demás a sostener su mismo punto de vista.

Con la ayuda de los procesos y adelantos científicos, como la cibernética, todo elemento de la información periodística, se nos presenta como un intento de ordenar, organizar, dirigir; en otras palabras, la información periodística es al unísono deliberada, como sinónimo de propaganda o inadvertida, la llamada ideología.

En este sentido, la comunicación recoge un enfoque unilateral, en donde el emisor, trata de imponerse a su audiencia. El que emite lo hace con intención, de manera consciente o inconsciente, se mueve por propósitos evidentes u ocultos, más cuando se trata de la información de masas.

Quienes comunican, tienen como objetivo básico, convertirse en agentes efectivos, es

decir, influir en los demás y en la dirección de la sociedad, en el mundo físico que los rodea y en ellos mismos, es el caso de Antonio Caballero, de tal manera que podamos convertirnos en agentes determinantes y decidir de alguna manera, sobre el curso que seguirán los hechos en la sociedad. En síntesis nos comunicamos, "*para influir y para afectar intencionalmente*". (Berlo,69:10)

La comunicación se nos revela como una fuerza que en un momento puede ponerse al servicio de la liberación (*mundigkeit*) de los hombres, como también para su dominación, (*Unmundigkeit*) de ahí la gran contradicción de la mal llamada "*revolución de las comunicaciones*", que ha servido para acentuar más los procesos de enajenación.

Pero ante lo anterior, serán los mismos hombres los que cambiarán la naturaleza y las características de la comunicación colectiva como producto histórico, sanearla mediante nuevos procesos educativos en información, de manera crítica y creativa en la línea de transformación de la sociedad, que los conduzcan a la Ilustración, como "*la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*" (Kant,88:17)

En la actualidad la prensa colombiana se formula muchas preguntas en foros, coloquios, seminarios, precisamente, en momentos cuando quienes ejercen la profesión son víctimas de la violencia.

Una de ellas es: ¿Qué significa la noticia para cada medio de comunicación? Ya que un periódico, revista u otro medio no debe ser la suma ordenada y puesta en escena de noticias, se requiere de imaginar un proyecto que involucre a la sociedad, que incluya un análisis del papel de éste frente al poder y a la misma.

Al interior de la cultura periodística se maneja un concepto necrológico y masoquista de la noticia, dentro del cual se considera que esto es

información. Si miramos nuestra prensa nacional, a primera vista, recibiremos la impresión de que en ningún medio colombiano hay un proyecto cultural, es decir un proyecto de información integral.

Los diferentes medios hacen esfuerzos grandes y poco consecuentes por parecerse, cuando la tendencia de hoy es tratar cada uno de poner su propio sello en sus acciones, por ejemplo la radio se guía por los periódicos, la televisión por la radio y la prensa escrita, y los periódicos por los anteriores.

Por ello impera en cada uno de los medios el criterio de la "chiva", publicar lo que el otro no publica, no se atienen a la calidad de lo publicado, a su densidad y su tratamiento, importa únicamente la exclusividad.

Pero aparece en la escena periodística nacional una propuesta de crónica periodística que intenta hacer ruptura con lo anterior, para nuestro caso, las columnas escritas por el periodista Antonio Caballero, quién a través de sus crónicas semanales en la "Revista Semana", nos hace una invitación como miembros de la sociedad a reflexionar sobre las diversas culturas de nuestro país, acercándose a ellas en todas sus manifestaciones, convirtiéndose en cómplice de sus lectores, para, de esta manera, tratar los problemas colombianos en toda su complejidad.

Se observa un esfuerzo por redescubrir al país, al hacer que lo cotidiano y sus hechos, en particular la vida que vibra, se vuelva noticia. Noticia son los hechos de la cárcel de Buga, en donde un preso, por medio de palomas mensajeras, introduce droga al penal; la problemática de la contaminación del río Bogotá, el debate permanente entre Guerra y Paz.

En su actividad intelectual, contribuye para el país a contextualizar mejor nuestras informaciones, el escándalo protagonizado por los dos ministros del gobierno de Ernesto Samper

Pizano quienes pretendían adjudicar a dedo las emisoras de F. M (frecuencia modulada)

El papel periodístico de Antonio Caballero es escribir sobre hechos y gentes, su propuesta periodística se sale del esquema de la "chiva" ya en crisis del ejercicio periodístico colombiano. Demuestra que la crítica, en su caso, se constituye en la herramienta de trabajo del presente, al tomar como herramienta a la tecnología, que avanza más rápido que quienes la utilizan, e involucrándose en los procesos de la "imaginativa" (Morguene, 89:27) o sea la alianza entre la imaginación y la tecnología.

Hoy el periodismo se encuentra ante la disyuntiva; o se imagina o se perece. Es al parecer el planteamiento sobre la mesa, al comprender el desarrollo del conocimiento, la aparición del ordenador, cuya rapidez, memoria y capacidad de raciocinio han multiplicado los efectos de la inteligencia humana.

En las crónicas de Antonio Caballero hay una posición crítica, nueva, fresca, irreverente, vertical y creativa, que denota una preparación intensa y permanente para quién la ejerce, así lo demuestra al querer ir más allá de sus fuentes descartando el facilismo en la información, como ejemplo de ello establece una comparación sobre el manejo de una información entre los diarios capitalinos "El Espectador" y "El Tiempo".

El Espectador frente al escándalo suscitado por la licitación de las emisoras de FM en el país por los Ministros del Gobierno de Ernesto Samper Pizano (1.994-1.998), Saulo Arboleda, Rodrigo Villamizar, presenta un titular en donde afirma; *"Dirigentes políticos piden renuncia a los implicados"*, enunciado de manera general, y donde se reseña la defensa que hace el Ministro de Gobierno de entonces, Carlos Holmes Trujillo al afirmar: *"En mi caso personal no he ejercido influencias a favor o en contra de ninguno de los participantes en la licitación, y ... se declaró a la expectativa de las investigaciones por las*

grabaciones y pidió investigar el origen legal de las mismas". (El Espectador, 97: 8)

De otro lado, el diario de la familia Santos, "El Tiempo", relata que: *"el señor fiscal general de la nación Alfonso Gómez Méndez anunció ayer que su despacho asumirá de oficio una indagación para evaluar las posibles causas penales del asunto. El jefe del ministerio público confió en que las diligencias den respuestas prontas al país y reiteró que actuará con el mismo rigor que en casos recientes relacionados... y continúa la reseña... los dos ministros recorren el campo minado de los juicios y reproches."* (El Tiempo, 97:7)

Frente al mismo suceso titula *"Encarte judicial para ministros"*. Observamos sólo enunciados generales sobre el problema por parte de quienes desarrollan la noticia.

No hay variación alguna, se mantiene el esquema tradicional y mecánico de contar noticias, incluyendo, por supuesto, aquello de la "investigación exhaustiva", en un evento tan grave y tan descomunal proporción para el medio y la libertad de prensa en el país.

Para el caso, considero oportuno mostrar lo planteado por Antonio Caballero, en relación con el problema suscitado; en primer lugar parodiando al poeta Jorge Rojas cuando hace 50 años presentó un poema a Pablo Neruda con el título de *"Esta Colombia Pablo es"*, titula su columna, *"Esta es Colombia Saulo"*

Y se refiere a la situación, *"acabamos de ver un poquito de la Colombia de Saúl, gracias a las grabaciones clandestinas filtradas a la prensa de la conversación telefónica entre los ministros"* una *Colombia bastante repugnante en efecto con sus ministros que hablan como gangsters y como analfabetas"* y cuestiona al presidente Ernesto Samper Pizano *"al tener en su gabinete a semejantes ministros para que repartan a dedo negocios del Estado, tiene el cinismo de llamarlos honestos y legales"* (Caballero, 97:107)

En lo enunciado existe un descontento por esta manera de gobernar y administrar los recursos de los colombianos, fenómeno que se acentúa en las prácticas de la administración pública. No existe una ética que escoja al mejor por sus meritos en todo concurso o licitación, lo que se afirma es la lógica del Estado patrimonialista. Y continúa Caballero, *"esas cosas siempre se han sabido, siempre han sido así en Colombia."* (Caballero, 97:107)

Y seguidamente muestra los antecedentes históricos de este enojoso proceder *"así licitaban los gobiernos a dedo y para sus amigos los negocios de botas y de mantas para las guerras civiles del siglo pasado (XIX) y para los de la independencia y si a eso vamos hasta para la conquista de América."* (Caballero, 97:107)

Pero existen antecedentes de mayor crueldad para nuestra historia, *"fluía el oro de América hacia Europa, empapado en sangre de indios, bendecido por la iglesia"* (Caballero, 99: 66)

En este caso Antonio Caballero, nos saca de la coyuntura presentada con el caso de los ministros, propuesta el 17 de Agosto de 1.997, y nos ubica en un contexto en donde, a partir de la historia, se trata de exponer las causas primeras de dicho comportamiento para no extrañarnos de la corrupción y el cinismo que revelan los hechos, sino ir más allá, develar una vez más, *"ese asombro que se repite."*

Desde su postura, hay una crítica reflexiva frente a lo ocurrido durante el gobierno de Ernesto Samper Pizano, *"pero si hemos llegado a mayores profundidades es porque ya veníamos de los abismos y lo sabíamos perfectamente."* Como lo dijera el poeta Jorge Rojas, *"una escondida fuerza transita las entrañas de esa bestia en reposo."*(Caballero, 97:107)

Hace algunos años era imposible hablar del otro país en Colombia, Antonio Caballero lo logra. Trata sobre la corrupción, la ineptitud, el nepotismo, el secuestro, la paz, la guerra. En su

crónica hay una crítica, (a pesar de quienes pregonan la violencia), la forma de hacer periodismo sufre una transformación, el mundo cambia y es imposible que Colombia sea uno de los espectadores desgraciados de su tragedia.

Cualquier transformación del país que no quiera quedarse en retórica tiene que ocuparse de la vida cotidiana y de cuanto alienta una concepción del otro, como quién atenta contra lo que soy, y lo que me pertenece. Habrá cambio en la medida en que el otro país, la otra gente, las otras etnias, aparezcan como diferentes en cuanto a riqueza, conflicto, contradicción, antagonismo, trabajando por la convivencia en términos del intercambio, negociación y debate.

Desde su crónica Antonio Caballero expone la necesidad de rescatar el sentido de la crítica en nuestra sociedad pues lo que prevalece en los medios de comunicación es un discurso reverencial de elogios mutuos.

Por tanto el debate necesita cuestionar la prensa, la academia, la literatura, las costumbres políticas, la prensa y la sociedad en general. Una nueva posición del periodismo crítico y su aplicación nos acercaría a definir una faceta al interior de Antonio Caballero, interpretar de manera novedosa la diversidad cultural, dar voz e imagen a los diversos actores sociales. De ahí que no sea sólo profesión u oficio, sino tarea y vocación, lo que se pone en juego no es información sino un saber, el despertar en cada ciudadano su capacidad de sospechar, de creer y apropiarse del mundo. Apropiarse del sentir y el pensar del país, como nociones a poner en la práctica periodística, al relacionar estrechamente con la crónica, el relato, las descripciones íntimas de la vida humana.

Para efectos de la comprensión del presente texto y, ya con los elementos anotados previamente, es necesario detenernos en lo relacionado con la interpretación de los conceptos de Individuo, Sociedad y Estado desde la postura de Inmanuel

Kánt, y su contraste con las tesis emanadas de la sociedad señorial y de esta manera aproximarnos a la posibilidad de desentrañar su noción de pensamiento crítico moderno en el autor mencionado.

Conceptos de Individuo, Sociedad, Estado y relación con otros Estados en el pensamiento de Antonio Caballero

El individuo

Desde la perspectiva de Antonio Caballero nos encontramos al colombiano en particular, como un elemento involucrado en los dogmas de fe, " *El hombre puede creer en lo imposible*, pero no en lo improbable, señala Oscar Wilde en alguno de sus ensayos. Los colombianos debemos ser distintos de ese hombre genérico, pero lo que se nos exige a diario es que creamos a pies juntillas en lo absolutamente improbable, ser colombiano es un acto de fe, dice un personaje de Borges. Y eso nos ordenan en los discursos políticos, en los editoriales de prensa, en los llamados a prestar servicio militar, en las ofertas de bonos, en los anuncios publicitarios: que tengamos fe en Colombia. Abusan de nuestra fe. Abusan de Borges. No han leído a Wilde" (Caballero, 96:133).

El individuo se inscribe en los marcos de la obediencia, pareciera que todas las dificultades se resolvieran por medio del azar y de la creencia en la causa externa o el llamado destino, no hay posibilidad para la iniciativa individual en torno al planteamiento de problemas y resolución de los mismos.

Se resalta la presencia de un determinismo en cuanto a que al interior del individuo no puede desencadenarse ningún tipo de contradicción, el mundo está planeado de esa forma, justicia e injusticia, buenos y malos, ricos y pobres y sólo hay que tener fe y ejercer actos de fe, para que haya mejora alguna.

En este comportamiento ha tenido que ver la historia de la educación en nuestro país, su aparato institucional ha puesto en marcha una lógica con la cual se pretende homogenizar la educación, la cultura, y en fin, la manera de pensar de los individuos, en contra de lo que se ha denominado la modernidad.

La Modernidad, se define de manera aproximada, como el proceso por el cual el hombre desplaza la explicación religiosa que se da del mundo y de las acciones del mismo, ella nos invita a romper con esos criterios fundamentados en la causa externa, sólo de este modo podremos dar razón de nuestra realidad a partir de explicarla desde la lógica de los hombres, para, de manera autónoma como individuos, darse las reglas de juego para la convivencia humana.

Ella consiste en la ruptura con esa fundamentación. Se trata de este modo, garantizar que la secularización gane un espacio en la construcción de una noción de nuevo mundo desde los hombres, en contravía del anterior mundo dado. Fue considerada como el gran paso de liberación de la humanidad para reemplazar el viejo orden por uno nuevo, la Ilustración apareció como un instrumento en contra de las características feudales, enraizadas en las relaciones de servidumbre, contra la monarquía y los estados absolutistas, quienes detentaban el poder, el saber, por encima de la soberanía popular.

La Modernidad, contribuyó a socavar el régimen de servidumbre y al Estado absolutista rescatando la libertad individual como cualidad esencial de la naturaleza humana. El individuo como unidad básica de la sociedad, es un sujeto de libertad y razón. Es necesario confrontar el concepto de Modernidad con la noción de educación que persiste, para poder explicar la ausencia de crítica de los individuos en nuestra sociedad.

La Modernidad deberá reconocer el antagonismo

de los individuos, el afecto por los social y su deseo de domoñar y repeler a los otros y a reconocer las contradicciones que se dan en la sociedad, a partir de que, en este campo de batalla, se desarrollan todas las empresas de carácter individual en permanente confrontación de intereses. Y pondrá enfrente a la razón como el mecanismo que intentará regular los diferentes conflictos que se presenten en el seno de la sociedad. Lo que se ha generado es una sociedad del conflicto, la posibilidad de la construcción de relaciones armónicas estarán afectadas por el elemento de la insociable sociabilidad humana como presente y dinamizador en su juego dialéctico permanente.

Individuo y Educación

Hemos asistido a un proceso educativo con características de autoritarismo, dogmatismo, intolerancia, ello le ha asignado al individuo el sello de la sumisión heterónoma, alejada de toda posibilidad de análisis libre y autónomo y, como efecto predominante, el castigo, éste garantizará el cumplimiento de la sujeción.

Por ello se ha educado siempre al individuo para la domesticación y no para el libre discernimiento." *No sólo se educa para mandar y obedecer, se educa para moralizar, para imponer costumbres y hábitos, para interiorizar los valores culturales de una clase, de una sociedad de un Estado.*" (Quiceno, 90: 98)

Y uno de ellos es el sentido y la capacidad acrítica del individuo quién frente al problema del poder, transferido a través de la Escuela, se sitúa en una posición de obediencia y sometimiento mediante del ejercicio educativo. Hay que obedecer a los poderes constituidos, no importa si son legítimos o no, la humildad que no es virtud cívica, sino religiosa en el contexto transcrito, era otro elemento que el maestro debía tener en cuenta. ¿Qué es ser humilde? El individuo humilde es el que se reconoce limitado, por la pereza y la cobardía en términos de Kant y esa

limitación la ve como una gracia y no como una carencia a la que hay que superar, la acepta como un don de la causa externa, la obediencia y la docilidad no podrán estar por fuera de la estrategia religiosa política establecida por los tutores en la escuela para la dominación del individuo.

¿Los individuos, qué tipo de formación han recibido? Lo evidente es que no se ha abierto un espacio para la discusión, el diálogo, el saber, la diferencia. El saber está constituido per se, se educó para lo que Kant denomina en su texto, ¿Qué es Ilustración?, la minoría de edad, (*unmundgkeit*), coartándose, con este método, la autonomía y la posibilidad de educar sujetos que piensen por sí mismos, pasar del umbral de la minoría de edad a la mayoría de la misma.

Homogenizar a los individuos dentro de la "minoría de edad," (*Unmundgkeit*), ha sido el rol jugado por la creencia católica, fue a la iglesia a quién se le encomendó la misión de enseñar, de "formar" buenos cristianos en lugar de ciudadanos.

En la educación, la política y la escuela probaron fuerzas pero triunfó la creencia católica imponiendo su orientación. Y, por consiguiente, en este cuerpo doctrinario la educación de sus asociados. Los conocimientos podrán estimularse dentro de los límites de las "verdades" aceptadas previamente por la creencia y ver a todo aquello que se oponga a sus dogmas, a su verdad, a su conocimiento, como no considerado, por falso y erróneo.

De manera errónea nos acercamos a una percepción del mundo de forma antinómica y la realidad es vista en forma dicotómica. Se cae en el juego del conocimiento verdadero versus el conocimiento falso, filosofías buenas y malas, se cae de esta forma en el simplismo y en el facilismo, cuando se mira la realidad desde la óptica en que la causa externa será la fuente de toda explicación y la razón es exiliada. Al operar

sobre esta lógica, sólo hay espacio para formar conciencias ajenas a la crítica con dificultades para poder evaluar con criterio la realidad y los hechos.

En conclusión, quienes hacen apología a las verdades absolutas y a una cultura acrítica homogenizada, condenarán, por supuesto, todo intento que lleve a poner en discusión, la capacidad de pregunta y sospecha frente a la vida. Este es el reto, al parecer, que nos plantea Antonio Caballero en su práctica periodística semanal.

Individuo y política

En la escena de lo político, el individuo desconoce la autonomía y no hay una reflexión sobre las normas construidas de manera externa, y esta carencia se proyecta como un obstáculo en la construcción de su accionar y desarrollo permanente:

"Los conspiradores seguirán conspirando. La gente en general seguirá luchando contra la necesidad, contra la guerrilla, los paramilitares, contra el invierno. Seguirá el invierno. Seguirá el narcotráfico. Seguirán las inundaciones, los derrumbes, el despilfarro, los asesinatos, el secuestro. No se hará el canal interoceánico. Seguirán las matanzas, los negocios, la miseria, el saqueo. Seguirá el bochinche. Colombia puede seguir viviendo así durante años y años, mucho más años.." (Caballero,96:129)

De lo anterior se puede inferir que se asiste a una concepción de la democracia de corte elitista, en donde los ciudadanos otorgan el poder de decidir por ellos; ésta fomenta la desigualdad, la apatía en el pueblo al considerarlo como masa, alejándose de satisfacer el ideal de autonomía como legitimador de la democracia, reduciendo su accionar a la competencia o ritual electoral e interpreta la vida social desde un esquema sólo económico – capitalista.

Se olvida que los líderes juegan un papel en la satisfacción de las necesidades por las cuales se movilizan los grupos, negando y desvalorizando las acciones que tengan que ver con los procesos de participación. Y en esa lógica los hombres tendrán garantizado su desarrollo en el sector privado tendiendo a abandonar los asuntos públicos.

Por tanto, se necesita construir una propuesta de democracia, entendida ésta como la forma de organización social superior a otras, que tenga como base la concepción del hombre autolegisador y no exclusivamente como *homo-economicus*, en este caso, el elemento autolegisador será el principio que le da sentido a la democracia.

Ninguna de las experiencias y realizaciones de la democracia han respetado y potenciado el carácter autónomo de los ciudadanos, pero esto no se puede ver como obstáculo para plantear las metas trazadas.

Individuo y Economía

En la esfera de lo económico, el individuo se concreta y realiza en la propiedad privada, ella es la que caracteriza y funda a la sociedad liberal burguesa. Ella posibilita a los hombres el derecho a la propiedad, a poseer algo, a disfrutarlo y decidir sobre él. En la sociedad burguesa el individuo como persona es un propietario, sin llegar a afirmar que las propiedades sean iguales.

Pero desde lo sustentado por Caballero; "Al cabo de 26 días de *protestas, siete muertos, 72 heridos, el envenenamiento de muchas leguas de caños y de ríos por derramamientos de petróleo, y 55.000 millones de pesos en pérdidas, los 120.000 campesinos cocaleros alzados en Putumayo lograron un acuerdo con las autoridades: a partir de ahora la erradicación de los cultivos de coca será voluntaria y se hará a mano, sin fumigaciones aéreas ni herbicidas que destruyen también el plátano, la yuca y los ojos de los niños; y el gobierno hará millonarias*

inversiones, (no se sabe de cuantos millones: tal vez no lleguen a los 55.000 millones de las pérdidas) en vías, salud, vivienda, educación y servicios públicos. Es una muestra de la incompetencia criminal de nuestros gobernantes el que para llegar a semejante acuerdo, que consiste simplemente en que el gobierno se compromete a ayudar a los ciudadanos en vez de dedicarse a perseguirlos, hayan sido necesarios levantamientos, enfrentamientos y muertos.." (Caballero,96:97)

Pero, ¿cuál ha sido el papel jugado por los propietarios? Especialmente quienes aportaban al campo; "*los que antes se ganaban la vida en este sector ya no tienen trabajo, y ni comen carne ni les dan leche a sus hijos.-Salvo que como han resuelto muchos – hayan cambiado de oficio, y de vaqueros que eran se hayan vuelto guerrilleros o paramilitares, que es lo único rentable hoy en el sector agrario. operan eso si con armamento importado. porque nuestros neoliberales que no previeron la expansión de ese mercado como consecuencia de la reducción del otro, mantuvieron las reglas que limitan el tráfico local de armas, obligando a sus usuarios a comprarlas por fuera"* (Caballero, 96:107)

Economistas colombianos proclives a las teorías mercadocentristas de la misma manera han arruinado lo que queda de la industria colombiana." *Y todo eso, se lo debemos a Gaviria y a Hommes, es una locura y viene de la locura que les contagió la Thatcher"* (Caballero,96:107)

La Sociedad

La sociedad es un escenario en permanente pasividad, se rehusa a ser un espacio de relaciones antagónicas, ella se desenvuelve de manera indolente frente a la problemática de sus individuos y asociados, observemos este ejemplo;

"Pero tal vez los que corren peor suerte son los niños colombianos. Trabajan en las minas de carbón y en los chircales de teja, cargan fusil en

la guerrilla, en las ciudades se venden en los burdeles o son asesinados en las esquinas, piden limosna en la calle o son exportados para adopción, les extirpan los riñones para venderlos, los secuestran, les pegan, los hacen trabajar como sicarios o en la publicidad de la televisión... los ponen a mirar televisión. Y a cada rato aparece en los periódicos la historia de algún niño de Bogotá, o de Pasto, o de Pereira, a quién su madre dejaba encadenado en la casa mientras ella salía a prostituirse en la calle." (Caballero,96:10)

Una sociedad despreocupada de su principal materia prima, la infancia, ella no despierta aún de su letargo estimulado por la tradición, la ineptitud y los pésimos mandatarios. Un espacio social no preparado para la discusión, para la presencia de contradicciones, para el debate, en donde se ponga a prueba de la crítica todo lo que acontece en el país: la política, la literatura, El Estado, la academia, los gremios, la justicia y las prácticas que han generado comportamientos nefastos en los asuntos de carácter público:

"La función de opinar no corresponde sólo a la administración de justicia o a los organismos de control fiscal sino a todo el mundo" (Caballero,97:87) esto es lo que Caballero le reclama a la sociedad.

Una sociedad caracterizada por el elogio mutuo, tradición heredada desde los espacios de la aristocracia y el señorío, en donde se le da prioridad a una exaltación de los hombres en cuanto a ideas y discursos, que hacen eco a la hidalguía, los abolengos, el prestigio y señorío, sin una evaluación crítica de los mismos.

Sociedad que riñe con los postulados de la sociedad burguesa, que la define como constituida por personas, caracterizadas por ser libres y propietarios, como un campo de batalla donde confluyen los diversos intereses de los individuos, a diferencia de la sociedad señorial feudal, la cual erige sus relaciones entre el Señor

y el Siervo, en donde no son posibles las diferencias y sólo se determinan las relaciones por el sometimiento de uno y otro.

Aquí las personas tienen la capacidad de autodeterminarse por su voluntad, la noción de libertad se aplica al mundo subjetivo como al mundo externo. El mundo moderno y su sociedad no pueden soportarse en los privilegios otorgados por la divinidad. Ella se sustenta en la competencia entre los que poseen bienes (propietarios libres) que garantizan su presencia social mediante relaciones de tipo contractual.

Pero en nuestro caso se evidencia una sociedad donde el campesinado (no propietario) durante largas décadas se mueve en el escenario permanente de la violencia, hasta para ejercer la defensa de su vida, prácticas como:

"Esto se llama defensa propia. autodefensa. Lean las novelas de la violencia colombiana: hay docenas. Lean las historias de las luchas guerrilleras. Las guerrillas del llano de Franco, las muertes de Tiro Fijo de Alape, los libros de Alfredo Molano. Lean los estudios de los violentólogos, de los politólogos, de los antropólogos, de los sociólogos: hay centenares. Lean los boletines del comisionado de defensa de los Derechos humanos, sale uno cada mes. Lean los informes de la OEA, del Departamento de Estado de Estados Unidos, de la ONU, de Amnistía Internacional, de América Watch, del Cinep. Lean ustedes, en suma, algo distinto (y afortunadamente hay mucho; o desgraciadamente), algo distinto de los comunicados oficiales de las Fuerzas armadas o de los editoriales del Tiempo, y se darán cuenta de que el principal motivo por el cual los campesinos de Colombia se van a la guerrilla es porque "allá por lo menos uno se defiende". (Caballero,96:131)

Además de obligarlos a ejercer el oficio de raspachines en las selvas de Colombia, la protesta por no encontrar alternativas a su situación económica: *"Cien mil cultivadores de*

coca y raspadores de hoja se sublevan en el sur, en el Guaviare, Putumayo, en el Caquetá, en el Cauca, y muy pronto también en el Huila. Se alzan contra la erradicación y fumigación de los cicales, que son la única fuente de ingresos mientras el gobierno no cumpla las promesas de reconversión de cultivos y apertura de mercados alternativos del Plante, que no ha cumplido en dos años" (Caballero, 96: 139)

Una sociedad agredida por el secuestro, secuestran a todo el mundo, secuestra todo el mundo: *"secuestran bandas especializadas, y también secuestran aficionados: los grupos guerrilleros, los paramilitares, las propias autoridades militares o policiales en una figura que se llama "desaparición", y que no tiene castigo. Los vecinos secuestran al hijo muerto de los vecinos, como ocurrió hace algunas semanas en Popayán en uno de los raros casos esclarecidos (después de haber sido oscurecidos) por las autoridades." (Caballero,96: 87)*

Una sociedad que cohonesta con las acciones de los terratenientes (propietarios) como *"Carlos Arturo Marulanda, como es de sobra sabido, es un gran terrateniente y ganadero del Cesar, y lleva muchos años siendo señalado como promotor de pandillas paramilitares que asesinan a campesinos en sus fincas" (Semana, Motivos de un agradecimiento. (Caballero,96:119)*

Ya que en nuestro país suceden las cosas más inverosímiles, son distintas que en el resto del mundo; *"aquí los depredadores ecológicos no son las vacas de los latifundistas, sino los campesinos sin tierra (no propietarios), y expulsar a éstos para abrir más pastos para aquellas como lo hace Carlos Arturo Marulanda, es defender el medio ambiente. y proteger los derechos humanos, aquí, consiste en organizar grupos de pistoleros que defiendan las fincas." (Caballero, 96:119)*

Un congreso que exonera de toda culpabilidad al presidente de la Republica Ernesto Samper Pizano, quién financió su campaña con dineros

del narcotráfico; *"anunció finalmente el presidente de la Cámara, entre las risotadas y los pitos, los búes, los bravos, las pateaduras, los eructos, los ronquidos, los bostezos, la majestad del Parlamento: "queda precluida la investigación". La aritmética, ya que no la resta había dado su veredicto: por 111 votos contra 43 se retiraban los cargos contra el presidente de la República." (Caballero.96:115)*

Aunque de todo este panorama hay que abonar cosas en relación con el papel jugado por la prensa ante la crisis del gobierno Samper.

"Gracias a la crisis actual—y tal vez sea lo único que le podemos agradecer— estamos asistiendo a algo sin precedentes en el último medio siglo: un cierto distanciamiento entre los medios de información y el poder. Distanciamiento que es condición imprescindible para que tenga algún sentido la expresión "libertad de prensa". No es todavía ni mucho menos un divorcio. subsiste una multitud de intereses cruzados entre los medios y el poder político, desde los lazos familiares y sentimentales hasta la dependencia económica directa en casos como por ejemplo, las licitaciones de emisoras de radio o de espacios de televisión hechas por empresas de información, diarios, revistas, cadenas radiales o por periodistas individuales, comentaristas o columnistas de prensa teóricamente independientes" (Caballero.96:105)

Pero frente a las salidas intervencionistas del embajador americano de entonces, Miles Frechete; *" La gran prensa que quiere declarar no grata la persona del embajador, encuentra grata y gratificante la política de su gobierno... para citar al Espectador, no protestan contra el imperialismo norteamericano, sino solo contra sus "extravíos": como si los extravíos no fueran la esencia misma del imperialismo, como si el imperialismo no consistiera precisamente en violar los principios del derecho: desde el exterminio de los pieles rojas para quedarse con sus tierras hasta la Ley Hels-Burton para impedir*

que alguien haga negocios con Cuba"
(Caballero.96, :115)

El Estado

El papel de éste no es el de regulador de los conflictos, no, ni mucho menos de hacer cumplir la Ley Universal, este es un Estado caracterizado por su autoritarismo, nepotismo, clientelismo, las lealtades personales, el mundo del parentesco que se constatan desde las columnas de Antonio Caballero: *"un ejemplo: por cobrar comisiones sobre los mármoles usados en la edificación del Partenón de Atenas fue juzgado Pericles hace 2.500 años. Y parece ser que sí, que había robado una platica. Pero 25 siglos después el Partenón sigue siendo una de las maravillas del mundo: no se ha caído. El túnel de Chingaza, que costo mucho más que el Partenón, no aguanto ni 20 años"*, pero la cosa no se queda de ese tamaño, el legado hispánico también nos muestra su ejemplo con algo muy cercano a nosotros:

"El Rey Carlos III de España se asombraba de no poder ver desde sus ventanas, al otro lado del océano, las murallas de Cartagena, que deberían ser vistas desde la tierra entera a juzgar por la fortuna que le estaban costando. No se veían, porque los funcionarios encargados de hacerlas habían robado mucho, pero si uno se acerca las murallas todavía están ahí, tan imponentes (aunque militarmente tan inútiles) como en la época de su construcción, hace tres siglos. El túnel de Chingaza, que no tiene 20 años, ya no esta ahí".(Caballero,97: 95)

Esas son las cosas que suceden en nuestro país, y a ningún funcionario se le ha puesto preso, ni ha respondido con su propio pecunio personal por algo que haya hecho mal y en consecuencia, le haya costado dinero al Estado.

Desde Antonio Caballero, se demuestra una tendencia muy fuerte la esfera del poder a extralimitarse, ya que la ausencia de controles

se lo permiten. No es que él concentre la maldad, sino que en su interior hay una tendencia a lo expeditivo.

Por lo pronto todos aquellos seres humanos que ejercen el poder tienden a considerarlo como un bien patrimonial, como algo que se les debe, que ya es suyo, les pertenece para siempre y que al perderlo se producirá un desastre. Este comportamiento desde luego no se soluciona con decálogos de recomendaciones, sino que se necesita ejecutar controles. En el escenario de lo público hay personas y funcionarios con ciertos códigos éticos, con una mentalidad frente al deber y por supuesto otros que no. Pero sobre todo es importante no perder de vista los llamados controles públicos.

Por ello, Kant, establece: *"El hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta e inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre."* (Kant, 90:12), como garantía para el funcionamiento de un Estado de manera excelente, sólo con la buena voluntad de sus funcionarios, ellos deben ser tan buenos que se dediquen a hacer lo que deben hacer, algunos lo llamaran utopía.

Así, el Estado es la clase universal, su objeto es representar a la sociedad civil, al interés general de los asociados frente a los intereses particulares: lo ideal es que a través de la figura del Estado se haga coincidir el interés general y el particular, con el fin de preservar los derechos del individuo.

Pero a la vez la Constitución intenta expresar la racionalidad de los individuos, garantizar la libertad civil, de prensa, política, religiosa y de

conciencia. El Estado debe representar la libertad, en el sentido de hacer compatibles lo universal con lo particular, ella se fundamenta en la diversidad de Leyes, que propician el derecho a ser propietario, y a la autonomía.

Pero el proyecto de Estado funcionando bien para el beneficio de sus conciudadanos, debe trabajarse en función de la utopía planteada anteriormente, bien sea por temor de que a los funcionarios los expulsen a la calle por ineficientes y corruptos, esta sería una forma de establecer controles contra el despilfarro de los bienes públicos.

En Colombia lo que se presenta es una ausencia de controles, que ha permitido abusos desde el poder, hasta el punto de financiar grupos armados para estatales, financiar partidos y campañas políticas, cobro de comisiones por contratos y, en fin, la utilización de fondos del Estado de manera ilegal, sin derecho a ningún control ni sanción, dando pie para que reine la impunidad.

Es un Estado que ha entronizado una "burocracia irracional", caracterizada por la ineptitud: "El presidente Ernesto Samper es un inepto, de acuerdo, y lo sabíamos desde cuando se enfrentaba por la presidencia con ese otro inepto que es Andrés Pastrana, al cual acaban de ponerle por inepto una multa de 830 millones de pesos por haberle causado a Bogotá pérdidas de miles de millones de pesos con el embeleco de una fábrica de asfalto." (Caballero, 96: 97)

Y se citan más ejemplos, "hace 15 años el inepto presidente Turbay prometió que él haría la revolución del agua: ¿y que han visto ustedes agua? Hace 20, el inepto presidente López dijo que iba a cerrar la brecha entre la ciudad y el campo: miren el campo ahora... O miren la ciudad. Pero también las ciudades colombianas son cada día más invivibles, la causa principal es la ruina del campo, que arroja a ellas cada año cientos de miles de campesinos que ni

siquiera han podido sobrevivir sembrando coca, o han sido desplazados por la violencia que genera el hecho de sembrarla por orden el gobierno de Estados Unidos: tan inepto él también que es incapaz de imponer sus prohibiciones en su propio territorio, pero tan fuerte que puede trasladar las consecuencias de su ineptitud a sus colonias" (Caballero, 96:97)

Un estado promotor de la guerra: "Está estallando el país. ¿más que de costumbre. Llevamos 40 años una guerra civil larvada (o más bien de varias), pero ahora esas larvas están echando alas, como las mariposas. Los distintos conflictos que durante muchos años habían venido enconándose se han puesto todos a la vez, a supurar sangre a chorros. La guerrilla estalla, la protesta social violenta estalla, el paramilitarismo estalla". (Caballero.96:136).

Pero el incremento de los actores del conflicto es cada día en mayor proporción y ¿cuál es el papel del Estado? Para Caballero, "el nacimiento de las guerrillas subversivas en Colombia como su incesante crecimiento en los últimos 45 años deben lo principal de su impulso a la defensa propia de los campesinos: contra los terratenientes, contra el Estado, contra el Ejército" (Caballero,96:11.)

El acomodo e implantación de un modelo económico de apertura de mercados, que arruina a los productores medianos y pequeños (propietarios) del país, "la locura original, la insana madre, es ese neoliberalismo de jungla sin Ley que ahora hasta el Papa denuncia en sus encíclicas. No es necesario ni siquiera darse cuenta de que los sorprendidos sacudones de extraña risa que a veces acometen a nuestro expresidente Gaviria, o a su ex ministro de Hacienda Rudolf Hommes, son idénticos a los que le dan a las vacas inglesas que muestra la televisión, para entender que están locos.

Pues es una locura permitir la importación de leche de Trinidad, carne de Curazao,

consiguiendo con ello el hundimiento de la producción ganadera local—en cinco años, del 90 al 95, el hato ganadero de los Llanos disminuyó de tres millones a solo millón y medio de cabezas— y en consecuencia la reducción del consumo de carne y de leche en el País” (Caballero,96:107)

Un Estado que en la relación costo-beneficio le es indiferente el costo de vidas humanas, “*Hay finalmente el costo en vidas humanas. No es algo que le haya quitado nunca el sueño al establecimiento colombiano, de manera que no vale casi la pena calcularlo. Pero los otros dos, el del poder y el del dinero, ¿están dispuestos a asumirlos? Al establecimiento le saldría más barato buscar la Paz que intentar ganar la guerra: Pero es un establecimiento de ciegos.*” (Caballero,96:107).

Relación con otros Estados

En particular lo relacionado para este caso con los Estados Unidos de Norteamérica; donde no se observan, en el transcurso de la historia política nacional, una elaboración y comportamiento dentro de unas relaciones independientes a la órbita norteamericana, ya sea por su participación en organismos como la OEA, dependientes del visto bueno del pentágono y de tolerancia ante las posiciones de fuerza de los Estados Unidos al pasar por alto las recomendaciones de la organización de las Naciones Unidas. (ONU). Ejemplo para este tiempo el de Irak.

“No ha habido un solo dirigente político colombiano, nunca que haya sido antiimperialista. Desde la oposición, algunos jugaron a ello por razones demagógicas: el López Michelsen que se decía procastrista, el Laureano Gómez que se decía pronazi. Desde el poder jamás. Tan partidario del imperialismo norteamericano es Samper ahora, cuando libra a toda costa de Colombia la guerra ajena y estúpida de los cacaes del Caquetá, como lo

fue Laureano Gómez cuando envió a Corea al Batallón Colombia para ahorrarles bajas a las tropas norteamericanas de invasión. Lo fue Turbay con su canciller Lemos, de tan recio carácter, cuando apoyó la alianza anglo norteamericana contra la Argentina en las Malvinas, y Lleras cuando la expulsión de Cuba de la OEA, todos los de turno en todas y cada una de las intervenciones norteamericanas en los asuntos internos de América Latina: cuando la invasión a Panamá para capturar a Noriega, cuando el golpe de Chile para derrocar a Allende, cuando el desembarco en la república Dominicana para restablecer con Balaguer, el orden trujillista”, haciendo énfasis en esta apreciación continúa Caballero;

“Ninguna clase dirigente del mundo (ni siquiera la cubana que ahora vive en Miami), ha sido tan constante, tan sumisamente proimperialismo norteamericano como la de Colombia, desde que el general Santander, contra la opinión del libertador Bolívar, invitó al naciente imperio a sentar sus reales en el congreso Anfictiónico, “Respice Polum” - miremos la estrella polar- recomendaba el manso latinista Marco Fidel Suárez. Y hacia allá hemos mirado siempre: políticos, financieros, industriales,, y ahora lo mismos narcos.”(Caballero,96:115). La presencia de los americanos del norte en las decisiones y su presencia no les ha molestado a las clases dirigentes de Colombia, ya que siempre han considerado sus relaciones como la garantía de salvaguardia de sus propios intereses. No ha existido la mínima señal de protesta ni siquiera cuando perdimos a Panamá, ni cuando se agredió a la Argentina en el caso de las Malvinas en territorio Latinoamericano.

Su ingerencia es tal que se observa claramente en la justicia, la política, el comercio, el orden público, en las relaciones exteriores, sin causar malestar alguno.

Conclusiones

A partir del análisis de las columnas del periodista Antonio Caballero en la Revista Semana, se observa en su pensamiento crítico importantes coincidencias con el Proyecto Liberal, en el contexto sociopolítico colombiano donde no hallamos aplicación alguna. El individuo no es el centro, esta situación impide la construcción de un proyecto de Estado moderno, liberal y democrático; no se vislumbran relaciones de tipo secular y civil entre quienes conforman la sociedad civil y el Estado. No se aplica el valor burgués del mérito en los asuntos de la administración pública, ni se da lugar para la libertad de opinión y de prensa tampoco se adopta el sentido de progreso y bienestar, ni se pone a la razón en el ámbito de la explicación de los fenómenos sociales y de la naturaleza, ni se avalan los desarrollos científico-técnicos que darán pie para el desarrollo de la sociedad moderna alejada de las convicciones y de la verdad madieval.

El ejercicio crítico de Antonio Caballero nos lleva a pensar, que es posible la construcción de la mayoría de edad, entendida ésta como la capacidad de pensar y actuar por sí mismo, de manera independiente, sin la tutoría de otros, por supuesto, asumiendo de manera conciente los riesgos que ello implica en un contexto volento como el colombiano.

En la crónica periodística de Antonio Caballero encontramos la crítica a un individuo menor de edad en términos kantianos, esto significa un individuo pasivo, acrítico sin iniciativa, dependiente y obediente ante los poderes constituidos legítimos o no. Un individuo que no acepta el antagonismo en su interior explicado en el elemento de la insociable sociabilidad humana; es decir, por un lado, el deseo de ser social y de otro, el de ser egoísta para dominar a los otros; presentado esto como una unidad dialéctica en el desarrollo de la vida de los hombres.

La sociedad desde la visión de Caballero, es un espacio donde no se quieren ver y aceptar las contradicciones y la lucha entre las empresas individuales al interior de ese campo de batalla que es la sociedad.

El Estado no representa a los individuos y a la sociedad, éste no es consecuencia de los mencionados anteriormente, no representa al llamado Estado de ciudadanía dentro de la posibilidad de la construcción de la República.

BIBLIOGRAFÍA

- * CABALLERO, Antonio. Revista Semana. Abril 14-21 de 1997. "Los inmortales". Bogotá D.C. Pág.xx. No. 780.
- * . Sin remedio. Editorial La Oveja Negra. Santa Fe de Bogotá D.C. 1986. Pág. 515.
- * GIRARDOT GUTIÉRREZ, Rafael. "Sobre la crítica y su carencia en las Españas" En Provocaciones, Ensayos. Santa Fe de Bogotá. Fundación Editorial Investigar - Fundación Nuestra América Mestiza. 1992. Pág. 156.
- * . "Modernismos, Supuestos Históricos y Culturales". Santa Fe de Bogotá. Fondo de Cultura Económica de Colombia Ltda. 1987. Pág. 132.
- * KANT, I. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración? en Maestre Agapito, ¿Qué es la ilustración? Editorial Tecnos S.A. Madrid, 1993. Edic. 3. Pág. 18-25.
- * SUBIRATS, EDUARDO. "La Ilustración Insuficiente". Madrid ediciones Taurus 1981. Pág. 142.

SOBRE DEUTSCHES REQUIEM

por:

Silvio E. Avendaño C.

En uno de los relatos de Jorge Luis Borges, intitulado *Deutsches requiem* éste bosqueja el horizonte del porvenir. La narración corresponde al rielar de la conciencia de Otto Dietrich zur Linde, quien ha sido condenado por torturador y asesino, luego de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, en este personaje no hay una brizna de arrepentimiento. *"No pretendo ser perdonado, porque no hay culpa en mí, pero quiero ser comprendido. Quienes sepan oírme comprenderán la historia de Alemania y la futura historia del mundo"* A diferencia de Hegel que tiene la conciencia de ver al espíritu del tiempo (Geistzeit) cabalgando, luego de la batalla de Jena, en la figura de Napoleón, el nazi Otto Dietrich zur Linde intuye que él ha sido una pieza mas del destino futuro. Para este personaje la comprensión de ser *"un símbolo de las generaciones del porvenir"* es algo que está al margen de la duda. Otto Dietrich zur Linde sabe muy bien que va a morir y, en esta agonía percibe el triunfo. *"Si el grano de mostaza no muere ..."* En 1929 se inició en la militancia del Partido Nacionalsocialista y lo hizo con plena conciencia de encontrarse en un momento estelar, en la plenitud de los tiempos.

A diferencia de la tendencia filosófica del Siglo

XIX, donde a partir de la ruptura con Hegel hay una renovación en el discurso filosófico, hacia la tercera década del siglo XX hay una quiebra con la tradición filosófica. Distante del caballero de la fe, que se mantiene en constante tensión y, lejos de la tesis del hombre como ser genérico que evoca el sueño prometeico y, lejano de la superación del hombre, en el caso del siglo XX la ruptura con la tradición borra el camino de temor y temblor; la propuesta de transformar el mundo se ha desfigurado y, en lugar de la superación del hombre se forja el hombre masa. El *hombre nuevo* se gesta en la asombrosa declaración de que el día que Hitler subió al poder *"Hegel, por así decirlo murió"*. Este hombre nuevo reorganizaría el Estado y la sociedad, de modo que las instituciones sociales y políticas no concuerden con la libertad y el interés del individuo, de tal modo que rija la violencia. El nazi, condenado a muerte, quien a las nueve de la mañana del día siguiente enfrentará el pelotón de fusilamiento, tiene conciencia de que él no es importante como individuo. *"Individualmente, mis camaradas me eran odiosos, en vano procure razonar para el alto fin que nos concretaba, no éramos individuos"* Otto Dietrich zur Linde está muy lejos de padecer la agonía entre cumplir órdenes y la convicción. El nazi considera que

su misión es providencial, que él es solamente un eslabón del encadenamiento de causas y efectos que llevan al "progreso de la historia". Un hombre que ha sido elegido por el espíritu del tiempo está llamado a una alta misión: la guerra es la prueba de fuego, donde se templará el acero, para el cual ha nacido providencialmente, pues ya estaba predeterminado, desde que la división del huevo determinó su sexo. Por eso la derrota de Alemania no lo conmueve. Hitler guerreó y fue derrotado, pero el intento fue el fin de la ilusión de la razón. En lugar del *nous que debe regir el mundo*, Otto Dietrich zur Linde está inclinado a pensar que *la violencia ha de regir el mundo*. Poco importa que Alemania haya sido derrotada, pues se ha conseguido el triunfo de la violencia. Por eso, considera Otto Dietrich zur Linde, en la soledad del calabozo que *se cierne ahora sobre el mundo una época implacable ... ¿Qué importa que Inglaterra sea el martillo y nosotros el yunque?*, ¿No se necesita acaso que la semilla muera para que nazca el hombre nuevo? *"Si la victoria y la injusticia y la infelicidad no son para Alemania, que sean para otras naciones"* Otto Dietrich zur Linde tiene la clarividencia, y sabe que él no es más que parte del eslabonamiento para llegar al fin de la historia, para hacer posible: el totalitarismo, aquel régimen que impone un modelo y, luego procede a demoler todo lo que no coincide con ese modelo, como en la arquitectura del siglo XX: "destruir todo y partir de cero"

El personaje del relato de Borges muestra el horizonte del presente. Más la cuestión no se agota en la claridad del relato. En un ensayo intitulado *La tradición y la época moderna*, escrito en (1954) por Hannah Arendt y publicado en la compilación *Entre el pasado y el presente*, se dice: *"Esta parece al menos la lección de secuela que en el siglo XX, tuvo al menos el pensamiento formalista y compulsivo, llevado después de que Kierkegaard, Marx y Nietzsche desafiaron las premisas básicas de la religión, del pensamiento*

político y de las teorías metafísicas tradicionales, invirtiendo consecuentemente la jerarquía tradicional de los conceptos. Sin embargo, ni esa secuela del siglo XX ni la rebelión decimonónica contra la tradición ocasionaron realmente la ruptura de nuestra historia. Tal ruptura nació del caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual, que los movimientos totalitarios, merced al terror y la ideología hiciera cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominio. La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su carácter sin precedente no se puede aprehender mediante las categorías de pensamiento político y, cuyos crímenes no se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió la continuidad de Occidente. La ruptura de nuestra tradición es un hecho consumado: no se trata del resultado de la elección deliberada de nadie ni es tema de decisión posterior."

Hay una ruptura con la tradición filosófica de la autoconciencia, del reconocimiento. El movimiento totalitario del siglo XX desbordó la dialéctica del amo y del esclavo, del siervo y del señor, del hombre y el ciudadano. Por ello esa perspectiva abierta en la historia, crea el caos de las incertidumbres masivas en la escena política y, cristaliza una nueva forma de dominio y de gobierno. En el relato de *Deutsches requiem*, la fábula del hombre nuevo, traza el nuevo carácter de dominio y de gobierno, establece la concreción de la sociedad y el Estado, luego de las borrascas de revolución y contrarrevolución del siglo XIX. El nuevo tiempo deja atrás *el derecho como la concepción del estado racional*. La forma de gobierno y de dominio erigida desde la concepción que la idea del derecho es la libertad pierde su esplendor. El derecho se despoja del contenido histórico de la convicción del individuo frente a la Ciudad-Estado y de la autonomía del individuo frente a los señores y los siervos. El sistema del derecho

no se erige en un medio natural sino que el derecho es el espíritu producido como segunda naturaleza, es decir que el derecho tiene como punto de partida la voluntad heterónoma. Igualmente, tiende a carecer de sentido la libertad interior unida a la materialidad del mundo externo. La experiencia de la conciencia para hacer posible *la unidad del bien subjetivo que son la moralidad y la eticidad pierde la experiencia de la reconciliación*. El espíritu ético caracterizado por tres momentos: la familia identificada por la unidad del sentimiento, la sociedad definida por la lucha ciega de intereses egoístas, de relaciones y colisiones entre particulares que engendran la "astucia de la razón" y el Estado que busca conciliar el interés específico y el interés general, es decir que el universal ligue la libertad y el bienestar del individuo, son puestas como anacronismos. De esta manera el dominio y el gobierno sobre los hombres no está relacionado con la razón, el hombre y del ciudadano y, la forma de gobierno, está desfasada con la monarquía constitucional o con la república. Por ello la *Filosofía del derecho* del Estado totalitario es una nueva forma de gobierno y de dominio sobre los hombres que proyecta una nueva representación del individuo, la sociedad y el Estado desde la abolición del *nous*.

Otto Dietrich zur Linde vislumbra que en el siglo XX se abre el porvenir del hombre y del nuevo orden del mundo. Además de la monarquía, dictadura, república, tiranía, despotismo, lo ocurrido, lleva a una nueva forma de gobierno y de dominio: El totalitarismo.

Este se caracteriza porque elimina y aísla al individuo. La eticidad y la moralidad, planteadas por el Estado moderno desaparecen. Frente a esto se opone un nuevo perfil del hombre, en la propuesta que conjetura Otto Dietrich zur Linde.

Sólo que, el totalitarismo no surgió de la nada, no apareció por espontaneidad. El totalitarismo floreció como determinación de la acción política del Estado Moderno. La filosofía del derecho el

Estado posterior a la Revolución Francesa y a las dos primeras décadas del siglo XIX hacía patente que la sociedad civil, en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe. El desarrollo económico industrial hizo necesaria la política de expansión que se encuentra más allá de los límites del Estado Moderno. La necesidad empujó a la sociedad civil más allá de sí misma para, en otros pueblos-los cuales van a la zaga de los medios, o en general en la industria-, a buscar consumidores y así los medios necesarios de subsistencia. Por motivos exclusivamente económicos surge un proceso imprevisible que se volverá contra la misma estructura del Estado Moderno. Puede suceder que la población de un país consiga ganar la colonización espontánea, que es cuando los colonos se marchan sin ninguna vinculación con su patria. O bien, cuando la colonización es sistemática, es decir provocada por el Estado, con la conciencia y la regulación mediante la exportación. Las fronteras del Estado Moderno van más allá de sus límites. En el siglo XIX la explotación de la riqueza se expandió en vastos territorios como fueron Asia y África. Esto trajo como consecuencia la contradicción dentro del Estado Moderno. La expansión imperialista crea la contradicción con las colonias de ultramar. Albert Camus esboza el modelo del Estado francés frente a Argelia. Este régimen colonial llevó a que no hay propiamente ciudadanos ni propiamente hombres. Esta situación creó tensión entre el Estado y la administración colonial. Los ciudadanos se sometieron al dominio público del Estado y el imperio gobernó por decreto, desde la capital. La burocracia del gobierno tomaba determinaciones y decisiones para quienes se encontraban en las colonias. Significativo fue lo ocurrido con Sudáfrica, dadas las condiciones de escasa fertilidad de los suelos y sobreabundancia de nativos, se logró la industrialización por la esclavización de las "*poblaciones inferiores*", la alegre danza de la muerte y el comercio.

Sobre deutsches requiem

En la tercera década del siglo XX la forma de gobierno y de dominio sobre los hombres adquirió una nueva dimensión. El totalitarismo transforma a los individuos en hombre masa; de la misma manera la sociedad civil pierde la astucia de la razón porque hay liquidación de campesinos, obreros. La burocracia de Estado y, a su vez el Estado como conjunto de instituciones es *manejado* por un solo hombre, que exige la lealtad basada en la fidelidad, encaminada a ejecutar órdenes. En el totalitarismo se persigue la convicción o bien la autonomía. El carácter contradictorio de la sociedad civil tiende a abolirse y, a su vez la aspiración del Estado de edificarse sobre la propuesta de la libertad llega a su fin.

El totalitarismo da al traste con los parámetros del Estado Moderno pues el individuo se transforma en el hombre masa, la sociedad civil caracterizada por la astucia de la razón se evapora y la burocracia de carácter racional desaparece. El gobierno que se origina en el siglo XX con el estalinismo asume que no es el proletariado el portador de la ciencia, sino que la inteligencia surge en el cerebro de un hombre; de la misma manera el nazismo da nacimiento a una forma de gobierno y de dominio sobre los hombres en el cual desaparece la concepción liberal del individuo. Los hombres adquieren otro destino. La sociedad pierde el encanto de la astucia de la razón y tiende a regularse desde fuerzas poderosas. El Estado, a cambio de la burocracia racional, tenderá a lo planteado en la Constitución de 1995 en la República Popular China, en su artículo 26: "Los derechos y deberes de los ciudadanos son: apoyar la dirección del Partido Comunista de China, apoyar el régimen socialista y obedecer a la constitución y las leyes de la República popular China."

La derrota del fascismo, del nacionalismo y la caída del comunismo en Occidente no ha significado la derrota del totalitarismo. Más bien esta forma de gobierno y de dominio sobre los hombres es la nueva concepción del individuo,

la sociedad y el Estado. Es significativo, en el socialismo como el proletariado, el sujeto autónomo llega a ser sujeto heterónimo. Lejos de ser reabsorbido el Estado por el individuo y la sociedad, es la sociedad y el individuo quienes son reabsorbidos por el Estado. El totalitarismo hace enmudecer la voluntad general, es decir, impide la libre discusión de todos los asuntos, por parte de aquellos que deberían haber sido los verdaderos sujetos de su propia revolución. No importa la voluntad de los trabajadores, importan las decisiones del Estado. Los obreros están equivocados. Así, cuando los obreros de la construcción en Berlín (1953), cuando los húngaros (1956) plantean senderos distintos, los tanques los someten, igual que a los checos (1967). Cuando los obreros polacos se revelan entonces *son manipulados*, cuando los estudiantes chinos toman la plaza de Tien-An-Man, portando banderas rojas y retratos de Mao han caído en las redes del imperialismo. Se equivocan quienes desde la clase sensible enfrentan a la figura que encarna la verdad. En lugar de la modernidad, es decir la luminosidad del *nous* anaxagórico hay servidumbre, heteronomía. La ingenuidad del discurso del método es grande, pues la razón no es la cosa mejor repartida del mundo, sino algo que está por encima de los individuos de carne y hueso y desciende desde la conciencia del iluminado.

En el *epílogo de Razón y revolución*, de Marcuse escrito en 1954, es evidente la declinación del Estado Liberal. La razón, caracterizada por ser esencia, contradicción, oposición, negación se desvanece en el Estado que florece en el periodo de la posguerra. Los países industrializados son objeto de reorganización. Los antagonismos que caracterizaron a la sociedad, tal como ocurrió en 1848 y en las primeras décadas del siglo XX, desaparecen. El desarrollo capitalista detuvo la lucha de clases. La creciente automatización del proceso de trabajo y el tiempo requerido para ella hacen que el *homo faber*, el fabricante, el artesano, el arquitecto sean desplazados por el

proceso de las máquinas en la producción de bienes. Este progreso técnico no sólo multiplica las necesidades y las satisfacciones sino que trasmuta la conciencia proletaria en una conciencia integrada. Mucho más, la administración total dispone de los mecanismos para la satisfacción de masas: la psicología industrial, la organización científica del trabajo, los mass media que, sin recurrir al terror, hacen innecesaria la autonomía de los individuos. A su vez el Estado, siguiendo los planteamientos de la economía keynesiana, crea en el mundo del trabajo y de la sociedad, las comodidades que hacen posible el capitalismo y las reformas sociales.

1989 trajo el derrumbe del socialismo real. Bien pronto desapareció el proyecto de la Unión Soviética y entonces el horizonte se iluminó con el fin de la historia. Frente a la pesadilla del siglo XX: fascismo, nazismo y comunismo, el nuevo orden del mundo se acogió al menor de los males: la democracia. El Washington Consens plantea que el Estado debe cambiar el norte que lo había caracterizado desde la economía keynesiana a partir de la tercera década del siglo XX. El espacio público tiende a evaporarse. La privatización de los servicios : agua, electricidad, educación, comunicaciones, carreteras, reducción del servicio social, crean el perfil de un estado distinto de aquel que se concebía en la filosofía del derecho liberal y del Estado a partir de la crisis de 1929. La concepción de la res pública es debilitada pues la privatización se vuelve la política del Estado y, la transferencia de alimentos a las multinacionales agrarias cambia la distribución de la agricultura en el globo. El desmonte de la economía social, de las reformas sociales, el aumento de la economía de guerra, junto con las desregulaciones, que desembocan en los escandalosos beneficios y dramáticas disparidades del ingreso , junto con el crecimiento del desempleo y la marginación de sectores, que crecen en la pobreza, son la muestra del "nuevo orden mundial".

En este nuevo tinglado, el fundamentalismo del mercado se une con la democracia del voto. Dentro de este esquema las grandes finanzas influyen sobre las campañas electorales para motivar a los ciudadanos a votar ante la ausencia de alternativas. Hay que gastar millones y millones por los mass media ante la carencia de contenidos. Pero las campañas electorales se caracterizan porque lo discutido en la campaña electoral no tiene ninguna relación con lo que hacen después los elegidos. Esta disociación del discurso de la campaña con la políticas reales de gobierno aumenta la inanidad del individuo y la carencia de sentido de la sociedad civil. Mucho más, la toma de decisiones es por decreto presidencial desconociendo el carácter mismo del sistema democrático. Luego de haber asegurado la elección, los elegidos asumen programas de gobierno, decididos por organismos internacionales. Las decisiones de gran trascendencia ocurren sin consultar al cuerpo legislativo o bien las instituciones estatales pierden su representatividad porque los congresistas son comprados o bien terminan por perder el sentido de crítica y oposición.

No es exagerado decir que el totalitarismo tiene la máscara de la democracia. El individuo como tal, se esfuma la sociedad civil es anulada en su conjunto y, el Estado desaparece pues las decisiones fundamentales están tomadas por funcionarios no elegidos y siguiendo políticas ajenas al sentido democrático. Así la experiencia frágil del individuo se enfrenta con la arbitrariedad de la historia. Las libertades se evaporan: menguan el *habeas corpus*, libertad de comunicación, inviolabilidad de correspondencia, las llamadas telefónicas son interceptadas, en el Internet existen los puntos rojos. Un aire de mutua sospecha se promueve entre los hombres y mujeres. La sociedad civil se metamorfosea en informante. Además la economía de mercado destruye las redes y los anillos de producción dentro de los distintos Estados. La propuesta democrática tiene como consecuencia las

estructurales es decir las políticas de "ajuste", las privatizaciones, la flexibilización del trabajo, la concentración económica, las fusiones.

El *nuevo orden del mundo* iluminado por la estatua de la Libertad esconde el totalitarismo como forma de gobierno y dominio entre los hombres, disfrazada de democracia. Se trata de la transformación del capitalismo comercial o industrial, basado en la libre competencia del empresario independiente, en el moderno capitalismo de las multinacionales, en el que las relaciones de producción modificadas exigen una nueva conformación del mundo que haga posible su extensión a todos los lugares del planeta. Otto Dietrich zur Linde reflexionaba, antes de morir, que si el grano de trigo no muere... sabe que en la derrota ha triunfado. El individuo tiende a destruirse, porque pierde su autonomía. La sociedad civil carece de dinámica pues no posee la *astucia de la razón*, sino que la autonomía ha

pasado a las multinacionales y, el Estado como *clase burocrática* que encarna el universal se desentiende de éste. Esto trae a la memoria las reflexiones de Andrés Bello cuando leía *Peregrinación de Alpha* de Manuel Ancizar. Andrés Bello consideraba que en el futuro habría empresas manufactureras en gran escala que convertirían a las tejedoras en pordioseras, o en el mejor de los casos les permitiría recibir un salario de un capitalista, por lo general extranjero. "Se dirá entonces que el país saldrá ganando. ¿Pero qué es el país sin sus habitantes? Cuando imagino a las tejedoras convertidas en asalariadas, o acaso en algo peor, *mis teorías vacilan*". A su vez se extiende la figura prototípica del caudillo autoritario y, la destrucción de un gobierno democrático, como el de la Unidad Popular, en Chile en 1973 que muestra los alcances y límites del relato de *Deutsches Réquiem*, la pesadilla del presente y ¿del futuro?

COLONIALIDAD Y DESCOLONIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA

por:

Olver Quijano Valencia

La antropología como dispositivo colonial

La producción de la antropología como disciplina del conocimiento en el marco de prácticas e imaginarios eurocéntricos y de carácter colonial, ha hecho de ésta, al igual que las demás ciencias sociales, un elemento constitutivo de los Estados y por tanto de políticas de intervención, del otrora Tercer Mundo y de escenarios extraoccidentales, sometidos a disciplinamiento, que a su vez, han redefinido la geo(bio)política mundial. Esta disciplina al insertarse en el proyecto eurocéntrico y su dispositivo 'civilizador, modernizador, humanizador y cristianizador', se ha desarrollado en consonancia con una visión etnocéntrica y hegemónica inscrita en el denominado mito sacrificial de la Modernidad, en donde "la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada y superior,...y por el carácter civilizatorio de la Modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la modernización de los otros pueblos 'atrasados' (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc" (Dussel,2000:49).

Este ámbito genealógico de la antropología, da cuenta de su funcionalidad con las formas de organización política y con la concreción de una

plataforma de observación científica del mundo biofísico y socio-cultural susceptible de intervención, por parte del primer mundo. De esta manera, sin su concurso y "sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, de definir metas colectivas a largo y corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una "identidad cultural" (Castro,2000:147). Es entonces la antropología un locus, desde donde, también se imaginan y operan mecanismos de control y administración de la alteridad, en correspondencia con el credo occidental que preconiza una sociedad católica, urbana, industrial, moderna, ilustrada, democrática, desarrollada y anticomunista.

Ciertamente, en esta dirección, "no resulta difícil ver cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII, se halla sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales...La producción de la alteridad hacia adentro y la

producción de la alteridad hacia fuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encontraban emplazadas en una misma matriz genética (Castro,2000:154).

El itinerario seguido por la antropología ha sido estrictamente colonialista, lo que igualmente coadyuvo con la hegemonización de un único tipo de conocimiento, el científico, occidental o conocimiento experto, en detrimento de otras formas de conocer, interpretar y dar sentido al mundo bajo otros móviles epistémicos¹.

En el avance del proyecto occidental, a la antropología se le delega entonces, la tarea de ocuparse de las diferencias culturales, de lo extraoccidental, exótico y primordialista, ulteriormente denominadas "terquedades culturales", con el propósito de proporcionar una radiografía exacta del paisaje cultural a someter. De ahí que las categorías dicotómicas por oposición con las cuales se ha trabajado y aún se trabaja en antropología, dan cuenta de la conformación colonial del mundo, en la que se legitima la implantación de un proyecto expansivo e imperialista, que niega la alteridad e introduce la conquista corporal, espiritual y material, mediante prácticas de violencia física y simbólica, como parte de un itinerario de "salvación", "desarrollo" y "conversión" del 'otro', bajo el horizonte "humanista" que legitima la sujeción y dominación ejercida sobre el "bárbaro", "infiel", "inmaduro" y "salvaje".

¹ Sobre este tópico, desde la antropología se llegó a reconocer la existencia de la demonología o demonología, cuyo sustrato se expresa en el difícil y simultáneo enfrentamiento de los europeos al demonio y a la Modernidad y su razón ilustrada. En este escenario, al 'otro', al extraoccidental, se le asimila a partir de su práctica religiosa y de gran parte de su cotidianidad como idólatras, representantes del demonio y fuentes del mal, a la vez que sus territorios se identificaban como dominios del demonio, sus objetos como "símbolos de la presencia del diablo o de la existencia de una religión de idólatras", y sus sacerdotes como 'sacerdotes del diablo', lo que da cuenta de la intervención del 'Ángel Caído' en la vida cotidiana de los hombres, y en particular en la de los indígenas" (Pineda,1999:49).

Puede entonces de alguna manera y en el marco de los diversos modelos analíticos de la antropología, apreciarse el primado de una lectura teleológica, etno y eurocéntrica, que manifiesta cierta direccionalidad de las culturas con arreglo a estadios y niveles de progreso, los que definen dicotomías estratégicas en el campo geo(bio)político y en el desenvolvimiento colonial de diversos campos del saber, a la vez que determinan una visión finalista y en consecuencia, una meta a la cual ineludiblemente deberán llegar los pueblos en su aspiración creciente de felicidad y perfectibilidad. Evidentemente, la antropología en tanto disciplina de clara connotación colonial, se expresa en la medida en que se ha ocupado del estudio de grupos humanos primitivos, exóticos, extraoccidentales y autocontenidos, en una especie de misión civilizatoria, que debía concretar la conversión de éstos a clones racionales de occidente.

Los diversos enfoques antropológicos tales como el evolucionismo, el difusionismo, el materialismo, el estructuralismo, el funcionalismo, entre otros, sumados a un sinnúmero de "ismos" y recientemente a múltiples "neos" –prefijos que resucitan viejas teorías-, no han podido sustraerse de la impronta colonialista y de los usos coloniales-neocoloniales, a pesar de la emergencia de una antropología postcolonial, de estudios de descolonización, subalternidad y subalternización, el "programa de investigación modernidad/colonialidad", geopolíticas del conocimiento, pluralismo cognitivo, pluriversalidad, y entre otros, de insubordinación de grupos y saberes otrora sometidos.

Una muestra de lo eurocéntrico -y hoy usacéntrico- en antropología, se aprecia claramente en la mayor parte de las estructuras curriculares de programas de pregrado y postgrado, las que aún privilegian las escuelas, teorías, autores y en general, las perspectivas analítico-interpretativas del primer mundo,

soslayando las construcciones y contribuciones no occidentales, que en síntesis dan cuenta de tres momentos fundantes de una especie de rearticulación de la colonialidad, y/o momentos de la genealogía y refinamiento de la alteridad, a saber: 1).-Orientalismo (E. Said), 2).- Invención del Tercer Mundo (A. Escobar), y hoy, 3).- colonialidad global/ modernidad colonialidad. Es entonces común el abordaje y estudio de la antropología a partir de subdisciplinas (bioantropología, arqueología, etnolingüística, antropología social y cultural), corrientes (evolucionismo, difusionismo, estructuralismo, particularismo histórico, cultura y personalidad, neoevolucionismo,etc) y autores (E. Tylor, Boas, Malinovsky, Kluckhohn, Kroeber, White, Morgan, Huxley, Kroeber, Mead, Shalins, Levi-Strauss, Lowie, Maus, E. Pritchard, Steward, Radcliffe-Brown, Harris, Gertz, Godelier, etc), los que si bien hacen parte del ABC y del XYZ de la antropología, dan cuenta de la mirada eurocéntrica como un "modelo del conocimiento" que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII (Dussel, Quijano), o como un espacio epistemológico y político privilegiado, orientado entre otros aspectos a disciplinar los paisajes biofísicos y socioculturales, bajo la égida de la epistemología, la moral y la cosmología de occidente. Esta influencia también es patente en los detalles metodológicos, desde donde, resulta contraproducente intentar entender otros órdenes culturales, en tanto, sus teorizaciones y epistemes, no son necesariamente traducibles a la(s) experiencia(s) de otros contextos, cuyas espacialidades y temporalidades son altamente singulares, y requieren además del instrumental cognoscitivo occidental, del apoyo de otras herramientas, como el *pensamiento de frontera*, *la hermenéutica pluritópica* y *la pluriversalidad* (Mignolo).

Ciertamente, en antropología así como en diversas disciplinas del conocimiento –en

especial la filosofía-, los discursos y análisis "han descansado en el postulado de una alteridad fundacional y un sujeto trascendental que constituiría una alternativa radical en relación con un igualmente homogeneizado. Otro moderno/ europeo/norteamericano. Cualquiera sea la apelación a identidades indígenas, mestizas, católicas, primordialistas, antiimperialistas o vitalistas –en contraste a la identidad blanca, protestante, instrumental, desencantada, individualista, patriarcal, etc, euro/americana-, estas estrategias de alterización, están condenadas al fracaso. Reconocer el carácter parcial, histórico y heterogéneo de todas las identidades es comenzar a corregir este error y comenzar un viaje hacia visiones de la identidad que emergen desde una episteme postilustrada, o una episteme de la post-ilustración" (Escobar,2003). En conclusión, frente a la prevaleciente, insuficiente e institucional impronta colonialista de la antropología y de otras ciencias sociales, hoy es altamente evidente, que tanta ilustración también nos ha hecho mucho daño.

La antropología y las subdisciplinas indisciplinadas

La nueva caracterización del sistema-mundo o las transformaciones sistémicas de nuestro espacio-tiempo, ha impactado los diversos campos del conocimiento, al tiempo que ha colocado en tensión sus bases, en la medida en que los fenómenos, al inscribirse en ambientes de complejidad, exigen lecturas amplias e interdisciplinarias, desde donde se permita una significativa aproximación a su entendimiento.

Ciertamente, el sinnúmero de modificaciones del mundo contemporáneo ha suscitado una renovación del fenómeno cultural, en la medida en que hoy, el mundo se conecta no sólo a partir de las diferencias sino también por la vecindad de éstas. De tal forma que, hoy alcanza centralidad el fenómeno de la interculturalidad, más que el análisis de las diferencias o culturas separadas, insulares y exóticas. Los cruces

culturales exigen entonces, la construcción de una nueva narrativa derivada del paso de identidades discretas a la heterogeneidad, la hibridación y la multiculturalidad, producto de fenómenos como la globalización-glocalización, las fronteras móviles, difusas o porosas, las ciudadanía flexibles y especialmente “el conjunto de procesos de homogeneización y fraccionamiento articulado del mundo, que reordena las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas”(García,1999:34), como manifestación de la configuración de nuevos ejes de dominación, que administran estratégicamente la alteridad sin eliminarla.

Esta mutación que tiene implicaciones directas para la antropología, ha demandado una ampliación del mapa cognoscitivo o del conjunto de herramientas cognoscitivas con las cuales se intenta aprehender tal ‘realidad’, desafío enfrentado a partir de la inserción utilitarista y fragmentada de algunas parcelas o porciones de ciencias, así como mediante la fragmentación absurda y la especialización funcional, de la cual, sólo está resultando una dislocación del conocimiento –en este caso antropológico- en múltiples saberes ignorantes (Morin,1997:26).

El primer fenómeno alude al influjo y posicionamiento de las ciencias físico-naturales o por lo menos de algunas de sus manifestaciones en el seno de la antropología, lo que intensifica la confrontación suscitada al momento de apelar al modelo de ciencia natural, para dar cuenta de las sociedades humanas como sistemas naturales, susceptibles de descripción en términos de leyes naturales, muchas veces prescindiendo de la historia, los contextos y los patrones de significación.

Esta preocupación ya habitual en el debate de la antropología, en especial en el marco del aparente predominio del positivismo en la ciencia contemporánea, también se instala en la discusión metodológica y teleológica de la disciplina, la que se intenta resolver concibiendo la antropología

como una de las humanidades que se ocupa de las sociedades en tanto sistemas morales y no como sistemas naturales, o que busca patrones significativos de comportamiento y no leyes².

No obstante, la antropología al ser refuncionalizada en favor de la nueva configuración del poder, los desarrollos científico-tecnológicos y de las nuevas ciencias, ha sido invadida por un sinnúmero de subdisciplinas, las que como la antropología física, biológica o bioantropología tienden a positivizar y reificar el comportamiento humano, mucha veces llegando a oscurecer y difuminar las fronteras entre la antropología y la biología. En otras palabras, la búsqueda de explicaciones al interior de un laboratorio y en medio de instrumentales y rutinas propias del trabajo en tal escenario, nos puede hacer pensar que hemos pasado sin darnos cuenta, al ejercicio de la biología, desde donde posiblemente asistiremos a una suerte de naturalización de las relaciones sociales, dispositivo por demás moderno y propio del liberalismo económico exacerbado en nuestro tiempo.

Ciertamente, esta subdisciplina al apoyarse en el bagaje cognoscitivo de las teorías evolutivas y en numerosos métodos tanto anatómicos, biológicos, estadísticos y en técnicas como la antropometría, morfología, serología, histología, imagenología, y de la mano de médicos, biólogos, neurólogos, fisiólogos, naturalistas, entre otros; ha dado pie a áreas o parcelas de estudio como primatología, paleoantropología, biología ósea humana (filogénesis, antropología dental, paleopatología, paleodemografía, paleodieta, antropología forense) y biología poblacional humana (somatometría, somatología, dermatoglífica, genética poblacional, desarrollo y crecimiento, ergonomía, antropología

² De esta forma, se ha construido y confirmado el proceso de naturalización, lo que en términos de memoria social por ejemplo, da cuenta de cómo “la domesticación de la memoria social por las

nutricional, antropología ecológica, antropología médica), y un ya largo etcétera; desde donde efectivamente se tiende a biologizar y positivizar la antropología, despersonalizando el saber antropológico en muchos lugares, así como olvidando la raíz antropológica, lo que produce con frecuencia especialistas identificados más con otras disciplinas que con la propia antropología (Martínez, 1993:227).

Frente a este fenómeno, ya Gnecco, advertía como “el cuestionamiento a la ciencia, sobre todo a la implementación de los métodos de las ciencias naturales en las ciencias sociales, está basado en el hecho de que la ciencia plantea la reductibilidad del comportamiento humano a explicaciones generales; en otras palabras, aunque acepta que los fenómenos humanos no son iguales a los fenómenos naturales, los trata de igual manera (Gnecco, 1999:32).

De otra parte, la fragmentación del conocimiento antropológico se manifiesta en la emergencia y ‘fortalecimiento’ de múltiples manifestaciones o ‘subdisciplinas’, las que si bien han dado cuenta de nuevos ‘objetos’ de estudio, o mejor de nuevas variables que influyen, definen o redefinen lo cultural, también han fracturado el pensamiento antropológico, postulando enfoques con la pretensión de constituirse en ‘disciplinas’ autónomas, sin mayores demarcaciones y tal vez, sin un soporte en fundamentos fuertes, situación por la que podría calificárseles como ‘subdisciplinas indisciplinadas’.

Hacen parte de las ‘subdisciplinas indisciplinadas’, entendidas éstas como atomizaciones del conocimiento antropológico,

historias hegemónicas ha tomado la forma de una suerte de historia natural: historia científica, objetiva, dueña de los únicos dispositivos de verdad y de legitimación posibles, atemporal, universal. Esta naturalización histórica es un recurso esencialista”, (Gnecco, 2000, 173), válida no sólo para la arqueología, sino también para la antropología, situación que da cuenta del primado de epistemes, metodologías y la moral de occidente.

configuradas a partir de intencionalidades particulares, propias del dislocamiento cognitivo postmoderno; entre otras las siguientes: antropología de la evocación, antropología médica, antropología de género, antropología del desarrollo, antropología urbana, antropología para el desarrollo, antropología biológica, antropología filosófica, antropología simbólica, antropología ecológica, antropología nutricional, antropología dental, antropología forense, antropología criminal, socioantropología de la salud, antropología turística, antropología de la empresa, antropología teológica, antropología jurídica, antropología militar, antropología pedagógica, antropología artística, antropología económica, antropología de la pobreza, antropología industrial, antropología visual, antropología de la modernidad, antropología marxista, antropología virtual, antropología física, antropología de la muerte, antropología de los olores, antropología política, antropología del diseño, etc. El listado es enteramente largo y en rigor, escandaloso e irresponsable, pues tarde o temprano terminarán apareciendo la antropología de la alcoba, la antropología de la soledad, de la cantina, del burdel, de la plaza, de la masturbación, del desafecto, ... y un gran número de propuestas que dan cuenta de la fragilidad e incoherencia epistemológica de una disciplina que había superado el énfasis en lo local y la celebración de fundamentalismos, para pasar ahora a la emergencia de tales parcelas, producto de la indisciplinación epistemológica, pero en especial de una especie de abuso del lenguaje, o en última instancia, de un abuso de confianza.

Apoyados en Edgar Morin, la antropología en este estado de cosas, no podría tampoco escapar a los cuestionamientos siguientes: ¿debe pagarse la necesaria descomposición analítica de los seres y de las cosas en una atomización generalizada? ¿Debe pagarse el necesario aislamiento del objeto con la disyunción e incomunicabilidad entre lo que está separado? ¿Debe pagarse la especialización funcional con

una parcelación absurda? ¿Es necesario que el conocimiento se disloque en mil saberes ignorantes? (Morin,1997:26).

De la impronta colonial a la descolonización

No obstante, la persistencia del carácter colonial de la antropología y la parcelación o dislocamiento posmoderno de su corpus cognoscitivo, esta disciplina asiste igualmente a cierta dinámica que intenta abandonar tal impronta, para dar cuenta del pluralismo cultural, de diversas 'formaciones sociales emergentes' y de un amplio conjunto de modalidades de resistencia-agencia. En este sentido, se destacan esfuerzos que apuntan a consolidar trabajos sobre descolonización, donde importa la insubordinación científica no "tanto con los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra" (Foucault,1992:23). Asimismo, interesan en esta perspectiva, la atención a escenarios y grupos que construyen y reconstruyen experiencias y formas erigidas en las capacidades y potencialidades de actores locales, en medio de un repertorio de formaciones discursivas renovadas, otras lógicas y epistemes prácticas y localizadas e investiduras de poder, que ponen de manifiesto luchas culturales o luchas de interpretación.

Una vertiente analítica trascendental, en este contexto, está representada en propuestas interesadas en la comprensión y el develamiento de las dinámicas del poder y del discurso en la creación de realidades socio-culturales, los dispositivos de poder y disciplinamiento, los regímenes discursivos y de representación, los juegos de verdad y políticas de la verdad; aspectos concebidos como capitales en el examen a las formas de 'colonización de la realidad' y en la

constitución de la dominación o la globalización del poder.

Avanzar hacia la descolonización de la antropología tendrá que ver con el compromiso por atender estudios que combinen procesos globales con procesos locales en un tejido construido alrededor de la relación poder-saber, expresada en una red de actores que configuran el establecimiento y la afirmación local de actores hegemónicos, y la valoración de espacios diferenciales o una especie de cartografía de resistencia, que en "el contexto de condiciones de conocimiento y producción globalizadas, y al descentralizar las epistemologías de occidente y al reconocer otras alternativas de vida, producirá no sólo imágenes más complejas del mundo, sino modos de conocimiento que permitan una mejor comprensión y representación de la vida misma" (Coronil,2000:107).

Desde una mirada no colonial o poscolonial como otros la denominan, es preciso realizar reivindicaciones epistemológicas, entendiendo que en la multivariada cognoscitiva, por ejemplo, el conocimiento local representa "una manera-lugar específica de otorgarle sentido al mundo...una etiqueta apropiada para los mecanismos cognitivos experimentales, que están en juego en las relaciones de la gente con los entornos no humanos" (Escobar,2000:118,125), o una actividad práctica, situada, constituida por una historia de prácticas pasadas y cambiantes (Hombart,1993:17), no basada en un sistema formalizado de conocimientos, reglas y criterios demarcacionistas que soslayan los contextos específicos, sino como una narrativa localizada.

De igual manera, el interés deberá seguirse centrando en la defensa de lo político, lo que se visibiliza en los movimientos sociales, en tanto intentos por tejer y tender redes para la construcción de otras formaciones, otros

discursos –contradiscursos-, otros modos de experimentación de la vida, otras lógicas para la comprensión del mundo, y en síntesis, múltiples formas para dinamizar iniciativas productivas ‘alternativas’, así como para lograr una reafirmación y enriquecimiento político-cultural, en espacios de representación ricos en simbolismos y en significados.

La propuesta de una antropología contemporánea no colonial o postcolonial, procede no sólo como forma de resarcimiento al otrora Tercer Mundo, sino ante todo como posibilidad para cualificar la lectura cultural, en la medida en que, fenómenos como la multiculturalidad, la biodiversidad, la globalización-glocalización, la pérdida de puntos de referencia, la eclosión de la alteridad, la centralidad del conocimiento local, y en síntesis, la visibilización, integran un renovado marco referencial para una crítica político-cultural del patrón de desarrollo occidental como paradigma que ha transformado y normalizado los paisajes biofísicos y culturales extraoccidentales.

Sobre el particular, y ante los falsos universales proclamados por occidente, así como el intento por escapar de sus ‘ruinas’, a pesar de la pretendida naturalización de la colonización epistemológica y política; es imprescindible destacar el esfuerzo en el que predomina –a mi modo de ver-, la mirada antropológica, pero que ante todo interdisciplinariamente y desde un proceso de desarme de las fronteras disciplinarias, se configura lo que el profesor Arturo Escobar ha sintetizado como el “programa de investigación modernidad/colonialidad”, presentado como novedosa perspectiva analítica, con epicentro inicial en Latinoamérica, pero pensado con pretensiones universales, en el horizonte de las ciencias humanas y sociales.

Digamos a modo de resumen y retomando las apreciaciones de Escobar, que el programa presenta como genealogía epistémica, los trabajos de “la Teología de la liberación de los

años sesenta y setenta, los debates en la filosofía y ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.g. Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro), la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y estudios culturales en los noventa; y en los EEUU, el grupo latinoamericano de estudios subalternos”(Escobar,2003:53). Asimismo, su inspiración se amplía en teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría postcolonial y la filosofía africana, como clara muestra de un pensamiento que se construye en contravía a las narrativas modernistas eurocéntricas³.

El trabajo inscrito en procesos de descolonización/postcolonización, importante para insubordinar no sólo a la antropología, sino a un buen número de ciencias sociales, se asocia a figuras centrales como el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano, y más recientemente, el semiólogo y teórico cultural argentino/estadounidense Walter Dignolo. Sin embargo, hay un creciente número de estudiosos asociados con el grupo (e.g. Edgardo Lander en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Eduardo Restrepo en Colombia; Catherine Walls en Quito; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sangines en Bolivia; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Jorge Saldivar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado Torres y Arturo Escobar en los Estados Unidos. Más tenuemente relacionados con los miembros del grupo se encuentran Linda Alcoff y Eduardo Mendieta (asociados con Dussel); Elina Vuola Instituto de Estudios del Desarrollo, Helsinki); Marisa Belausteguigoitia en

Ciudad de México; Cristina Rojas (Canadá/ Colombia). Instituciones que abordan estos esfuerzos en la vida académica a nivel de Maestrías y Doctorados, son la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito (Doctorado y Maestría en Estudios Culturales Latinoamericanos), la Nueva Universidad de Ciudad de México (programa doctoral sobre pensamiento crítico en América Latina), la Universidad Javeriana, con su Instituto Pensar, en Colombia, la Universidad Andina (Quito) y la Universidad de Duke y la de Carolina del Norte en Chapel Hill (EEUU), y el Dpto de estudios étnicos en Berkeley, y su proyecto geopolíticas del conocimiento (Escobar,2003:59).

Adicionalmente a lo planteado por Escobar, existen un sinnúmero de proyectos y de procesos, los que, si bien no se encuentran inscritos en el programa Modernidad/ colonialidad, apuntan de una u otra manera hacia la concreción de propósitos similares, aunque con algunas características particulares. Aportes de importancia en este sentido son entre otros los siguientes: 1).- la sociología del hambre de Josué de Castro, 2).- la propuesta de desarrollo a escala humana de Manfred Max Neef, 3).- los trabajos de Edgardo Lander sobre eurocentrismo y colonialismo, 4).- el análisis e investigación de Arturo Escobar, acerca de la naturaleza, la cultura y la política, desde un marco cultural y en la perspectiva antropológica, 5).- la tesis sobre modernidad y culturas híbridas de García Canclini, 6).- los estudios acerca de modernidad, identidad y desarrollo del instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH- de Colombia, 7).- el disciplinaje de los temas ambientales y la formulación de racionalidades económicas y

ecológicas alternativas, así como los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental de Enrique Leff, 8).- lo concerniente a la civilización geocultural alternativa de Xavier Gorostiaga, 9).- los análisis sobre democracia no excluyente de Norbert Lechner, 10).- el estudio sobre el recurso de la cultura, de George Yúdice, 11).- la multivocalidad, las memorias hegemónicas y memorias disidentes de Cristóbal Gnneco, Herinaldy Gómez, Guido Barona B-, y su reciente colección *Jigra de letras (2004)* del grupo de investigación en Antropología, historia y etnología de la Universidad del Cauca Colombia, 12).- los trabajos de Michael Taussig sobre espacios de producción cultural, 13).- las cartografías de la sociedad disciplinaria y modernización de Beatriz González Stephan (Venezuela), 14.- los estudios latinoamericanos sobre cultural y transformaciones sociales en tiempos de globalización, agenciados por FLACSO, en los que confluyen múltiples autores para dar cuenta de tal fenómeno.

Entre otros estudios de importancia en esta perspectiva, se encuentran los referidos a planificación, desarrollo, etnicidad, modernización, desarrollo y coca –Jairo Tocancipá-, la economía de la coca –Hermes Tobar-, conflictualidad, cambio y modernización del Macizo Colombiano –Vladimir Zambrano-, la visión indígena del desarrollo en la amazonía –Carlos Viteri Gualinda-, el concepto de desarrollo en la Sierra Nevada de Santa Marta –Carlos Cesar Perafán-, Estado, capital y movimientos sociales en el pacífico colombiano –Alvaro Pedrosa, Libia Grueso, Carlos Rosero y Arturo Escobar-, los Planes de Vida de la comunidad indígena guambiana y nasa en Colombia, entre otros; análisis y propuestas que sin duda, constituyen aportes de trascendencia en el propósito de edificar ‘modelos’ locales, “experimentos vivientes” o narrativas y prácticas comprensivas del mundo, en consonancia con las realidades de nuestro espacio-tiempo, en el cual confluyen simultáneamente temporalidades y espacialidades culturales diversas.

³ Son nociones y temas claves para el programa de investigación modernidad/colonialidad, los siguientes: el sistema-mundo moderno colonial, la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, la diferencia colonial y la colonialidad global, la colonialidad del ser, el eurocentrismo, la subalternización, la pluriversalidad, y en general, todo lo concerniente a los estudios culturales centro-periféricos.

Este numeroso y ciertamente incompleto listado de esfuerzos y procesos, que toca no sólo a la antropología en su sustrato epistémico-metodológico, obliga como ya se ha planteado, a “abrir las ciencias sociales”, rupturando la tradición eurocéntrica de los paradigmas –paradogmas- decimonónicos y desconfiando del aparato ‘científico’, de su excesivo monismo y de sus sistemas de disciplinamiento y validación.

Son entonces, el carácter colonial, la biologización-positivización, la indisciplina epistemológica, y la descolonización/poscolonialidad, fenómenos que configuran continuidad –los primeros-, y emergencia/ruptura –los dos últimos-, o presencias y discontinuidades, en los cuales se debate la antropología, por lo menos en escenarios que se resisten a adoptar el aparato colonial euro-usacéntrico, en medio de sociedades y ambientes multi-interculturales, que hoy reclaman la ampliación del arsenal cognitivo o la disposición de otras herramientas con las cuales pueda aprehenderse la ‘realidad’ en su complejidad, la que no es enteramente traducible desde la colonización epistémica naturalizadora de occidente.

BIBLIOGRAFÍA

- * CASTRO GOMEZ, Santiago. 2000. “Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la ‘Invención del otro’”. En: LANDER, Edgardo (compilador). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina.
- * DUSSEL, Enrique. 2000. “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”. En: LANDER, Edgardo (comp.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina.
- * ESCOBAR, Arturo. 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo”. *El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*. En *Tabula Rasa. Revista de humanidades*. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No 1.
- * ESCOBAR, Arturo. 2000. “El lugar de la

naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. En: LANDER, Edgardo (comp.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina.

- * FOUCAULT, Michel. 1992. *Genealogía del racismo*. Ediciones de la Piqueta, Madrid.
- * GARCIA CANCLINI, Nestor. 1999. “La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos”. En *Revista Maguaré*, No 14, Dpto de Antropología, Universidad Nacional del Colombia.
- * GNECCO, Cristóbal y ZAMBARANO, Martha (ed) 2000. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Icanh-Universidad del Cauca, Bogotá.
- * GNECCO, Cristóbal. 1999. *Multivocalidad Histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. - Universidad de los Andes, Bogotá.
- * HOMBART, Mark. 1993. *An Anthropological Critique of Development*. London: Routledge.
- * MARTINEZ Antonio J. 1993. “Coordinación e integración de los estudios de posgrado en antropología biológica en América Latina y el Caribe”. En: *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México, UNAM.
- * MORIN, Edgar. 1997. *El Método. La Naturaleza de la Naturaleza*. Ediciones Catedra S.A, Madrid.
- * PINEDA CAMACHO, Roberto. 1999. *Demonología y antropología e el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*. En *Culturas Científicas y Saberes Locales*. Universidad Nacional, Bogotá.

APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO DE LA MODA

por:

Francisco Javier Ortega

Acercamiento al surgimiento de la moda

Durante siglos la vida se desarrolló sin culto a la fantasía estética del vestir, ni a la novedad, lo desconocido o lo efímero, si algo llegase a ser renovado, cambiado o transformado podría ser calificado como mundano y profano. Las prearistocráticas sociedades no desarrollaron la dinámica cambiante en las formas del vestir. La explicación de este fenómeno se puede entender desde perspectivas antropológicas que muestran, como aquellas sociedades veneraban, ya fuera por cuestiones políticas, económicas o culturales, sus sistemas simbólicos representados mediante la tradición. Lo antiguo en estos contextos era sumamente respetado, lo tradicional tenía que ser permanente, incluso el cambio era combatido y castigado. Podía ser una ofensa o injuria a los antepasados, por lo tanto, siempre se repitió al estilo conservador, las mismas formas del vestir durante cientos de años, evidenciándose, por ejemplo, en las túnicas que usaban las sociedades de occidente: el peplo en Grecia Antigua, la toga y la túnica en Roma y en Medio Oriente y, el kimono en Oriente, entre otras formas del vestir tradicional. No obstante existieron ornamentos que se usaban junto a las formas del vestido, pero nunca tuvieron la fuerza para

cambiar la estructura del vestido, pues, como bien se sabe, los romanos y otras culturas de occidente se teñían el cabello, se aromatizaban, se colocaban lunares para exaltar la tez y parecer más jóvenes. Las mujeres usaban afeites y perfumes, se hacían trenzas, se colocaban pelucas rubias o negras. Se usaba toda clase de ornamentos, joyas, bordados etc.; pero no se puede asimilar a formas de moda porque estos ornamentos no definían la estructura del vestido, como más adelante lo vendrá a hacer, puesto que en la moda los ornamentos no son añadiduras y accesorios.

La moda se relaciona con criterios de lo nuevo, la renovación, lo mundano, sus principios se le imputan a la sociedad aristocrática, porque es ésta la que despliega la fantasía de los artificios de vestimenta (exagerados, para nosotros). Es en esta sociedad de acuerdo con Gilles Lipovetsky donde surge la moda. Principalmente con la historia del vestido aristocrático se inicia los principios de ella, esencialmente en una sociedad con tendencia amanerada, que resalta la elegancia, lo excesivo, desmesurado y raro, a la vez lo lúdico y fantástico.

Existe una revolución en el vestido aristocrático que choca con las instituciones hegemónicas del momento, tal como la Iglesia. La Iglesia se opone

a ese fenómeno asimilándolo a estilos vanidosos, ostentosos, de lujo, de poder y de coquetería. Esta última característica se le imputó principalmente al vestido de la mujer, que para la Iglesia se presentaba de una manera indecente, impúdica, obscena, escandalosa y ridícula cuando mostraba el delineamiento de caderas y parte de su busto a la intemperie. Pero al entender de otros, la moda en sus inicios asiste al gusto y al agudamiento de la sensibilidad estética, a la formación del análisis al detalle, educa al ojo a discriminar pocas diferencias y en acoger nuevas formas. Además, la aristocracia enseña a la sociedad en conjunto que los individuos deben apreciarse en tanto que observen, seduzcan, coqueteen y agraden al ojo espectador. La moda se liga al placer de verse a sí mismo, al de observar a otros y al de ser mirado, es una exhibición de personas a la usanza narcisista. La sociedad aristocrática busca una serie de signos y símbolos en el vestir que den cuenta de distinción, gallardía, singularidad, preocupación por el aspecto y el deleite estético. Al igual que se conjuga una serie simbólica que da muestra de rango y clase ante los demás.

Según Lipovetsky, la moda se extiende gracias al deseo de los individuos de parecerse a aquellos que les son superiores, que irradian prestigio y rango. En el siglo XII y XIV los primeros burgueses a quienes les iba bien en sus negocios, vestían como los nobles, se cubrían de joyas y telas preciosas. Los abogados y pequeños comerciantes adoptaron las formas aristocráticas como los peinados, bordados en sus vestidos, se empolvaban la cara y llevaban peluca. Obviamente, más adelante, la burguesía impondrá su propio estilo simbólico para mostrar emblemas de jerarquía y superioridad. En la entrada de la modernidad, cuando se destruyen las viejas clases sociales, la burguesía se desprende de los excesos aristocráticos, se vuelve prudente, de tal manera que su estilo de vestir sea coherente con las presunciones ideológicas de racionalidad, medida y prudencia,

se rechaza categóricamente las formas extravagantes de los cortesanos, príncipes, reyes, duques, señores etc., precisamente porque la moda tiende a simbolizar un sello social, un estado anímico, un sentimiento de fastuosidad y en sí representa una época.

Por otro lado, la imitación es uno de los principales elementos de despliegue para la moda. Es interesante seguir hechos concretos que dan cuenta con el criterio de imitación, tales como los promovidos por aristócratas franceses de la época de Luis XIII, quien impuso las barbas terminadas en punta, al igual que Luis XIV. En el aspecto de la imitación se resalta el poder de la creatividad individual de quebrantar el orden de las apariencias, el individuo en los principios de la modernidad adquiere, como ser dotado de razón, el derecho de innovar, de sobresalir, de iniciativa, de transformar, subvertir y cambiar el orden. El hombre moderno, en teoría, es un ser que resalta su gusto personal, un individuo más libre, creador, que destaca su éxtasis frívolo por el yo.

El contexto de la moda se relaciona con hechos de la sociedad feudal. En el siglo XI se gesta una revolución agrícola y técnica, el comercio se desarrolla junto con la moneda de una forma más práctica en las relaciones sociales, las ciudades se expanden junto con sus eventos de ferias y presentaciones y comienza la descomposición estructural de la monarquía, se eleva la aristocracia como clase superior y se establecen cortes principescas, ricas y fastuosas.

En el siglo XIII, como en todos los siglos, existía una ambivalencia en la dinámica social puesto que junto al hambre, las guerras, la delincuencia, las epidemias, las pestes y las ruinas financieras se presentaba a la vez la concentración de grandes fortunas, la manifestación del gusto por el lujo y los despilfarros para el prestigio: paralelamente a la existencia de un malestar social que vivía la población en general. Igualmente en este contexto, se suscitan grandes

intercambios internacionales, nuevas formas artesanales, innovaciones en las técnicas de comercio. Los primeros burgueses conllevan las más grandes transformaciones y se buscan nuevos signos de distinción, la burguesía incursiona en una competencia de clases capaz de transformar todo el entorno y paisaje feudal.

El criterio de distinción, de competencia de clases en la moda se pueden apreciar en autores como Jean Baudrillard, quien muestra que los signos y símbolos de las apariencias obedecen a las pretensiones de distinguirse frente a los otros mediante las mercancías -sobresaliendo en términos de economía política el valor de cambio sobre el valor de uso- no en manifestaciones de clase únicamente, sino también entre individuos en el seno de una misma clase. Incluso Veblen, Nietzsche, Goethe, Marx, Shakespeare, Freud, entre otros autores, muestran que el hombre se manifiesta con criterios de envidia y rivalidad, de necesidad de aventajar a los demás, quedar encima, conseguir y conservar honor y prestigio. Estos sentidos son ilustrados y adquiridos por las clases superiores que deben dar y gastar mucho, alardear de riqueza, lujo y galas precisamente para adjudicarse emblemas jerárquicos; por ello mediante la moda se transmuta de alguna manera el sistema de valores¹, claramente visualizado cuando la burguesía se desconecta con el ayer y ya no se manifiesta de forma tan galosa sino que representa nuevos valores acordes con su contexto, su ideal y sus pretensiones, como por ejemplo la admiración por la elegancia, el cuidado de la imagen, el desarrollo de la personalidad la preocupación por el yo triunfante, por no ser como los demás, por el éxtasis fáustico por lo nuevo etc. Para nuestra época supuestamente lo nuevo es mejor que lo pasado.

Por otra parte, la moda no sólo se explica por las necesidades de distinción y reconocimiento, sino también con el ámbito seductor. La sociedad aristocrática con su cultura cabaleresca y cortesana imprime el sello –en

palabras de Lipovetsky- de la estética de seducción, obviamente emparentada con la moda. La aristocracia europea siempre tenía alegría por combatir guerras, competir torneos, sentían un gozo por la caza, las fiestas, los festines, el juego, los desfiles, el espectáculo, el placer, las complacencias. Sentía la necesidad de sorprender, vislumbrar, deslumbrar y cambiar, a la vez gustó de la poesía galante. Tenía avidez por lo señorial y el bienestar terrenal. El ideal de vida cabaleresca implica las hazañas, la generosidad y la buena apariencia ante la mujer, ésta es idealizada, se le habla con un lenguaje cuidadoso y refinado. El aristócrata debe poseer cualidades literarias, ser galante, lírico, poeta, saber amar el lenguaje bello, estilizado y, debe vislumbrar en sus pretensiones seductoras a través del lenguaje, de las acciones y el vestir con trajes despampanantes y coloridos (color violeta, azul y amarillo).

En el siglo XIV y XV, con el estilo barroco se refina el gusto por la traza teatral y el entretenimiento, lo exótico, raro y mundano atrae. Hay un mayor gusto por el juego y el vestido se sofisticaba, se vuelve más extraño, extravagante y pintoresco. Aunque cabe resaltar que la invención más original y rimbombante de la aristocracia es el ideal del amor galante y cabaleresco. En este contexto, el hombre siente la sublimación del impulso sexual, adula líricamente a la mujer, se vuelve dócil y obediente a la dama, configura relaciones complejas de seducción. En tiempos anteriores la forma de seducir mujeres se hacía por medio de proezas y hazañas en su honor, la violencia cumplía un papel muy importante, se tenía que mostrar virtudes viriles, de no temor, de bravura, valentía y heroísmo; mientras que

¹ Es interesante observar como Nietzsche (2000) muestra la transmutación de valores conllevados en la sociedad moderna, en su libro “la voluntad de poder”; aunque no lo hace en los términos de la moda si se acerca, pues, lo hace con el arte, la moral, la ciencia, la política y la cultura, elementos que hacen parte integral de la moda.

hoy existen formas de seducir muy triviales, donde no se necesita la formación intelectual o física. La mujer acepta un chiste, burla o un lenguaje burdo, vulgar y grosero para dejarse seducir, contrario a la aristocracia que se caracteriza por lo lírico y sentimental. El hombre de esta clase social celebra a la mujer, se arrodilla y se postra ante ella, la glorifica poéticamente por medio de elogios, ovacionando su belleza, adulándola con delicadeza y practicando juegos amanerados. Para esto los hombres, al igual que las mujeres aristocráticas, se obligaban a atender su apariencia, estudiar su imagen al pormenor, debían refinar su expresión, afeminarse y ser más afables.

Despliegue de la moda en las sociedades modernas

Posteriormente al contexto aristocrático, la moda burguesa se articula en torno a las industrias. Se extiende a todas las clases sociales fomentado por las prácticas económico-burguesas. La industria del prestigio se configura desde la "Alta Costura" por un lado, y por otro la confección industrial para las masas. Dos formas que se diferencian en las técnicas, materiales, precios, clientes y objetivos. La Alta Costura se estructura para los hombres desde Londres y para las mujeres desde París. Las primeras industrias de la Alta Costura se establecen en Francia gracias a la máquina de coser. Es Charles Frederik Worth quien saca los primeros modelos originales para ser usados solamente en salones lujosos y con una costura a la medida sólo para un individuo; los vestidos se arreglan de acuerdo a los maniqués y las modelos caracterizadas por su juventud. Luego otros empresarios fundan fábricas de Alta Costura como Rouff, Pakin, Callot, Doucet, Poiret, Lavin. Esta industria a finales del siglo XIX y principios del siglo XX ocupa el segundo lugar en exportaciones de Francia. Literalmente la gran burguesía en esta época se vestía al último grito de la moda, no sólo francesa sino también inglesa.

Mientras la alta costura grabó el sello particular de los vestidos inéditos y originales, la vestimenta de las masas se regularizó y homogeneizó, pues, la sociedad en general comenzó a usar el tipo de vestimenta estándar que sacaba al mercado la producción en masa a bajos costos. Esta producción de la confección industrial para las masas se acomodó al estilo de vida de los trabajadores. Esto implicó la desaparición de lo tradicional en indumentaria como los trajes folklóricos. En principio la masa usa un estilo de jean con camiseta y las mujeres vestidos demasiado sencillos y triviales. Posteriormente se vuelve un poco más sofisticados en cuanto a la sobriedad y la comodidad. Diferentes personas con espíritu artístico de vanguardia comienzan a apreciar la moda de la confección industrial para las masas, simbolizan mediante esta clase de vestimenta el rechazo categórico de lo majestuoso y superior, ven en esto la decadencia de los signos de suntuosidad.

En principio existe un imperio absoluto de la alta costura pero rápidamente decae con respecto de la moda para las masas, porque aparecen nuevos criterios para la población en general que imprimen su relación estrecha con la moda, tales como: esbeltez, juventud, comodidad, discreción, lo sport etc. Para la noche aparece un tipo de vestimenta identificado con la alta costura, que debe ser asombroso y seductor. En cuanto a lo sport, lo chic es llevar conjuntos deportivos, shorts, exhibir las piernas, brazos, espalda, vientre y hoy en día las caderas; es evidente que –como muestra Lipovetsky- existe un proceso de desnudamiento del cuerpo, dado que la ropa tiende a ser más ligera, funcional y sexy, que reduzca la rigidez indumentaria de épocas anteriores. Hoy se impone un prototipo de mujer esbelta, delgada, moderna y sencilla en el vestir.

Si se revisa la literatura del arte de vanguardia, se nota un especial interés que la moda ha tenido en esta clase de gramática, pues, se relaciona al modisto, no sólo de la alta costura sino también de la producción para las masas, como artista,

genio del arte de vanguardia que conlleva a la vestimenta a expresarse de acuerdo con el cubismo, surrealismo, futurismo y constructivismo. El modisto-artista revoluciona y rompe con el pasado tradicional, cambia el sistema de valores morales proclamando una independencia nihilista. Grandes genios de la poesía francesa del siglo XIX como Baudelierre y Mallarmé redactaron hermosos textos en torno al arte. La explicación de esto se puede sintetizar en que aparece una sensibilidad de lo superfluo. Si se revisa a Baudelierre se puede encontrar que rescata el arte que el capitalismo intenta esconder, como la miseria suscitada en los bajos barrios y bares de mala muerte de París, o por ejemplo cuando Nietzsche habla de la transmutación de los valores hacia un carácter nihilista en el cual se descalifica lo heroico, la moral cristiana y los valores sentimentales en torno al honor, para dar paso al disfrute y elogio narcisista personal. En *Humano demasiado humano*, presenta una rigurosa crítica al arte por ser heredero de la moral y por tanto propone un cambio. Apreciándose incluso en la vestimenta burguesa que usa trajes neutros, sombríos, oscuros acordes con su ideología del ahorro, del éxito, del trabajo, de la economía del esfuerzo etc., desechando de plano la complejidad de los trajes aristocráticos extravagantes.

El diseñador adquiere independencia, la alta costura se especializa como una autoridad de la elegancia contrapuesta a la sociedad en general donde los individuos se visten de forma más práctica. Hoy en día la masa viste de acuerdo al estilo americanizado de la cultura, se copia a las vedettes, a las grandes actrices, actores, cantantes y a los ídolos del espectáculo. La alta costura usa todavía el poder de la seducción, los hermosos vestidos de las mujeres de la "alta" son una tentación al deseo sexual, la elegancia, la ineditéz y originalidad del vestido rojo o negro ceñido al cuerpo, mujeres arregladas que irradian mediante sus vestidos, belleza, inteligencia,

poder y fortuna, es una forma de seducir que embriaga a todo ser masculino. La alta costura, al contrario de la producción para las masas, no estandariza, mimetiza y tampoco uniforma, edita sellos particulares.

Por otro lado, el atuendo tiene la capacidad de dar apariencias psicológicas, pues, alguien según el vestuario puede parecer melancólico, triste, enamorado, alegre, divertido, joven. Las mujeres principalmente juegan con la ropa, ésta les ayuda a ser quienes quieren ser, las droga y las embriaga, aunque hoy en día también está sucediendo con los hombres, sin embargo, solo con una minoría. Los principales determinantes de la moda son por tanto las pretensiones individualistas y los mismos valores narcisistas, a la masa de la población le interesa distinguirse al igual que la alta burguesía, así la alta costura haya perdido su hegemonía de principios del Siglo XX.

La moda hoy en día es más abierta, existe una revolución que en francés se conoce como el *Pret a Porter*, donde se impone el estilo que prescribe la gran masa de la población, la alta costura pierde influencia en el atuendo, pero la gana en cuanto a otros productos como los perfumes, fragancias, bálsamos etc. Mientras que la masa señala estilos que conllevan a que la moda se meta en todo, no sólo en el vestido sino también en accesorios como gafas, vajillas, encendedores, bolígrafos... etc. La moda, a partir de la década de los 40's y 50's se generaliza mediante toda clase de productos; en los 60's se impone más los pantalones que la falda en las mujeres, el jean gana su hegemonía, y a partir de aquí la moda se convierte en una exigencia universal y existencial para el hombre occidental y sus mercancías. Esta sociedad se deja encantar por toda clase de objetos, manifestándose en el consumo desenfrenado.

Con la generalización de la moda hay una mutación simbólica. Se gana una imagen de

marca, de publicidad. Las revistas adquieren una mayor importancia. Se impone un modelo dinamizado por la fuerza publicitaria, las marcas se universalizan tal como Levi's, Rodier, New Man, Marithé, Francois Girbaud, Benneton, Jousse etc., que evidencian el gran error en que caen los profesionales de la administración cuando creen que la producción se hace para satisfacer necesidades, lo cual no sucede. Si se revisa las dinámicas publicitarias de las mayores marcas se deja entrever que es la creación de necesidades, no su satisfacción, la gran fuerza creativa de la publicidad es hacer desear. Por lo tanto, lo que se impone en estas décadas no es la distinción de clases sociales, sino la distinción de las marcas, las que sepan dar mayor espectacularidad a los sentidos, las que den mayor impacto emocional y dinamicen la ilusión son las que se imponen.

La moda ha sido capaz de precipitar el declive de los signos superiores. Los jóvenes de las décadas de los 50 y 60 apresuran la difusión de los valores hedonistas. Con el hipismo se establece una cultura inconformista con el mundo del trabajo, individualista, relajada, de estilo libre y espontáneo. La marihuana relaja y tranquiliza la cotidianeidad de esos jóvenes. Se consolidan valores culturales americanos tales como el rock, los ídolos, las *stars*, lo juvenil, la libertad de comportamiento, la despreocupación de responsabilidades, el jean roto y viejo, los zapatos sucios y viejos como los *converse*. Algo particular y que llama la atención es que mientras en épocas anteriores a la modernidad, los hijos querían parecerse a sus padres y las hijas a sus madres y en efecto los imitaban, hoy en día sucede algo contrario, pues son las madres las que quieren parecerse a sus hijas al igual que algunos padres, la mamá y el papá quieren parecer más jóvenes de lo que son, tanto así que es más importante aparentar menor edad que distinguirse por un rango social. El contexto del hipismo legitima lo sucio, desgarrado, descocado, descuidado, usado, deshilachado, tenis, la

marihuana y el *look* indigente. Pero a pesar de estas características del hipi, también prevalecen criterios de agradarse así mismos, agradar a los otros y sorprender.

Desde la mitad del siglo XX todos los estilos tienen carta abierta y cabida en la moda, el hombre de los 70's va en busca narcisistamente de su interioridad, autenticidad e intimidad síquica, establece el espectáculo de exhibirse así mismo, busca su propio *look*, quiere brillar y desigualarse de los otros, desea ser visto y reconocido.

En el devenir de las dos últimas décadas del siglo XX lo masculino y femenino tienden a confundirse en lo *unisex*, los dos sexos comienzan a usar los colores vivos, alegres, camisetas, tenis; los hombres pelo largo y las mujeres pelo corto, ellas comienzan a utilizar prendas masculinas, lo hombres todavía no, en cuanto a las prenda femeninas. En este punto hay algo de distinción, los hombres occidentales aún no se maquillan, no usan faldas ni vestidos, no le gusta el juego y los artificios de seducción todavía hacen gala – en alguna forma- de virilidad. Si llegase a ver una ruptura en este sentido sería una gran revolución cultural para occidente, el pensar al individuo masculino usando falda, vestido o maquillándose. Igualmente con las mujeres, ellas aún asumen la prerrogativa de la coquetería y la seducción en su forma más pura, las mujeres se investigan detalladamente en todo su cuerpo, la nariz, los ojos, labios, piel, hombros, senos, caderas, nalgas, piernas, manos y pies, todo es puesto en una extrema revisión, el cuerpo se auto vigila y se auto corrige. Incluso es interesante el caso de las mujeres que alinean los puntos interiores donde comienzan sus cejas con los puntos más alejados donde termina la nariz, es el detalle llevado a su extremo. El hombre aún no ha llegado a esos excesos y sería una ruptura histórica si lo hiciese, pues la mujer occidental lo ha hecho siempre, inclusive desde las mismas épocas egipcias, griegas y romanas.

En la década de los 90 y 80 se impone hegemoníamente el prototipo de jovencita entre los 15 y 20 años, aunque hay un cambio estructural entre las americanas, latinas y europeas. En Europa se flexibilizan los gustos, se da la cultura de no violencia física, no crudeza, sensibilidad hacia los animales, se resalta la importancia de escuchar al otro, la educación es más tolerante y hay ausencia a la restricción individual. Podría pensarse que la xenofobia y racismo desaparecen, pero no es así, simplemente se cambia la manera de expresarse, pues ya no se ataca físicamente, pero sí se ignora a quienes tienen la piel más oscura que los europeos. Mientras que en Estados Unidos y obviamente, Latinoamérica hay más prácticas irracionales, dada la cultura americanizada, existe mayor fidelidad a la imitación de los artistas (tal como lo representa el comercial en donde aparece una niña que usa el *pearcing* de Britney Spears, el jean de Jennifer López, la camiseta de Shakira y...), las americanas y las latinas revisan constantemente las revistas, persiguen la vida de sus ídolos de farándula, se maquillan persistentemente, hacen lo que les diga su televisión, tienen un alto interés por las marcas. Otras mujeres son menos fieles a la moda, son más libres y naturales, ya no se pintan, tienen un desinterés por las marcas, son más racionales, se preocupan más por su formación intelectual etc., éstas visten más para ellas mismas y mientras que las americanas junto con las latinas –en sentido general- visten más para los otros.

A finales del siglo XX el jean ya no se atribuye a una moda un sentido efímero y fugaz, -como lo muestra Lipovetsky- puede adoptarse, rechazarse y combinarse. La moda fusiona individualismo y conformismo, es una prenda muy sufrida, no exige planchado, ni lavado minucioso, resiste desgaste, se alecciona con el rock y lo descuidado, expresa liberación, le forja culto al cuerpo, lo vuelve sensual, no iguala porque resalta el cuerpo, pone de notoriedad la longitud

de las piernas, las caderas y las nalgas, es sexy, traza el cuerpo de la manera más propia es seductor y alienta a su uso porque posee la fuerza de aparentar juventud.

En la última década del siglo XX toda la sociedad occidental está inmersa en la moda, sus productos se rigen bajo los caracteres de lo efímero y seductor, también en parte, la diferenciación marginal. Obviamente desde la moda no se puede abarcar toda clase de análisis que responda acerca de la ciencia, tecnología, lucha de intereses, nación, política, ideales sociales y humanitarios. Pero sí se puede analizar desde la perspectiva de la sociedad del consumo, pues, porque prácticamente institucionaliza el consumo. Ella es capaz de crear necesidades, manipular y cuadrar ilusoriamente la mente. La moda establece percepciones que ingresan dentro del campo síquico, crea ilusiones ópticas, moldea la estructura neuronal, reordena la producción con las leyes de la obsolescencia, la seducción y la diversificación.

La mercancía, para el capitalismo actual, hace un fiel seguimiento a aquella premisa que Marx muestra en su "Manifiesto del Partido Comunista" y que retoma Berman cuando dice que todo lo sólido se desvanece en el aire. Incluso antes de llegar a osificarse, ni siquiera algo se solidifica en el sentido de consolidarse cuando ya ha desaparecido. En este contexto nada se hace para siempre, Engels se impresionó porque las casas en el capitalismo se hacían para durar no más de 40 años. Nada puede ser permanente, todo debe ser efímero, sino fuera así el sistema capitalista hubiera sucumbido hace tiempo, y en este sentido la precariedad de los objetos es la misma fuerza que constantemente revitaliza el sistema económico actual.

En el transcurso del siglo XX devienen artículos cada vez más pequeños. Estos conllevan estructuralmente una gama de criterios que complejizan su misma existencia, pues, el

diseño de un producto debe estar precedido de criterios como lo alegre, el confort, lo lúdico, natural, manejabilidad, seguridad, barato o caro, debe ser agradable a la vista, racional o irracional, funcional o trivial; pero como principio categórico el producto debe romper con el ayer, debe seducir por su novedad, valorizar el presente, es un sentido vanguardista. Los diseños también deben implicar ironía, insólito, fantástico, heteróclito, provocador, deben poseer artilugios de seducción, etc.

La publicidad es tan vital para la determinación de la moda puesto que es a través de ésta como se logra seducir y engatusar; es la originalidad, la imaginación, la espectacularidad y la conformación de artilugios del ingenio creativo que mediante el sortilegio comunicacional conlleva a la producción de necesidades adaptadas a la oferta, la demanda se planifica y es a través de la publicidad como se modelan cuantificablemente los gustos y las aspiraciones. En la publicidad se combinan formas comunicacionales, formas de seducción, lúdicamente se estimula al consumidor, y mediante estas formas se puede reformar al hombre en sus costumbres o se lo puede tomar tal cual es y se le capitaliza su modo de ser para explotar publicitariamente sus aspiraciones. En palabras de Lipovetsky, la publicidad reina en la indiferencia y en la confusión para elegir acentuando el principio de individualidad. La cultura *mass media* hace que el hombre consuma una multivariedad de formas; mediante la imagen se puede consumir lo que la vida real niega: los frustrados en el sexo, pueden consumirlo mediante las imágenes con las mujeres más bellas o, para la mayoría de los individuos a los cuales en su vida no hay nada palpitante ni nada les agita en su existir tornando su vida demasiado aburrida pueden consumir la aventura, el riesgo y lo espectacular por medio de las imágenes televisivas. Además lo que se ve define y moldea a los sujetos, como dice Edgar Morin la cultura está sin conflicto y la industria de la moda le hace

fingir riesgo, la cultura es de consumo, elaborada para el goce inmediato y el entretenimiento, entregándole una prelación irracional al presente. De lo que se trata es de recrearse y no de educarse, bien lo dice el Fausto de Goethe que lo que divierte no puede educar al espíritu. La imagen tiene el poder de sorprender y como tal adquiere un monopolio comunicacional desde la tecnología a las masas, deteriorando la propia comunicación humana.

A manera de conclusión

La moda puede ser interpretada en términos de Baudrillard como la columna vertebral de la sociedad de consumo, perteneciente a la lógica de la distinción de los rangos sociales, pues el consumo se presenta en la estructura social a manera de segregación y estratificación. Según este autor se consume por encima de la satisfacción de necesidades, pues el consumo es un instrumento simbólico que determina jerarquía ya que los objetos a la vez de cumplir o no con la satisfacción de necesidades cumple también, como objeto-signo-ideal de diferenciación, y como tal de competencia de clases y entre individuos de la misma clase. Por otro lado, la moda interpreta desde el carácter de la inconstancia, la seducción y la multivariedad de las mercancías, no tanto el reconocimiento de sí mismo como sujeto, sino el impacto de las imágenes que influyen y determinan orgánicamente al sujeto, que dan la apariencia de belleza, de potencia y otros atributos imaginativos de las mercancías; no es de posición o rango social el problema de la moda, sino más bien de gratificación psicológica como lo plantea Lipovetsky.

BIBLIOGRAFÍA

- * BERMAN, Marshall. 1991. Todo lo sólido se desvanece en el aire -La experiencia de la modernidad. Siglo XXI Editores, 5ª Edición. Bogotá.
- * LIPOVETSKI, Guilles. 1990. El imperio de lo efímero. La

Aproximación al análisis historiográfico de la moda

moda y su destino en las sociedades modernas. Editorial ANAGRAMA. Barcelona.

* MARX, Karl y ENGELS, Frederick. 1983. Manifiesto del partido comunista. En el Manifiesto del Partido Comunista y otros ensayos. Editorial Sarpe. Traducción cedida por Ediciones Progreso, Moscú. Madrid.

* NIETZSCHE, Friedrich. 2000. La voluntad de poder. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Editorial EDAD. Madrid.

* _____. 1998. Humano demasiado humano. editorial Cometa. Medellín.

* BAUDELAIRE, Charles. 1961. Mi corazón al desnudo.

Traducción de Nydia Lamarque 1ª edición, Editorial Aguilar. México.

* BAUDRILLARD, Jean. 1983. Crítica de la economía política del signo. 5ª edición. Siglo veintiuno editores. Mexico.

* _____. 2003. Terrorismo-muerte sacrificial-suicidio-violencia simbólica. En: www.eldespertador.info/desperta/textdesper/ baudrillard11s.hatm-47-

* MORIN, Edgar. 2004. Una política de civilización. En: www.redsistemática.com.ar/morin.htm.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA TEORÍA CURRICULAR

por:

Magnolia Aristizábal

I. La búsqueda de sentido

"... *Caminante, no hay camino, se hace camino al andar*". Las palabras de Antonio Machado resultan útiles para iniciar estas reflexiones, escritas con el deseo de acompañar las preguntas de docentes que, en pleno ejercicio de su práctica pedagógica, necesitan aproximarse a la teoría curricular. La primera impresión cuando inicio un curso de esta naturaleza con docentes de distintas disciplinas del conocimiento, es la de ver rostros preocupados, aburridos, angustiados, porque se ven "obligados" por distintas circunstancias a abordar una temática, la curricular, que les resulta extraña, ajena, distante, complicada...

Entonces, intento proponer en este documento algunas ideas de cómo abordar la teoría curricular de una manera sencilla, sin renunciar a la rigurosidad de fundamentar los procesos curriculares, de manera que todos y todas seamos capaces de asumir las tareas de formación en las que participamos como docentes universitarios.

En relación con lo anterior, en la actualidad maestros y maestras de todos los niveles del sistema educativo colombiano, se encuentran presionados por numerosos planteamientos

teóricos de todo tipo y por acudir indistintamente a conceptos como pedagogía, didáctica, formación, educación y currículo. La búsqueda de sentido en este documento es desarrollar algunas ideas que aporten al esclarecimiento de estos campos conceptuales, sin pretender agotar la reflexión y el debate que los mismos suscitan.

II. Un poco de historia

La teoría curricular es reciente en Colombia. Data de la década del sesenta del siglo XX, quiere decir que su existencia es de tan solo 43 años. Llegó a nuestro país, como muchas otras corrientes, por efectos de relaciones de dependencia de la nación, y por responder a políticas internacionales que se gestaron en América Latina luego de la Revolución Cubana. En efecto, después de la asistencia del Ministro de Educación de la época, 1956, a una serie de reuniones de carácter multinacional, la primera de ellas en Montevideo, Uruguay, se inició en nuestro país una lenta pero sistemática adopción de medidas que significaron la incorporación en la vida educativa nacional de los postulados, estrategias y prácticas del denominado clásicamente *Modelo de Objetivos o Modelo Medios-Fines*.

En consecuencia, en los años setenta se

generalizó en Colombia un modelo curricular que respondía a la intención explícita de sistematizar, globalizar y homogeneizar las actividades educativas en el país. Propósitos claramente planteados en el Decreto 088 de 1976 que reestructuró el Sistema Educativo Colombiano y el Decreto 1002 de 1984 que estableció el Plan de Estudios para preescolar, básica primaria y secundaria, y media vocacional. La Educación Superior se reglamentó con el denominado Plan Integral para la educación superior.

El propósito de dichos decretos era desarrollar la estrategia de **renovación curricular**. Pero en el sentido estricto, lo que tenían de renovación era el cumplir con directrices internacionales, concretamente para América Latina, que urgían por una reorganización de los sistemas educativos procurando que se hablara el mismo lenguaje: el del diseño instruccional como núcleo de un modelo curricular, el de objetivos, un diseño detallista, centralizado, controlador del quehacer docente y a la larga inhibidor de la creatividad, que ofrecía la "virtud" de prefijar todo desde las oficinas de los expertos, para que otros -las/los docentes- lo ejecutaran, en lo posible con el máximo de precisión.

Además, los decretos tenían el explícito propósito de ampliar la cobertura y hacer más eficiente la inversión en educación que encontraba el escollo de una alta deserción escolar y su consiguiente fracaso, lo cual trató de resolverse inicialmente a través de la llamada Promoción Flexible y después con la promulgación y aplicación de la Promoción Automática. De alguna forma, la medida apareció como alternativa que le proporcionaba cierto grado de autonomía al docente.

Lo anterior produjo en general un tipo de prácticas educativas en las que, maestras y maestros se limitaban a seguir de una manera mecánica y rutinaria los lineamientos elaborados por los "expertos" en el Ministerio de Educación. Es decir, las y los docentes debían officiar de

intermediarias/os entre los diseñadores del currículo y las/los estudiantes. Las jornadas pedagógicas, los microcentros, no eran lo común en las instituciones escolares, lo cual hacía que cada uno mirara cómo era que se podía defender y llevar a feliz término el programa.

Dicho modelo y su expresión en Colombia a través de la Renovación Curricular, aunque evidenció su gran poder organizador, a la vez condujo a una práctica pedagógica descontextualizada, rutinaria, mecánica, repetitiva, como lo desarrollaremos más adelante.

Por ahora, veamos cuáles eran las concepciones de base de este modelo. El currículo se entendía como "el conjunto planeado y organizado de actividades, en el que participan alumnos, maestros y comunidad para el logro de los fines y objetivos de la educación"¹. En la raíz de este concepto se encontraba una específica concepción de diseñar la práctica pedagógica como respuesta a un modelo curricular, de objetivos o modelo medios-fines; orientado básicamente por un interés técnico, de control del resultado. Al prefijar con detalle unos objetivos formulados en términos de conductas a cambiar en las/los estudiantes, se orientaba a comprobar la obtención de un producto determinado. En palabras de Shirley Grundy:

"Cuando el diseño curricular está informado por un interés técnico, destaca el interés fundamental por el control del ambiente educativo, de manera que el producto que resulte se ajuste a los objetivos preespecificados. Así, cuanto más específicos sean los objetivos y el documento del currículum esté redactado con mayor claridad, más fácil será que el producto se parezca a lo previsto en el enunciado de los objetivos".²

La racionalidad de este modelo está en la

¹ Decreto 1419 de 1978. Artículo 2o. MEN. Bogotá.

² GRUNDY, Shirley. *Producto o Praxis del Currículum*. Morata: Madrid, 1991. p.53.

concepción sistémica de carácter funcionalista de la educación, donde la predicción y el control juegan el papel clave para obtener el producto final. Tal racionalidad genera consecuencias en la manera de concebir el conocimiento, el papel del docente, la relación docente/estudiante, y la evaluación.

El modelo al estar inspirado en la eficiencia y eficacia, propicia que el proceso educativo se conciba como un objeto a ser operado desde afuera, por lo cual el conocimiento se asume como algo acabado, divisible en categorías separadas e inmutables, ahistórico, como un conjunto de contenidos e informaciones para recepcionar. A la vez en el proceso de diseño se establece una división del trabajo entre diseñadores "expertos" y ejecutores (generalmente las/los docentes). La relación docente/alumno es una relación de carácter vertical: aquel sabe y este no sabe y por lo tanto el conocimiento se "trasmite" del uno al otro en una sola dirección. Y, la evaluación se concibe entonces como medición de resultados.

Sin embargo, el modelo en cuestión posee una virtud: su poder organizativo de la práctica educativa, estructurada alrededor de cuatro aspectos centrales: 1. los fines de la escuela, 2. la selección de actividades, 3. la organización de las experiencias y 4. la evaluación del aprendizaje.

En cuanto a los fines de la escuela, el modelo propone formular los objetivos a partir de varias fuentes: los propios educandos, la vida fuera de la escuela y las sugerencias de los especialistas. Estos objetivos deben pasar por el filtro de la filosofía pedagógica y social, y por la psicología del aprendizaje. Con relación a la selección de actividades, éstas deben plantearse para el desarrollo del pensamiento, para adquirir conocimientos, para adquirir actitudes sociales y para suscitar intereses en los estudiantes. La organización de las experiencias educativas debe plantearse en orden a tres aspectos: por

un lado las relaciones tanto verticales como horizontales de esas experiencias, por otro lado estas relaciones deben atender a los criterios de secuencia, continuidad e integración, y como tercer aspecto las experiencias de aprendizaje deben atender a principios de organización como el cronológico, la aplicación, descripción y análisis de situaciones, entre otros. Finalmente, respecto de la evaluación del aprendizaje, ésta debe concentrarse en determinar en qué medida se han conseguido cambios en las pautas de conducta de los estudiantes en función de los objetivos planteados³.

Posteriores desarrollos de este modelo, refinaron los planteamientos acerca de la elaboración de objetivos. Los especialistas definieron que un objetivo educativo debía formularse de manera que cumpliera tres criterios: 1. Conducta observable, 2. Criterios o condiciones en las que debe producirse la conducta y 3. Nivel de logro. Asimismo, la taxonomía de objetivos propuesta por Bloom, llevó a la formulación de objetivos en tres campos diferenciados: el campo cognitivo, el campo afectivo y el campo psicomotriz. Es bueno anotar que estos planteamientos aún perduran en las prácticas de maestras y maestros y se combinan de manera acrítica con los planteamientos actuales de formulación de competencias en el campo de la educación.

En esta concepción curricular se formaron los/ las docentes colombianos desde 1970, lo cual produjo prácticas educativas en las que las/los docentes se limitaban a cumplir con los lineamientos elaborados por los "expertos" del MEN. Al llegar a manos de las/los docentes las directrices por vía de los Programas Oficiales o de los textos escolares⁴ editados bajo estas

³ TYLER, Ralph W.: *Principios básicos del currículo*, Troquel, Buenos Aires, 1986, 136 p. Se ha hecho una síntesis de los planteamientos centrales del autor.

⁴ Es muy común en nuestro país, aún hoy, la elaboración de los programas de estudio a

mismas orientaciones, el trabajo se reducía a ponerlas en acción, provocando una práctica pedagógica descontextualizada (el programa oficial se ejecutaba igual en la región pacífica que en el centro del país, sin atender las particularidades locales y regionales), rutinaria (los programas se repetían año tras año), mecánica y memorística (como el conocimiento es algo dado, determinado, así mismo hay que "transmitirlo" y verificar-controlar si se ha aprendido).

Como puede inferirse, el rasgo constitutivo y a la vez el efecto de un proceso educativo es la **dependencia** de todos los actores que participan en él. Hecho que se ha expresado de muchas maneras en nuestra historia. Por un lado, el Sistema Educativo Colombiano comenzó desde los años 60 y 70 a responder a directrices internacionales provenientes fundamentalmente de USA, las cuales urgían para la reorganización de los sistemas educativos en América Latina bajo el supuesto de que ello redundaría en una ampliación de la cobertura y en la eficiencia de la inversión hecha por parte de los Estados para la educación. En este sentido la dependencia se expresa por la vía de la adopción de teorías ajenas a nuestro modo particular de hacer, sentir y vivir.

En efecto, mientras que en Europa el concepto de currículo y la teoría que lo acompaña data desde el siglo XVI⁵, y en USA desde 1918 con los planteamientos de L. Bobbitt, en Colombia la teoría curricular es muy reciente (40 años)⁶.

desarrollar por los/las docentes siguiendo algunas veces en su totalidad la propuesta del texto escolar.

⁵ El concepto de currículo inicialmente en Europa se asimiló a Plan de Estudios. Ver para ello el artículo de David HAMILTON que sobre el tema apareció publicado en la Revista de Educación No. 295 del Ministerio de Educación y Ciencia de España.

⁶ Para ampliar esta información es importante consultar el trabajo de Alberto Martínez Boom y otros, titulado "Currículo y Modernización. Cuatro décadas de educación en Colombia", Foro Nacional por Colombia/Tercer Milenio, Bogotá, 1994, 175 p.

Obviamente el problema no reside en que tales o cuales teorías provengan de aquí o allá, sino en la forma como éstas son aplicadas en los países. Para el caso de Colombia, el modelo curricular mencionado se implantó acriticamente por la gran mayoría de los actores del proceso educativo. El Ministerio de Educación contrató expertos, envió al exterior a un grupo de sus funcionarios a prepararse en esas concepciones curriculares, quienes luego diseñaron por completo todos los programas oficiales⁷ para la educación básica (primaria y secundaria) y media vocacional.

De otro lado, el modelo curricular que se viene analizando, al responder a una lógica de división del trabajo entre diseñadores expertos y ejecutores, hacía que las/los docentes se reciclaran de manera permanente en la dependencia puesto que su práctica pedagógica, al limitarse a la ejecución de planes diseñados por otros, reducía su quehacer al mínimo de reflexión. Tan evidente fue el impacto, que durante estos años son pocos los documentos escritos por docentes que den cuenta de una producción teórica importante alrededor de su propio saber. Además, porque la lógica del modelo de objetivos es una lógica analítica, de descomposición del todo en sus partes, hecho que necesariamente conduce a una visión del mundo y de la vida de manera fragmentada. En general, quien posee la globalidad del proceso educativo es el "experto diseñador" y quienes lo ejecutan sólo tienen información y apropian únicamente partes del proceso.

Igualmente el hecho de desarrollar un proceso educativo centrado en contenidos fragmentados, que busca la transmisión del conocimiento,

⁸ Estos programas siguen siendo utilizados por muchos docentes en las instituciones de educación básica primaria y secundaria, a pesar de la libertad existente para proponer y desarrollar las actividades académicas a partir de las formulaciones del Proyecto Educativo Institucional de cada centro educativo.

preocupado por la verificación y el control del producto final, conduce a que las/los estudiantes desarrollen una actitud pasiva y dependiente frente al saber y frente a los/las docentes.

III. A manera de hipótesis: la relación Pedagogía/Currículo, un problema a desentrañar.

La presencia de la teoría curricular en Colombia provocó el desplazamiento de la Pedagogía como saber y como disciplina. El poder organizador del Modelo de Objetivos, así como la fuerza con que se asumió por parte de las autoridades educativas el proceso de planeación del Sistema Educativo, promovió, quizá de manera no premeditada un ocultamiento del saber pedagógico como el saber del maestro. Consecuencia que aún no ha sido suficientemente estudiada. Además, la aplicación del Modelo generó una especie de traslape entre lo curricular y lo pedagógico, provocando contradicciones y confusiones en el sector educativo, que tampoco se han esclarecido⁸.

En principio, y a modo de hipótesis, los procesos curriculares necesitan ser pensados, dirigidos, orientados y nutridos por la Pedagogía como la disciplina, el saber que estudia de manera sistemática el hecho educativo con propósitos de formación. En este sentido, se plantea que el proceso curricular se encuentra subordinado a una cosmovisión de ser humano, educación, formación, conceptos estos que ha reflexionado desde siempre la Pedagogía, y en tal caso, la relación entre el currículo y la Pedagogía sería de carácter omnicomprensivo. Una relación entre una disciplina, la pedagogía, que ofrece los fundamentos filosóficos, epistemológicos y psicológicos para la formación, y el currículo

⁸ En la actualidad el Grupo de Investigación Pedagogía y Currículo del Departamento de Educación y Pedagogía de la Universidad del Cauca, se ha planteado una investigación para desentrañar estas relaciones.

como una tecnología, en el sentido de ofrecer el cómo se organiza la actividad educativa. Este punto se tratará un poco más adelante.

Pero antes de continuar es importante detenerse brevemente en los conceptos de educación, formación, pedagogía y didáctica, a menudo utilizados indistintamente.

Educación

La educación es una práctica social y un proceso cultural que se desarrolla toda la vida, en los diferentes contextos sociales, culturales, económicos, y políticos. Como práctica social, es ejercida por los grupos humanos con el fin primordial de insertar a cada individuo en la cultura, de modo que pueda participar en el sentido más amplio, de los bienes creados por ella. Esta inserción, la mayoría de las veces se cumple de manera implícita, pues en el núcleo básico de interacción, desde el momento en que un nuevo ser humano llega al mundo, -incluso desde antes- tanto la madre como el padre -y sobre todo la madre-⁹ inician la labor de conexión al mundo del nuevo ser.

De las afirmaciones anteriores se colige que todos los seres humanos reciben y dan educación en sus espacios de interacción tanto próximos como lejanos, de modo que encontramos procesos educativos en la familia, el barrio, la empresa, las iglesias, la cárcel, los medios de comunicación, las instituciones del Estado, las organizaciones de todo tipo.

Como práctica social y proceso cultural la educación tiene una historicidad, la cual explicita los desarrollos que ella alcanza en las distintas sociedades. En este sentido se habla de la historia de la educación, como un campo de estudio de la historia, que busca reconocer los

⁹ Hago esta aclaración, pues se habla hoy con mucha fuerza y argumento sobre la labor civilizadora de las mujeres que ha sido desconocida por la Historia.

procesos de desarrollo que tiene la educación en las diversas culturas, países, regiones, etcétera.

La educación como práctica social es un derecho inalienable de cada individuo al igual que un deber irremplazable.

En la perspectiva de la complejidad, por ejemplo la propuesta últimamente por Morin, la educación sería el proceso amplio mediante el cual los individuos -todos los seres del cosmos- ejercen procesos de auto-eco-organización para ser/ estar en el universo y de este modo cumplir su rol como sujetos. El concepto de individuo es un concepto omnicomprendivo que asume y acepta la existencia de multiplicidad de seres en el universo, co-habitando y co-dependiendo para subsistir. Esta perspectiva sugiere una crítica al antropocentrismo y al etnocentrismo, pues nos conduce a aceptar que junto a los seres humanos existen otros seres que comparten el cosmos y la aventura de la vida.

Asimismo, en la relación indisociable naturaleza/ sociedad, es una manera nueva de comprender el universo, la cual nos permite trabajar la diferenciación de la educación como proceso social amplio, con el de formación, que se reflexionará enseguida.

Formación

La formación es un proceso social y cultural exclusivamente humano que se realiza de manera explícita en contextos diversos y con propósitos específicos. En la necesidad que tiene el ser humano de crecimiento, de perfectibilidad, de trascendencia, busca múltiples caminos de construcción de su propia humanidad, o de su propia humanización. En tanto proceso social y cultural es un proceso relacional, pues se realiza inexorablemente en la interacción con otros seres humanos.

Como proceso relacional, implica tanto acciones individuales como colectivas para su desarrollo.

Como acción individual la formación implica asumir una permanente transformación interior, tarea de todos los días, de aquí que sea más pertinente el término formarse¹⁰, ya que sólo será posible la formación si el individuo asume sus aprendizajes como opciones personales y compromisos propios. Como acción colectiva la formación implica la interacción con los otros sujetos en formación, pues sólo ellos, en su propia humanidad y proceso de humanización, nos aportan en nuestra propia formación. Desde esta perspectiva la formación significa trabajar por la conciencia de la relación autonomía/ dependencia entre los humanos como camino de desarrollo, de crecimiento, de trascendencia.

La formación como propósito deliberado, consciente, asumido por cada ser humano y por las colectividades humanas es una labor de toda la vida y de todos los días, pues en su necesidad de trascendencia cada uno de nosotros siempre encontrará límites a su crecimiento, pero siempre intentará romperlos para ir más allá. La formación entonces es un proceso de auto-hetero transformación hasta el infinito.

Como proceso de auto-hetero transformación personal y colectiva, implica todas las dimensiones del ser en su historicidad: biológicas, sociales, psíquicas, psicológicas, mentales, cognitivas, afectivas, sexuales, comunicativas, estéticas, lúdicas, éticas...

Igualmente podría asumirse el concepto de formación como el *cultivo de sí* con los otros. El concepto cultivo remite a la nutrición diaria y consecuente enriquecimiento que debe recibir un ser para su crecimiento como tal. De este modo, el concepto de cultivo es muy cercano al de formación y nos ayuda a ampliar y a

¹⁰ Retomo el concepto de FORMARSE trabajado por Adriano Fernández y Elio Fabio Gutiérrez en el documento de formulación de las políticas del Núcleo de Prácticas Pedagógicas de la Licenciatura en Educación Básica que se ofrece como programa del Departamento de Educación y Pedagogía de la Universidad del Cauca.

profundizar en la idea de formación como proceso humano.

Desde la perspectiva ética el concepto de formación remite al concepto de educabilidad, en la medida en que se acepta que el ser humano necesita de otros, otras, para educar-se, para formar-se.

Por último... surgiría la pregunta ¿quién forma a quién? Según las anteriores afirmaciones no podríamos decir que una persona *da forma* a la otra. Por el contrario, tendríamos que decir que en la interacción subjetiva cada ser humano da y recibe para su propio crecimiento y trascendencia. De lo cual se deduce que las diferentes disciplinas del conocimiento, construidas por el ser humano para aproximarse a la comprensión de la realidad que le circunda, participan, contribuyen al proceso de formación humana desde sus miradas particulares de ver, explicar y comprender el mundo.

Por ello, en el siguiente apartado afirmaré que la formación no es el objeto de estudio de la Pedagogía, sino su propósito, el cual comparte con otras disciplinas o campos del saber.

Pedagogía

Asumo para esta reflexión la propuesta de Olga Lucía Zuluaga quien afirma que la "Pedagogía es la disciplina que conceptualiza, aplica y experimenta los conocimientos referentes a la enseñanza de los saberes específicos en las diferentes culturas"¹¹. Esta conceptualización, aplicación y experimentación, agrego yo, se realiza en las diferentes culturas con claros y explícitos propósitos de formación humana. Y además, la enseñanza como objeto de saber, debe entenderse en esta concepción en su sentido más amplio, no exclusivamente

restringida a la instrucción. La enseñanza como objeto de saber ha sido considerada históricamente por la mayoría de pedagogos desde Comenio, quien inaugura esta reflexión en su *Didáctica Magna*.

En este sentido, la potencia de la Pedagogía como **saber** es propiciar un proceso interdisciplinario permanente, en tanto la especificidad de este saber está dada por la virtud de pensar simultáneamente en cuatro campos: 1. El conocimiento en su sentido más amplio y más restringido, desde el saber popular, del sentido común, hasta el producido por las ciencias; 2. Los procesos implicados: enseñanza y aprendizaje que involucran interacción, comunicación; 3. Los sujetos que establecen la relación de saber por excelencia: la relación pedagógica; y, finalmente 4. Los contextos, entendidos como el ámbito de la cultura donde los procesos pedagógicos tienen lugar.

Desde cada una de las disciplinas, ciencias o saberes, la tarea fundamental de la Pedagogía se plantea alrededor del desarrollo del **saber pedagógico**, lo cual implica una reflexión sistemática y permanente sobre:

- Las condiciones de desarrollo del conocimiento específico en función de los procesos de formación.
- Cómo se desarrollan los procesos de enseñanza y aprendizaje en la tarea de formación humana.
- Las condiciones del contexto que posibilitan los procesos de formación humana, y bajo qué condiciones estos contextos son favorecedores o no de esta tarea.
- Las relaciones pedagógicas entre los sujetos que desarrollan la tarea de formación.

Didáctica

En el sentido amplio, la Pedagogía como disciplina y saber ofrece las orientaciones más generales para reflexionar los saberes a ser

¹¹ ZULUAGA, O.L. : *Pedagogía e Historia. La historicidad de la Pedagogía. La enseñanza, objeto de saber*, Anthropos, Universidad de Antioquia, Bogotá, 1999, p. 11.

enseñados en las distintas culturas con propósitos de formación. A la Didáctica le corresponde, de manera más concreta, asumir las disciplinas para estudiarlas en su lógica interna y de este modo producir los discursos y prácticas que le permitan a los sujetos aprender las teorías claves de las diferentes ciencias. En este sentido hablamos de didácticas específicas, las cuales realizan una reflexión sobre las lógicas internas de cada saber, disciplina o ciencia y construyen los caminos de su comprensión. En el ejercicio de la enseñanza de los distintos saberes, las docentes realizan transformaciones de las disciplinas o ciencias.

Por ello, las didácticas no se reducen a la acción mecánica de la instrucción. Con el propósito de ser enseñados en los distintos contextos de interacción, la reflexión sobre la lógica interna de cada disciplina, saber o ciencia exige procesos permanentes de conceptualización, reconceptualización, construcción y reconstrucción.

Estos procesos de reconstrucción y reconceptualización de las ciencias, disciplinas y saberes responden a las preguntas ¿qué?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿a quién?, ¿por qué?, enseñar. El marco de estas preguntas se encuentra en el concepto de Enseñabilidad, en tanto que las disciplinas, ciencias y saberes cumplen su fin último cuando se socializan a toda la humanidad. Por ello, el trabajo de la didáctica es una labor teórica y práctica.

Para terminar, quisiera decir que estos cuatro conceptos deben verse en tejido, en red, los unos suponen a los otros, o en otro sentido, los unos comprenden a los otros. Sugeriría que se estudiaran como una unidad en solución de continuidad frente a la tarea de la formación.

El proceso curricular sería entonces el proceso tecnológico mediante el cual una idea inicial elaborada como prescripción es llevada a la práctica. Esta idea se estructura de manera

organizada a partir de determinadas cosmovisiones de sociedad, cultura, conocimiento, ser humano, educación y formación, orientadas desde la disciplina pedagógica. Por lo tanto, la concreción de esta idea en la práctica implica un permanente proceso de investigación.

IV. El proceso curricular desde la concepción de una organización compleja

En la presente reflexión, se asume el proceso curricular como un proceso permanente de construcción cultural y social en el que se realiza una selección intencional de cultura y conocimiento para ser puesta en acción en un determinado contexto de formación. Esta concepción tiene varias implicaciones:

En primer lugar, el elemento que se le atribuye de selección de conocimiento y cultura, connota la existencia de organización. Desde la perspectiva de la complejidad, la organización es una condición esencial a cualquier ser cósmico que significa, al menos como tendencia, la acción que todo ser posee para darse a sí mismo su propia estructuración. En términos de Morin, todos los seres del universo se auto-eco-organizan, en la búsqueda de condiciones mínimas de existencia en medio del caos y el orden. En este sentido, caos y orden hacen parte de una unidad, no son excluyentes, son complementarios.

Para el caso que nos ocupa, el del proceso curricular, la selección de conocimiento y cultura en cualquier contexto de formación remite necesariamente a una organización de aquello que es seleccionado. Esta organización es de carácter social y cultural, y refleja por tanto, en un sentido acumulativo, las significaciones y el énfasis que se le brinda a la selección. En virtud de esta organización, el carácter del modelo curricular que se asuma le imprime o bien un carácter fragmentado o bien un carácter

integrado. En las aplicaciones clásicas del proceso curricular, desde el Modelo de Objetivos, se produce por su misma condición estructurante, una fragmentación del conocimiento y la cultura, hecho que en Modelos de Procesos o Alternativos busca conjurarse a través de la integración de esa selección. Pero veamos, antes de continuar, cuáles son los elementos centrales de estos modelos. Para ello, presentaré una apretada síntesis de sus principales planteamientos.

El Modelo de Procesos es una propuesta desarrollada en la tradición anglosajona. Su autor, Lawrence Stenhouse, la realizó a través del proyecto denominado "*Humanities Curriculum Project*". Propuesta planteada a partir de una crítica al Modelo de Objetivos o Medios-Fines. Se fundamenta en tres presupuestos: comprender la naturaleza del conocimiento y su metodología, comprender la naturaleza del proceso de aprendizaje y en respuesta a estos dos aspectos, encontrar un enfoque coherente del proceso de enseñanza. El modelo de procesos parte de una concepción de currículo como "una tentativa para comunicar los principios y rasgos esenciales de un propósito educativo, de forma tal que permanezca abierto a discusión crítica y pueda ser trasladado efectivamente a la práctica"¹².

En la búsqueda que hace Stenhouse de una manera distinta de diseñar la práctica educativa que no sea necesariamente basada en objetivos de carácter conductual, se plantea la búsqueda de *unos principios de procedimiento* que respeten la naturaleza del conocimiento. En este sentido esgrime siete principios: 1. planteamiento de preguntas (método de indagación), 2. enseñar una metodología de investigación que le permita a los estudiantes acceder a múltiples fuentes de información, 3. Desarrollar capacidades para

formular hipótesis y supuestos en el uso de los datos obtenidos, 4. Establecer ricas discusiones en clase sobre los aspectos investigados que desarrollen la capacidad de argumentación, 5. Legitimar los procesos de búsqueda a través de discusiones abiertas sin que se tomen respuestas definitivas, 6. Reflexión sistemática sobre los procesos desarrollados por los estudiantes y 7. Papel del profesor como investigador y aprendiz avanzado, y no como única autoridad en la clase¹³.

El Modelo de Procesos se orienta fuertemente por la comprensión, por la búsqueda de negociación de significados de los actores que intervienen en el proceso educativo, maestros, estudiantes, directivos, comunidades. En este sentido es un currículum de carácter deliberativo y siempre provisional. Por ello, la evaluación, más que verificar alcance de objetivos, se asume como el espacio para el ejercicio crítico del profesor y de los estudiantes. En palabras de Stenhouse "la valiosa actividad desarrollada por el profesor y los estudiantes tiene en sí niveles y criterios immanentes y la tarea de apreciación consiste en perfeccionar la capacidad, por parte de los estudiantes, para trabajar según dichos criterios, mediante una reacción crítica respecto al trabajo realizado. En este sentido, la evaluación viene a ser la enseñanza de la autoevaluación"¹⁴.

Otro elemento clave de este modelo es el de plantear al profesor como investigador de su propia práctica pedagógica. Según Stenhouse, esto puede conseguirse a través de tres características críticas: 1. compromiso del profesor de poner en cuestión la enseñanza que desarrolla a diario, 2. compromiso para estudiar su propio método y 3. el interés por cuestionar y comprobar la teoría en la práctica. Estos tres elementos, además, sólo podrían desarrollarse

¹² STENHOUSE, Lawrence: *Investigación y Desarrollo del Currículum*, Morata, Madrid, 1997, p. 29.

¹³ *Ibidem.*, p. 138.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 139. La negrilla es mía.

si los docentes realizan una práctica pedagógica de carácter colaborativo que les permita autoobservarse y permitirse ser observados, en función del mejoramiento continuo de su labor docente¹⁵. Por eso, se afirma que la principal fuerza de este modelo reside en la actitud del profesor, pero a su vez puede convertirse en su mayor debilidad.

En suma, y para concluir con esta síntesis del Modelo de Procesos, el mismo Stenhouse advierte que mientras el Modelo de Objetivos resulta más adecuado para áreas del conocimiento que le otorgan más importancia a la información y a las capacidades, su Modelo puede resultar más productivo para áreas que se centran en el conocimiento y en la comprensión¹⁶.

Hablamos de Modelos de Curriculum Alternativos como aquellos modelos que han planteado críticas a los dos anteriores y han buscado caminos distintos para desarrollar la acción educativa, con intereses emancipatorios para los sujetos que intervienen en el proceso formativo. En esta dirección, la autora Shirley Grundy, en su libro *Producto o Praxis del Curriculum*, realiza desde la Teoría Crítica¹⁷ una formulación muy interesante, para estudiar el Modelo de Objetivos y el Modelo de Procesos. Con respecto al primero, señala cómo éste está orientado fundamentalmente por un interés técnico que lo lleva por una racionalidad instrumental, mientras que el Modelo de Procesos se orienta por un interés práctico. La crítica que hace a este último modelo radica en que el modelo no cuestiona los problemas del poder presentes en la relación pedagógica docente/estudiante y presentes también, en las formas como se selecciona el

conocimiento y la cultura, en torno a las preguntas para qué y con qué sentido se hace determinada selección y a qué intereses sirve. En sus palabras:

“...las cuestiones que se plantean en relación con la naturaleza del contenido del curriculum no pueden responderse con independencia de las relativas al poder que detentan los diversos participantes en el proceso curricular (incluyendo a profesores y alumnos) para determinar ese contenido. No es que las cuestiones que se refieren al contenido del curriculum carezcan de importancia, sino que las relativas al poder son aún más urgentes.”¹⁸

Desde el concepto de *praxis*, la autora revisa las propuestas educativas de Paulo Freire y encuentra en ellas un Modelo Curricular Alternativo orientado por el interés emancipatorio. Así, el concepto de *praxis* en el proceso curricular se entiende como: la acción y la reflexión en la práctica educativa, la cual tiene lugar en un mundo real, no en uno hipotético. Esta *praxis* se desarrolla en el mundo de la interacción, mundo social y cultural, y por lo tanto, el mundo de la *praxis* es el mundo construido por los participantes en el proceso educativo. Por ello, la *praxis* supone un proceso de construcción del significado que reconoce a éste como construcción social para ser transformado de forma permanente por los participantes del proceso educativo. Esta *praxis* así entendida, se enfrenta con un cuestionamiento a las relaciones de poder, hecho que Shirley Grundy develó como insuficiente en el Modelo de Procesos, a través del estudio que hizo de otro de los proyectos de Lawrence Stenhouse, denominado *Race Relations Project*.

En efecto, este proyecto planteaba un estudio de los problemas raciales en una comunidad de Inglaterra, pero en la práctica nunca se planteó un proceso crítico profundo de las propias

¹⁵ *Ibidem.*, p. 197.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 142.

¹⁷ Shirley GRUNDY aborda las cuestiones de la teoría y práctica del curriculum a través de la aplicación de la teoría de los intereses constitutivos del conocimiento de Jürgen Habermas –interés técnico, interés práctico e interés emancipatorio.

¹⁸ GRUNDY, Shirley. *Op. Cit.* p. 190.

relaciones raciales en el interior de la institución educativa que participaba en el proyecto. En esta óptica, el proyecto se orientaba más a un interés práctico que a un interés emancipatorio, pues no permitió un ejercicio de autocrítica de los profesores, acerca de sus propias actitudes raciales, que permitiera a corto y mediano plazo transformaciones de orden personal y colectivo en relación con la temática que se estaba trabajando.

Otro aspecto importante que poseen los Modelos de Procesos y los Modelos Alternativos es el de buscar, en la tarea de selección de conocimientos y cultura, procesos de integración que permitan la comprensión de una manera global de la sociedad y la cultura, interconectada, para no caer en el problema de la fragmentación de los saberes.

Sin embargo, hasta el momento, los modelos curriculares que han intentado desde, la prescripción, la integración, en la práctica se convierten en modelos fragmentados que ofrecen a los participantes de la formación, estructuras de conocimiento y de cultura de manera segregada. ¿Por qué sucede esto? A manera de hipótesis, considero que esta situación se produce porque los sujetos que prescriben el currículo desde una concepción integradora, no viven **la integración** en la práctica, no son ni están integrados con el universo. Para enfrentar este problema, y acompañando a Edgar Morin en este pensamiento, es necesario trabajar de manera sistemática con los sujetos que pretenden desarrollar la prescripción de un currículo integrado, con la idea permanente de transformar o reformar su modo de ser, sentir, pensar, actuar en la vida. Una concepción vital integradora, coherente con una práctica integradora, debería permitir el desarrollo de una prescripción curricular integradora. En otros términos, el proceso de integración es en primer lugar, una tarea íntima e interior de cada ser humano que haga parte de un proceso curricular integrador.

En el caso de los intentos realizados por Lawrence Stenhouse en su propuesta y desarrollo del Modelo de Procesos, como ya lo hemos dicho, él se planteó el currículo como una hipótesis de trabajo a ser verificada en la práctica diaria, a través del desarrollo de principios de procedimiento que permitieran selecciones abiertas de conocimiento y cultura, a través de la práctica del maestro como investigador. Sin embargo, no se planteó nunca este problema de la interioridad de los sujetos maestro y estudiante que se encuentran en los procesos de enseñanza y aprendizaje. Interioridad, en el sentido de comprensión de la vida interior de cada sujeto y sus condiciones de posibilidad de integrarse con el universo, en sentido restringido y en sentido amplio¹⁹.

En segundo lugar, la selección de conocimiento y cultura implica una mirada detenida a cómo se realiza esta selección y a su vez en cómo se organiza. Aunque las disciplinas y ciencias producen diariamente conocimientos, éstos no se convierten en objetos tangibles y asibles por sí mismos. Necesitan ser apropiados por los sujetos en un proceso de construcción, que significa una aproximación siempre provisional a éstos. En este sentido, un modelo de objetivos no puede predecir ni controlar con exactitud qué parte o partes del conocimiento han sido aprehendidas por el sujeto, como es su pretensión. Siempre se tropezará con la provisionalidad de esta

¹⁹ Hago énfasis en el problema de la interioridad de los seres humanos, sin desconocer que la vida es una relación interioridad/exterioridad. Sin embargo, una de las razones de la crisis que hoy vivimos como seres humanos, desde mi punto de vista, reside en que hemos desplegado de manera inusitada la exterioridad tomando muy poco o casi ningún contacto con nuestra interioridad. La tarea de formación es un proceso de interacción en que dos sujetos se encuentran desde sus propias interioridades, pero esta interacción, la mayoría de las veces, permanece soslayada en la relación pedagógica frente al desacomodo y el miedo que nos produce el encuentro entre diferentes. Véase: ZAMBRANO, Armando: *La mirada del sujeto educable: La Pedagogía y la cuestión del Otro*, Cali, Nueva Biblioteca Pedagógica, 2002.

aprehensión. Por el contrario, tanto el Modelo de Procesos como Modelos Alternativos, por su carácter abierto y flexible, dejan posibilidades a la provisionalidad de la aprehensión del conocimiento.

En cuanto a la selección de cultura, en realidad necesitamos entender esta selección como la comprensión profunda del contexto tanto en un sentido restringido como amplio, en el que los sujetos viven los acontecimientos de enseñanza y aprendizaje. En consecuencia, esta selección siempre estará marcada por las condiciones sociales, históricas, culturales, económicas del entorno, aún así se pretenda "aislar" al acontecimiento de estas circunstancias, como si fuera posible "objetivarlo". En la perspectiva de la complejidad, el proceso de contextualización es una tarea de primer orden que debe renovarse permanentemente. Por ello, el proceso de enseñanza es un proceso de permanente construcción de contextos de formación.

Igualmente, y para terminar, el proceso curricular mirado desde la complejidad como un proceso organizativo iluminado por la Pedagogía, debería asumirse con una visión hologramática²⁰. El concepto de holograma nos plantea que en una parte puede mirarse el todo y en el todo pueden mirarse las partes. Según Edgar Morin, esto nos coloca ante la "aparente paradoja de las organizaciones complejas donde no sólo la parte se encuentra en el todo sino donde el todo está inscrito en la parte"²¹. A partir de este principio, el proceso curricular como macrodiseño de una institución educativa debe necesariamente reflejarse en el microdiseño, a través de las acciones de los actores del proceso educativo. Por ejemplo, no podría entenderse la existencia

de un macrodiseño curricular inspirado en la integración y que la práctica del aula se asumiera de manera fragmentada en todos sus componentes: cómo entiende y trabaja el conocimiento, cómo se asumen los sujetos maestro/estudiante, cómo se asumen los procesos de enseñanza y aprendizaje, cómo se asumen los contextos²².

Este hecho nos remite nuevamente a la necesidad de acudir a los planteamientos de la Pedagogía Crítica, algunos de cuyos principios esboza Shirley Grundy en la obra ya citada y que aquí presentamos de manera sintética: 1. La Pedagogía Crítica se enfrenta con los problemas reales de la existencia. 2. La Pedagogía Crítica incluye procesos de toma de conciencia de los actores participantes en la acción educativa. 3. La Pedagogía Crítica se enfrenta a la deformación ideológica, a través de la conciencia que deben tener los actores del proceso educativo, de los límites de su aprendizaje por razones de sus propias cosmovisiones y creencias. Y 4. La Pedagogía Crítica incluye la acción como el acto de conocer para transformar y transformarme.

Asumir estos principios como parte de la práctica cotidiana de quienes estamos ante la responsabilidad de contribuir a la formación de otros seres humanos al mismo tiempo que siempre nos formamos, sería el aporte más significativo a la construcción de humanidad.

²⁰ Inspirada en el holograma, cada punto del cual contiene la casi totalidad de la información del objeto que representa.

²¹ MORIN, Edgar: *La mente bien ordenada*, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 124.

²² Así por ejemplo, en un proceso de reflexión crítica, apenas iniciado, en el Programa de Licenciatura en Educación del Depto. de Educación y Pedagogía de la Universidad del Cauca, se ha encontrado el problema de incoherencia, entre un proceso curricular prescrito de manera integrada y una aplicación del mismo de manera fragmentada.

KANT: ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA PEDAGOGÍA O MIENTRAS LA ESCUELA PIENSA AL HOMBRE Y SU FORMACIÓN

por:

José Rafael Rosero

Introducción

La ponencia presenta una reflexión crítica sobre escuela, la pedagogía y la formación de maestros en el contexto educativo colombiano. Toma como elementos de referencia la crisis del sistema educativo, el fracaso en la configuración del proyecto de sociedad moderna y los paradigmas pedagógicos que signaron los procesos sociales y educativos en Colombia. Además, se introducen en el debate, algunas tesis interpretativas sobre la problemática educativa, a partir de la contribución efectuada por Emmanuel Kant en su obra filosófico- pedagógica.

De acuerdo con el propósito antes mencionado, dividiremos la presente reflexión en cuatro bloques de exposición. En el primero, se expone una breve reflexión en torno a la problemática de la escuela, en términos de su sentido, pertinencia y vialidad en el contexto de la sociedad colombiana. En el segundo, se desarrolla el planteamiento según el cual, hay que pensar y aceptar que, definitivamente, la escuela y el sistema educativo, tal como han sido concebidos, no transforman la realidad social. Muy por el contrario, ha contribuido al empobrecimiento cultural, científico, tecnológico y económico de toda la sociedad, provocando crisis, tanto en el sistema educativo como en el

conjunto de la sociedad. En el tercero, se propone una reflexión en torno al maestro, su formación y su relación con la cultura. Finalmente, se analizan y proponen algunas tesis interpretativas sobre la problemática educativa, a partir de la obra filosófico- pedagógica de Emmanuel Kant.

I. La escuela: ¿un escenario consentido?

La escuela es una cultura coercitiva (zwangmässige)...La educación tiene que ser coercitiva, pero sin que por ello haya de esclavizar a los niños. Kant.

Una y otra vez se debate en los medios educativos, en especial los universitarios, qué es la escuela y, en consecuencia, cuál es la misión ideal, teórica o pragmática de la misma. Para unos, la escuela es un espacio donde se inicia la capacitación de fuerza de trabajo, es decir, una fábrica de futuros profesionales, donde los profesores son transmisores de información y garantes ante la sociedad, de la calidad del producto obtenido. Para otros, es el espacio para la construcción y cultivo del conocimiento, es decir, lo propio de un instituto de investigación. Profesores y alumnos serían fuerza de trabajo con diverso nivel de calificación para la obtención de fines institucionales clara y previamente

definidos como políticas. Otros, desde una perspectiva ontológica, sugieren que es imposible hablar de aquello que no existe. Para otros, desde una perspectiva etnográfica, dirán que no existe una única cosa llamada escuela, sólo existen escuelas. Para otros, quizá la acepción más idealizada y menos aceptada, la escuela es ante todo una relación entre seres humanos, unos en formación y otros que contribuyen con su trabajo a la tarea de los primeros, mediante la investigación educativa, la práctica pedagógica y la proyección social a la comunidad con un único fin: el hombre y su liberación.

En efecto, la escuela debe ir en busca del desarrollo integral del hombre, como ser pensante, social, ético, político, artístico y capaz de establecer relaciones de sentido con el mundo interno y externo. Misión en la cual no hay cabida a divisiones, jerarquizaciones, ni discriminaciones de los diferentes campos de saber. Sin embargo, a la escuela se le han asignado dos funciones básicas: por un lado, la socialización de los niños, jóvenes y adultos en los conocimientos, normas, valores y pautas de conducta socialmente definidos como legítimos y deseables, y por otro, la legitimación social del proceso de estratificación social, ocupacional y de sus resultados. De esta manera, se olvida de plano, que la escuela debe estimular la liberación del hombre con respecto a las verdades inmutables, las dependencias y las jerarquías impuestas por las mismas verdades inmutables. Liberar al hombre implica contribuir a formar y fortalecer el espíritu científico, - para expresarnos en términos bachelarianos-, para su transformación y socialización en el conocimiento científico, a través de la lectura, la escritura, la investigación, el debate argumental, la tolerancia, el reconocimiento del error como valor y el respeto por la diferencia; condiciones sin las cuales perdería la razón de ser el quehacer educativo.

En este sentido, como bien señala Humberto Quiceno, "se han construido dos tipos de escuela; una, que en forma autoritaria pretende conducir

a que el hombre admita sus limitaciones y se someta a normas y valores sociales. La otra, aquella que lleva voluntariamente a los individuos a reflexionar sobre su condición humana para que por sí mismos, logren establecer los límites a sus deseos, conflictos y necesidades de comunicación"¹.

No obstante, las exigencias del ritmo vertiginoso de los cambios científicos, técnicos y tecnológicos como fenómenos culturales, el precario desarrollo económico, el deshilachamiento del tejido social, la presencia del conflicto y la violencia en todas sus expresiones y efectos colaterales, las campañas de promoción y animación hacia la lectura y la escritura y los llamados a la reconversión de las formas de sociabilidad política que permitan la transición hacia la construcción de una ciudadanía democrática en Colombia (Hoy llamadas competencias ciudadanas), constatan que todas aquellas concepciones sobre la escuela hicieron crisis y terminaron constituyéndose en falacias y entelequias pedagógicas; pues, la realidad colombiana, es la más clara expresión de que la escuela no es el verdadero espacio social y cultural para la formación (*Bildung*), apropiación y circulación de conocimientos y valores en un contexto de libertad. Con ello, no se quiere señalar que la razón de ser de la escuela sea asumir el papel de "aspirina gigante", por cuanto este es un asunto de *responsabilidad política y colectiva*.

2. ¿ Educación: sin pedagogía ni proyecto?

El que no es ilustrado es necio, quien no es disciplinado es salvaje. La falta de disciplina es un mal mayor que la falta de cultura; ésta puede adquirirse más tarde, mientras que la barbarie no puede corregirse nunca. Kant.

¹ QUICENO CASTRILLÓN, Humberto. La Escuela: Entre la opción de educar hacia el desarrollo humano o la condición humana. En: Revista *Alegría de Enseñar* N° 44. Cali, Enero-Marzo de 2001. p. 24.

Si se acepta –siguiendo a Rafael Flórez Ochoa² - que la *Educación* se refiere a la interacción cultural, al proceso social mediante el cual una sociedad asimila a sus miembros incorporándolos a sus valores, pautas de comportamiento, saberes, prácticas, ritos y costumbres que la caracterizan y que la *Pedagogía*, - como disciplina n construcción-, tiene por objetivo el estudio y diseño de experiencias culturales que conduzcan al progreso individual y social en la formación humana (télesis); es factible afirmar que *la primera*, en este sentido, cumple una función de adaptación social y *la segunda*, identifica y propone experiencias y caminos alternos que propicien procesos de aprendizaje y formación efectivos para el desarrollo en armonía con el entorno natural y social de los individuos y la comunidad.

Sin embargo, la preocupación de la pedagogía por la indagación de los significados, los motivos y las causas de las acciones educativas, en términos del logro o no, de las transformaciones de la sociedad a instancias del proceso de enseñanza, no son alentadores; muy por el contrario, vienen generando conmoción e incertidumbre en todas las dimensiones de la sociedad.

A este respecto, existen diversas y controvertidas posturas que se aproximan a dar cuenta a dicho fenómeno, sin embargo, desde nuestra perspectiva de análisis, creemos que su origen radica en las siguientes razones:

1.El carácter dominante del paradigma pedagógico de la heteroestructuración en la sociedad colombiana: En primer lugar, por parte de la pedagogía tradicional, cuya finalidad es la modelación del carácter, inspirado en el ideal humanista, metafísico y religioso de corte

medieval. En segundo lugar, por la Pedagogía Transmisionista Conductista, fundamentada en el modelamiento de la conducta productiva del individuo, propio de la tecnología educativa. En especial, en lo atinente a la formación de maestros, las concepciones, la organización escolar y los procesos de enseñanza y aprendizaje.

2.Históricamente los paradigmas pedagógicos no han correspondido a un gran proyecto político nacional, resultado de la concertación con los diversos actores educativos, que configure desde su indagar filosófico, pedagógico y teleológico, el prototipo de hombre y de sociedad que se desea construir; precisamente, por la ausencia del mismo o por la imposición hegemónica de corte unilateral y economicista, por parte de los gobiernos de turno³.

3.El advenimiento y recepción de las teorías, enfoques y modelos pedagógicos modernos, entre ellos, los paradigmas pedagógicos de la Auto e Interestructuración, hijos de la ilustración, la formación para la libertad, la autonomía, el desarrollo del pensamiento crítico y los aportes más contemporáneos de la psicopedagogía genética, en el contexto de una sociedad secular, siguen aplazados.

Lo preocupante de esta situación, es que no ha

² Cfr. FLOREZ OCHOA, Rafael. Evaluación Pedagógica y Cognición. McGRAW HILL, Bogotá, 1999.

³ La debilidad principal de los sistemas de enseñanza radica en su dificultad teórica y práctica de argumentar su validez y orientación por fuera de los procesos políticos (Rafael Flórez Ochoa). Ello no significa que históricamente en Colombia y Latinoamérica no se haya generado el debate frente a la educación, especialmente pública, el problema es que siempre ha estado supeditado a los accionares políticos bipartiditas, produciendo bandazos y revolcones políticos por el control social que cumple la educación. Hoy no estamos lejos de esa situación, basta revisar el Acuerdo Stan-By de Colombia con el Fondo Monetario Internacional (FMI) 2002, Presidencia de la República – Departamento de Planeación Nacional. Bases del Plan de Desarrollo 2002-2006: Hacia un Estado Comunitario; La Revolución Educativa; Proyectos de Ley radicados en la Cámara de Representantes y el Senado, los Decretos reglamentarios de la Ley 715 de 2001 en materia educativa, entre otros, para constatar esta realidad.

conducido a los actores directamente implicados (padres de familia, estudiantes, maestros, directivos docentes, organizaciones sociales y políticas, entes gubernamentales, etc.) a ser críticos, reflexivos y propositivos; contrario a ello, los ha invadido el miedo, el pánico y el terror y, en el peor de los casos, los ha tornado apáticos, indiferentes y facilistas, por cierto, característica familiar de un buen sector del magisterio colombiano. Es más, “el protagonismo incipiente de los maestros en la renovación de la enseñanza y del proceso educativo en general, emerge y se desenvuelve en medio y en contra de las tendencias y posiciones que, no obstante el discurso sentidamente reformista que predicán, minimizan el papel del maestro y de la educación en la formación de las nuevas generaciones en la época presente”⁴.

Cabe anotar, que no todo es caos y oscuridad, pues es importante reconocer y valorar muchas experiencias innovadoras y exitosas que vienen adelantando comunidades educativas lideradas por maestros a lo largo y ancho de la geografía nacional, las cuales, en su mayoría son desarrolladas en contextos sociales, económicos y culturales caracterizados por la pobreza, la marginalidad, la precariedad asistencial y permeados por el conflicto armado con todas las manifestaciones problemáticas que éste conlleva. Sin embargo, no son conocidas, valoradas ni publicitadas. Por ello, es digno reconocer los procesos que viene adelantando la *Expedición Pedagógica Nacional* en nuestro país, en la tarea titánica de identificar, conocer, sistematizar, valorar, acompañar y publicitar todas aquellas experiencias pedagógicas tendientes a transformar las prácticas pedagógicas, los actores, los escenarios de enseñanza y en

consecuencia, la construcción de comunidad educativa con miras a elevar la calidad educativa.

En tal sentido, vale la pena plantearse, cual es o ha sido, la incidencia de los paradigmas pedagógicos subyacentes en la sociedad colombiana para la construcción de una sociedad más justa, digna, humana y democrática. Veamos dos expresiones, que pueden ilustrar la problemática en mención:

En las últimas décadas se ha venido gestando en los países de América latina y el Caribe un movimiento orientado a cambiar la escuela y la formación de los maestros como respuesta a la necesidad que tiene la educación de adaptarse a las exigencias del mundo contemporáneo, en términos de la formulación de una política educativa y cultural autónoma para hacer frente al poder transcultural de la globalización.

Si bien una de las conclusiones del Simposio Internacional Formación Docente, Modernización Educativa y Globalización, celebrado en México en septiembre de 1995 señalaba que “el maestro seguiría siendo el sujeto clave de cualquier transformación educativa y social de una nación”⁵; sería infructuoso hacer propuestas sin atender las actuales tendencias económicas, políticas y educativas que caracterizan al mundo y a nuestro país; pues aunque los cambios internacionales y nacionales en un sentido impulsan transformaciones radicales, en otro las restringe.

Ahora bien, Colombia no ha sido ajena a este proceso de “modernización educativa”, prueba de ello, es la promulgación en el país de una serie de reformas, que presentan a las Escuelas

⁴ RODRÍGUEZ CÉSPEDES, Abel. *Cambio y Reformas en Educación: El papel de los maestros*. En: CARDENAS COLMENTER, Luis Antonio y otros. *El Maestro protagonista del cambio educativo*. Cooperativa Editorial Magisterio, Bogotá, 2000, p. 112.

⁵ Ver. IBARRA, María Esther. *El Maestro: Clave de la Transformación Educativa*. Crónica del Simposio Internacional Formación Docente, Modernización Educativa y Globalización. Universidad Pedagógica Nacional. México, septiembre de 1995.

Normales, a las Universidades y específicamente, a las instituciones formadoras de maestros, nuevos retos e interrogantes respecto a su función social e histórica y que las obliga a replantear los procesos de formación de los educadores. Lo anterior, aunado al desarrollo científico y tecnológico que ha provocado alteraciones drásticas y aceleradas en el mundo actual, que han obligado al sistema educativo colombiano a replantear sus políticas educativas, con miras a cumplir su función de formar las personas que deberán convivir en este mundo cambiante. En otras palabras, cómo poner a tono a las instituciones educativas con las nuevas tecnologías y las dinámicas de desarrollo. Precisamente, esa fue la temática central que convocó a Ministros de Educación, asesores y delegados en asuntos pedagógicos y educativos de América Latina, en julio de 1997 en la ciudad de Cartagena, esgrimiendo entre otras razones, que el objetivo era el análisis y diseño de propuestas multilaterales de solución tendientes a evitar que las naciones latinoamericanas queden detrás de las fronteras del progreso. Pues, la irrupción de las nuevas tecnologías y los masivos impactos culturales, sociales y económicos de los medios de comunicación (mass media) sobre la población, especialmente, la infantil y juvenil, cuestionan cada vez más la pertinencia y legitimidad de las instituciones escolares.

Por ello, quizá uno de los cuestionamientos estructurales que el conjunto de la sociedad se venía haciendo en torno al funcionamiento de las Escuelas Normales y las Facultades de Educación, era hasta qué punto las instituciones formadoras de maestros estaban contribuyendo para que el maestro egresado dispusiera de los conocimientos, actitudes y competencias necesarias para abordar la dinámica vertiginosa del cambio que le impone el advenimiento del Tercer Milenio, en el plano personal, cultural, académico, pedagógico, tecnológico y laboral. Planteamiento que, implícita o explícitamente, sugería la reflexión sobre su cierre definitivo o

sobre su continuidad y bajo que condiciones. Lo anterior, pone en evidencia que, efectivamente, las instituciones formadoras de maestros del país se habían visto abocadas a la más profunda crisis en todos sus órdenes y que de hecho, socavaba las instituciones escolares en general.

En el país hizo curso una concepción según la cual, las instituciones formadoras de maestros, llámese Escuelas Normales o Facultades de Educación, eran los faros que proyectaban su lumbre pedagógica de la cual, todas las instituciones educativas debían beber de su fuente, en tanto delegadas de la misión histórica de ser arquitectas de la sociedad. Históricamente las Normales eran punto de referencia, en términos de todos aquellos aspectos que involucran el quehacer educativo, incluido, lo que hoy se denomina "proceso de investigación y desarrollo de planes de asistencia técnico-pedagógica para otras instituciones educativas". Pero, como bien dice la canción del boricua Héctor Lavoe, *todo tiene su final, nada dura para siempre*. En efecto y como bien se había indicado antes, las Escuelas Normales del país se habían visto abocadas a la más profunda crisis en todos sus órdenes. Situación que, implícita o explícitamente, sugería la reflexión sobre su cierre definitivo o sobre su continuidad y bajo que condiciones. Entre las causas⁶ de esta crisis es importante mencionar las siguientes:

1. El predominio de un enfoque aplicacionista fundado en una concepción epistemológica (cómo conoce el hombre) y pedagógica (cómo aprende el hombre) errónea. Asumía la relación entre la teoría y la práctica de manera secuencial, con predominio de la primera sobre la segunda.
2. La superficialidad y fragmentación de los saberes específicos o disciplinares y del saber

⁶ Cfr. CRUZ, Carmen Inés, PARRA SANDOVAL, Francisco y Otro. *La cara oculta de la escuela*. Corporación Universitaria de Ibagué – MEN – Secretaría de Educación y Cultura del Tolima. Ibagué, 1997. ps. 156 – 197.

pedagógico. Lo que se constituyó en un obstáculo para el ejercicio del pensamiento crítico y argumentativo de los maestros, arrojando dificultades para el proceso de conversión de los saberes específicos en saberes pedagógicos.

3. La rutinización, la ausencia de espacios que pongan en contacto a los maestros, no sólo con los saberes particulares ineludibles sino con procesos de investigación e innovación educativa y pedagógica, actualización e intercambio de experiencias.

4. La sistematización de la pedagogía, su reducción al método, a los procesos instrumentales circunscritos exclusivamente en el aula, lo que hizo que se dispersara su objetivo y objeto fundante: la pedagogía.

5. La concepción reduccionista y equívoca de la formación del maestro, pues su énfasis lo puso en la instrucción y en el entrenamiento para enseñar.

6. El directivismo en el quehacer del alumno-maestro, como consecuencia de encasillar a éste, en un prototipo de metodología y de didáctica, negando así, la posibilidad para la generación de espacios para la creatividad, la libre expresión, el debate y el análisis crítico de sus experiencias pedagógicas.

7. La tradición normalista tenía como finalidad la homogeneización de los ambientes pedagógicos y difundir – al decir de Ferry – una cierta cultura por la vía de la incorporación de todos a una institución igual e igualitaria. Situación que, dado el carácter cambiante del contexto, resulta prácticamente imposible que las Normales y los centros de formación de formadores perpetúen este principio neutralizador⁷.

⁷ *Formación de Maestros: Elementos para el Debate*. MINISTERIO DE EDUCACION NACIONAL. CONSEJO NACIONAL DE ACREDITACION DE ESCUELAS NORMALES SUPERIORES – CAENS- Bogotá, junio de 2000. p.14.

Podríamos afirmar, con el riesgo de equivocarnos, que la agudización de la crisis arrojó nefastos resultados para las Normales, dentro de los cuales sintéticamente se pueden enunciar: el precario interés por la lectura y escritura en los futuros maestros; la falta de innovación, de actualización pedagógica y de apertura al cambio; la inexistencia de un programa de seguimiento y evaluación de maestros egresados; la concepción de la práctica docente como ejercicio continuo y gradual de los principios pedagógicos en los diferentes momentos del acto educativo propios del conductismo: observación, ayudantía, desarrollo de clases y práctica integral. Etapas que se iban desarrollando de manera gradual, secuencial y progresiva desde el grado 8° hasta el grado 11° en las Escuelas Normales y, en las Facultades de Educación, desde una precaria fundamentación pedagógica, pasando por las didácticas de los saberes específicos hasta las simulaciones de la práctica pedagógica: es decir, la implementación de la micro-enseñanza.

Lo anterior pone de manifiesto, de una parte, la imposibilidad del maestro de pensarse a sí mismo, en tanto en ellos se instala el estudiante una como idealidad – modelo de individuo a formar-y de otra, la tendencia profesionalizante de su formación. Pues “el simulacro de la práctica produce una desviación del saber pedagógico elaborado en el campo pedagógico, en la didáctica y en los saberes específicos, bloqueando las articulaciones conceptuales y experimentales entre estos campos de formación del docente. La corriente de saber sobre la enseñanza no llega a los saberes específicos y tampoco se puede recuperar las elaboraciones sobre la enseñanza”⁸. Situación que incide profundamente en la falta de compromiso y de conciencia de los docentes sobre su

⁸ ZULUAGA G, Olga Lucía, ECHEVERRI S, Alberto y Otros. *Pedagogía y Epistemología*. Cooperativa Editorial Magisterio- Grupo Historia de la Práctica Pedagógica. Bogotá, 2003. p. 33

responsabilidad como formadores de formadores.

Si bien, la Constitución Política, la ley General de Educación y el Plan Decenal, determinaron los rumbos que debería tomar la educación y, consecuentemente, estableció las características del educador; el Ministerio de Educación Nacional ha carecido del liderazgo necesario para adelantar acciones a nivel nacional y regional en torno a una política unificada de formación de maestros. Basta revisar la historia de las Escuelas Normales en Colombia para darse cuenta de la gran distancia que media entre la última y la actual reforma a las instituciones formadoras de maestros (1974 – 1997).

De otra parte, la actual crisis moral y política por la que atraviesa el país, evidencia un claro desdibujamiento del ethos civil imperante, que va desde el núcleo familiar hasta las más altas esferas gubernamentales. Para muchos lo que acontece hoy en Colombia, es la más cruda expresión de la profesionalización y legitimación de la corrupción y de la violencia en todos sus órdenes. En otros términos, la fragmentación del tejido social propiciado por las múltiples formas de violencia, presentes en el devenir histórico y político de nuestra sociedad, ha vulnerado las instituciones, el poder económico y la democracia. Situación de crisis que ha incidido, de un lado, en la no consolidación de formas democráticas y por otro, en la formación de valores ciudadanos que las sustenten.

Lo anterior nos obliga a pensar y aceptar que, definitivamente, la escuela y el sistema educativo, tal como han sido concebidos, no transforman la realidad social. Muy por el contrario, han contribuido al empobrecimiento cultural, científico, tecnológico y económico de toda la sociedad, provocando crisis, tanto en el sistema educativo

como en el conjunto de la sociedad. Por tanto, seguir aceptando como *El Cándido* de Voltaire, la tesis de Leibniz según la cual, vivimos en el mejor de los mundos posibles y que “lo que importa es no disertar, no argüir y cultivar la huerta”, es pasar de un optimismo ingenuo a un realismo resignado.

De igual manera, permite indicar que aquella lucha por la construcción de un proyecto de sociedad moderna y en consecuencia, de una cultura en todas sus dimensiones en Colombia, fracasó. Pero lo más llamativo y por cierto frustrante, es que los factores que llevaron a dicho fracaso aún perviven en nuestra sociedad, es decir; el legado de cultura política bipartidista, modelada por el conductismo y la pedagogía católica y que posteriormente se hizo extensiva a la izquierda tradicional colombiana. Legado que configuró unas mentalidades con rasgos específicamente antidemocráticos: intolerancia, exclusión y autoritarismo; los cuales en última instancia, se convirtieron en los determinantes de las relaciones sociales e imaginarios colectivos. Relaciones e imaginarios sociales determinados por la obediencia, adhesión dogmática, subordinación, compadrazgo, descalificación personal, moral y política, en fin, fundados en el no reconocimiento, el desarraigo y en la metáfora del sentimiento de pertenencia y de identidad.

Esto explica de alguna manera, porqué el debate en torno a la formación y configuración del ciudadano en Colombia a través del sistema educativo, no tuvo seriedad ni rigurosidad filosófica, política y pedagógica. Podría esgrimirse que ello respondió a la superficialidad en la recepción de las ideas en los diferentes sectores sociales e intelectuales para el período de consolidación de la república (Siglo XIX), sin embargo, tanto en aquellos cuyo espíritu revolucionario era claramente anticolonial como en aquellos que propendían por el status quo, lo que menos interesaba era la construcción de un Estado moderno, pues tanto liberales como

⁸ ZULUAGA G, Olga Lucía, ECHEVERRI S, Alberto y Otros. *Pedagogía y Epistemología*. Cooperativa Editorial Magisterio- Grupo Historia de la Práctica Pedagógica. Bogotá, 2003. p. 33

conservadores, intelectuales mal llamados "ilustrados" y los intelectuales alinderados en las tesis de la Iglesia, se hundían en la más rastrera acepción que la propiedad, el poder y la educación eran el máspreciado acervo cultural. Dicha ambivalencia, definitivamente no tiene otra explicación que la coexistencia entre el saber, el tener y el hacer, en otros términos, el primado del homo económico sobre el homo político, la colonización de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad histórica para expresarnos en términos de Max Weber.

Ahora bien, el hecho de que el proceso histórico y la situación actual de nuestra sociedad ponga cada vez más en entredicho la función, pertinencia, legitimidad y la capacidad de la escuela y el sistema educativo para dar cuenta de la realidad social y en consecuencia, de su transformación, es indudable que dicho fenómeno de origen al planteamiento de múltiples preguntas, hipótesis de trabajo, análisis y reflexiones desde diversas posturas teóricas e ideológicas. Sin embargo, para los objetivos de este trabajo, el abordaje de dicha problemática se realizará a partir de las concepciones y procesos sobre la formación de los niños, niñas, jóvenes y maestros; el aprendizaje y la enseñanza en el contexto filosófico y pedagógico.

3. ¿ Maestros o sujetos pedagógicos?

El ingenio hace grandes necedades, cuando no le acompaña el juicio. El entendimiento es el conocimiento de lo general. El juicio es la aplicación de lo general a lo particular. La razón es la facultad de comprender la unión de lo general con lo particular. Esta cultura libre sigue su curso desde la infancia hasta que cesa toda educación. Kant.

Si la misión ideal, teórica o pragmática de la escuela es la formación del hombre y su liberación, en contextos sociales y culturales que

procuren la apropiación y circulación de conocimientos y valores, la pregunta es: ¿En manos de quién(es) recae esta inaplazable tarea?. Podríamos señalar en principio, que ningún estamento social, por ajeno que parezca puede substraerse de esta tarea, en tanto responsabilidad colectiva; sin embargo, dentro del contexto educativo es pieza fundamental del proceso *el maestro*.

Llegados a este punto, convendría preguntarse si el maestro es un guía que orienta, que ofrece alternativas y genera los espacios para que los educandos puedan desarrollar una disciplina personal, al tiempo que dinamiza y posibilita la construcción del conocimiento o, si por el contrario, se constituye en un agente que obstaculiza dichos procesos.

Ortega y Gasset anotaba que el maestro siempre llega tarde a los avances científicos, pero sería más conveniente decir: ¿por qué llega tarde? y ¿cuáles son los obstáculos que le han impedido mantener una relación afectiva y efectiva con la cultura y el conocimiento?. Estos cuestionamientos nos remiten de forma inmediata al problema de la formación de los docentes y, en consecuencia, a la relación *Cultura- Maestro*. Al respecto, Rodolfo Ramón de Roux plantea que "Un educador debe ser, más que nadie, una persona culta, es decir cultivada, porque por vocación y por oficio él es un cultivador; un jardinero de hombres, y si no tiene algo que cultivar no podrá cosechar. El educador, pues, o es culto o no es educador"⁹.

Sin embargo, nos encontramos ante un maestro que, en primer lugar, no fue "seleccionado" como uno de los mejores dentro del proceso de su formación profesional, en segundo lugar, no fue cultivado con esmero, es decir, se formó como simple depositario de un saber adquirido, para posteriormente transmitirlo y en tercer lugar, las

⁹ DE ROUX, Rodolfo Ramón. *Cultura y Formación de Docentes*. En Revista FORO. p. 41

condiciones efectivas de acceso al conocimiento en su formación fueron precarias.

En síntesis, nos encontramos ante un maestro que no fue formado combatiendo la ignorancia, la "indigestión", los prejuicios y el nivel de la opinión, -como lo sugiriera Platón-; es decir, que el principio orientador del conocimiento fuese el reconocimiento del saber que no se sabe, condición indispensable que media para la creación de la necesidad de saber y que en última instancia, conlleva a la necesidad de pensar. Por ello, como bien lo señala Alberto Martínez¹⁰, en Colombia el maestro y su formación es la historia de una paradoja. Una paradoja frente a su saber y frente a su quehacer. Se le asignó la responsabilidad de formar, pero se le desconoce la importancia social de su trabajo. Se le exige una gran capacidad profesional, pero se le forma exclusivamente en la parte operacional del conocimiento. Se le exige una vocación casi consanguínea, pero no se le reconoce una identidad intelectual. Se le delegó la inmensa misión histórica de ser arquitecto de sociedades, pero su vida se debate en cotidianas luchas por el salario y en medio de grandes carencias.

Bachelard también se percató de este fenómeno, sólo que lo formuló como coexistencia constructiva de la dualidad psicológica de las actitudes racionalista y empírica. Por ello creemos -señala Bachelard- "que en toda enseñanza viva siempre tiene lugar un juego de matices filosóficos: *una enseñanza recibida es psicológicamente un empirismo; una enseñanza impartida es psicológicamente un racionalismo*. Os escucho: soy todo oídos. Os hablo: soy todo espíritu". Continúa diciendo Bachelard: "la *actitud* psicológica que de una parte es resistencia e incompreensión, y de la otra impulso y autoridad, se convierte en el

elemento decisivo en la enseñanza real, cuando se dejan los libros para hablar los hombres"¹¹.

Infortunadamente, en una sociedad como la nuestra, los que rigen los destinos educativos del país siguen insistiendo en que los libros son los que deben hablar y por tanto, consideran de vital importancia los cambios de currículo, la mejora de textos, el fortalecimiento de procedimientos "didácticos" y la apertura de "nuevas estrategias pedagógicas", dejando intacto el modelo pedagógico subyacente; cuando lo esencial es cultivar a los que van a ser cultivadores de hombres.

Entiéndase aquí por cultivar, ese vivir y revivir el instante de la objetividad que exige un constante esfuerzo de desobjetivación, esa liberación psicológica del espíritu de la doble esclavitud del sujeto y el objeto¹². Precisamente, este es el sentido hacia donde debe apuntar la educación, si es que esperamos algún día que el saber científico habite la escuela. Dicho de otra forma: el problema no está en los programas educativos sino en las personas, los maestros. Por ello, con justa razón señala Ernesto Sábato que "con el peor programa del mundo, Platón podría haber dado un insuperable curso de filosofía en Uganda: así como, de inverso modo, un programa de filosofía concebido por Platón se achicaría automáticamente hasta la exacta estatura del profesor en esa desdichada región"¹³.

La formación de los docentes implica una relación con el conocimiento de carácter profesional, disciplinaria y especializada, desarrollada a partir de procesos permanentes de lectura, escritura e investigación, que permitan generar cambios conceptuales, innovaciones en pedagogías y

¹⁰ Cfr. MARTÍNEZ E, Alberto y AVAREZ. Alejandro. El Maestro y su Formación: La Historia de una Paradoja. En : Revista Educación y Cultura. N° 20. Bogotá. julio 1990. ps. 5-8.

¹¹ BACHELARD, Gastón. *La Formación del Espíritu Científico*. Siglo Veintiuno Editores. México, 1979. p. 259

¹² Cfr. *Ibíd.*, p. 293

¹³ SABATO, Ernesto. *Apologías y Rechazos*. Seix Barral. Barcelona, 1979. ps. 89-90

didácticas específicas en cada área de saber. El docente adquiere así el papel de intelectual, de dirigente, para lo cual sin duda debe ser preparado, situación ésta que Marx pone de presente al final de su tercera tesis sobre Feuerbach, al indicar que los hombres son los que deben modificar las circunstancias y el educador debe ser educado. De ser así, el incremento de la cultura en los docentes implicaría, necesariamente, para expresarnos en términos de Bachelard, una ruptura con la reducción de las palabras a las cosas como principio del entendimiento del saber para el maestro. En otras palabras, implicaría romper con la base de las deformaciones de su formación y por tanto, con la médula de ese lenguaje que lo ata a una cotidianidad empobrecedora, como condición básica, para el acceso directo del docente al lenguaje de la ciencia y la filosofía. Lo anterior puede expresarse en forma sintética así: *romper es comprender*.

Ahora bien, romper y abandonar las nociones, es un sacrificio difícil que implica reconocer y comprender. Por ello, indica Bachelard, es más fácil enseñar resultados que procesos de producción del conocimiento. "Pero la enseñanza de los *resultados* de la ciencia nunca es enseñanza científica. Si no se hace explícita la línea de producción espiritual que ha conducido al resultado, se puede estar seguro que el alumno combinará el resultado con las imágenes más familiares. Es necesario que "comprenda". Sólo se puede retener comprendiendo"¹⁴

Es tan fundamental el papel del maestro que incluso los métodos más fascinantes se hacen estériles cuando falta un maestro capaz de vivificarlos. Lo anterior; pone de presente la gran responsabilidad que tiene un Estado frente a la cultura y la formación de los docentes, porque la cultura tiene un costo muy alto y una sociedad que no tenga voluntad política y que, por tanto,

¹⁴ BACHELARD, Opus Cit, p. 276

no invierta económicamente en educación, tiene una vocación suicida. Esto lo tienen muy claro los orientales y los cubanos cuando sugieren *instruir a un pueblo, para posteriormente cosechar cien veces*, y los resultados son evidentes, a pesar de todas las dificultades que ello implica.

Ahora bien, la responsabilidad frente a la cultura y a la formación de los docentes, no recae exclusivamente en el Estado, porque sería absurdo pedir al Estado que haga de cada docente una persona culta, un profesional de la cultura o mejor, un sujeto de saber pedagógico. En este sentido, es responsabilidad del mismo docente que el advenimiento e impulso de la cultura llegue o no, a formar su espíritu.

Para enfrentar en principio estos desafíos formativos, se hace necesario: en primer lugar, que la escuela constituya en objeto de pensamiento y reflexión al hombre. En segundo lugar, que la escuela se sepa a sí misma, es decir, que los procesos de formación sean objetos de estudio de la pedagogía en tanto saber fundante. En tercer lugar, que la escuela sea un escenario para la construcción y transformación de saberes y sujetos pedagógicos y en cuarto lugar, que la escuela diseñe las estrategias pedagógicas adecuadas para llevar a cabo dicho proceso. Lo anterior, supone que la escuela debe ser *re-fundada*, en términos de producir cambios en sus criterios, fundamentos, acciones, su contexto y sus relaciones con los saberes y valores, a través de procesos mediatizados por la investigación y el desarrollo del pensamiento, como espacio de inter.-subjetividades humanas¹⁵.

Para ello, -parafraseando a Olga Lucía Zuluaga¹⁶ - es necesario volver a los clásicos de la filosofía

¹⁵ Cfr. RODRÍGUEZ CÉSPEDES, Abel. Op. Cit. ps. 112 - 113.

¹⁶ Cfr. ZULUAGA, Olga Lucía. ECHEVERRY S, Alberto y Otros. Pedagogía y Epistemología. Cooperativa Editorial Magisterio - Grupo Historia de la Práctica Pedagógica, Bogotá, 2003.

y la pedagogía y desde la epistemología en alianza con la historia activar problemas y conceptos útiles al presente del trabajo pedagógico. Mas allá de la búsqueda de la paternidad de las ideas y la verdad, se trata de hacer acercamientos a diversos problemas teóricos del presente, mostrando la importancia de recurrir a la memoria activa del saber pedagógico y filosófico para dilucidarlos.

4. Kant: entre la filosofía y la pedagogía

El árbol plantado solo en un campo, crece torcido y extiende sus ramas a lo lejos; por el contrario, el árbol que se alza en medio de un bosque, crece derecho por la resistencia que le oponen los árboles próximos, y busca sobre sí la luz y el sol.
Kant.

Wilfred Carr,¹⁷ destacado filósofo que ha trabajado al interior de la tradición británica de la filosofía de la educación – plantea que la filosofía mantiene siempre una relación paradójica con la “Educación”: es, a la vez, crítica de la misma y una de sus posibilidades. La posibilidad de emprender una crítica filosófica de la educación supone haber adquirido ya ese nivel de independencia intelectual y conciencia crítica que la misma educación ha permitido. Por tanto, pensar reflexiva y críticamente – y, en consecuencia, “filosóficamente”- sobre la educación supone siempre un compromiso con la educación.

Justamente, Kant representa este espíritu. Por ello, puede afirmarse que uno de los problemas que ocupó con vigor el pensamiento de Kant fue la educación. Pese a que su *Tratado de Pedagogía* surge en el ocaso de sus días y su edición estuvo a cargo del Dr. Friedrich Theodor Rink en 1803, no hay duda de la autenticidad de dicho texto. De otra parte, sus ideas sobre

educación no se reducen a esas lecciones, pues gran parte de su obra filosófica deja entrever su proyecto pedagógico. En este sentido, nuestra reflexión será guiada por el *Tratado de Pedagogía*¹⁸ y un breve ejercicio de intertextualidad, que nos permita, inferir algunas tesis interpretativas sobre el sentido y vigencia de sus ideas en materia educativa.

1. En el concepto de Kant, “El hombre es la única criatura que ha de ser educada”(29)¹⁹. “Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es, sino lo que la educación le hace ser” (31). Este planteamiento, es quizá la piedra angular del pensamiento pedagógico kantiano, en tanto intenta romper con el modelo pedagógico tradicional y autoritario de corte medieval, inclusive el de los albores de la ilustración, al explicar como por la educación los sujetos se transforman en hombres. De donde se desprende, por un lado, que la educación solo es susceptible de ser desarrollada en los hombres y por otro, que sin educación, los hombres no podrán llegar a ser lo que esperan ser. Por tanto, no se puede pensar la educación, sin que previamente se haya pensado y reflexionado sobre lo que es el hombre. Y ¿qué es el hombre? Kant responde que es la distancia entre aquello que un individuo puede saber, debe hacer y le es permitido esperar. Una cosa es aquello que se sabe, otra lo que puede hacer y otra más aquello que puede llegar a ser. El saber es una teoría previa del hacer; el hacer es la realización de la libertad y el llegar a ser eso que cada uno en su libertad decide hacer²⁰. En este sentido, cualquier cuestionamiento sobre lo que es la educación remite de forma inmediata a la pregunta por la configuración del ser humano.

2. Para Kant “La educación comprende: los

¹⁷ CARR, Wilfred. Una teoría de la Educación: hacia una investigación educativa crítica. Ediciones Morata – Fundación Paideia. Madrid, 1996. Traducción de Pablo Manzano.

¹⁸ KANT, Immanuel. Pedagogía, Ediciones Akal. Madrid, 2003. Traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual.

¹⁹ En adelante, las alusiones textuales al *Tratado de Pedagogía* se indicará la página.

²⁰ QUICENO, Op. cit. p. 22

cuidados y la formación. Ésta es: a) *negativa*, o sea la disciplina, que meramente impide las faltas; b) *positiva*, o sea la instrucción y la dirección; perteneciendo en esto a la cultura. La dirección es la guía en la práctica de lo que se ha aprendido. De ahí nace la diferencia entre el instructor (*Informator*), que es simplemente un profesor, y el ayo (*Hofmeister*), que es un director. Aquél educa sólo para la escuela; éste, para la vida." Este programa, si me es permitido usar este término, lo complementa Kant con los objetivos, es decir, lo que por la educación el hombre ha de ser: Disciplinado, Cultivado (Instrucción y enseñanza), prudente (civilidad) y moralización. (38). Es indudable que esta arquitectónica planteada por Kant es esclarecedora y visionaria, aún, desde una mirada contemporánea sobre la educación, pues nos sitúa ante un paradigma pedagógico que se centra en la formación, cuyo esfuerzo está orientado a garantizar, de una parte, la constitución de sujetos que piensan y conocen, es decir, que acceden a la mayoría de edad y por otra, hacia la construcción de un saber y un hacer con fines de perfección, es decir, la pedagogía como constructo teórico articulado y articulador. Por ello, Kant insiste que " el arte de la educación o pedagogía, necesita ser razonado, si ha de desarrollar la naturaleza humana para que pueda alcanzar su destino.... Si éstos han de llegar a ser mejores, preciso es que la pedagogía sea una disciplina; si no, nada hay que esperar de ellos, y los mal educados, educarán mal a los demás. En el arte de la educación se ha de cambiar lo mecánico en ciencia: de otro modo, jamás sería un esfuerzo coherente, y una generación derribaría lo que otra hubiera construido". (35-36).

3. Kant ha indicado que la educación (*Erziehung*) comprende: los *cuidados y la formación (Bildung)*. Se entiende por cuidado (*Wartung*), las preocupaciones de los padres para que los niños no hagan un uso perjudicial de sus fuerzas tanto físicas como espirituales. La *formación (Bildung)* comprende la disciplina y la instrucción. La

disciplina es meramente negativa, esto es, la acción por la que se borra al hombre de la animalidad. La barbarie es la independencia respecto de las leyes. La disciplina somete al hombre a las leyes de la humanidad y comienza a hacerle sentir su coacción con el fin de que se llegue a acostumbrar a someterse a los procesos de la razón. La *instrucción* por el contrario, es la parte positiva de la educación, perteneciendo en esto a la cultura y a la educación para la vida. (29-30). Aquí Kant introduce un concepto clave, que infortunadamente no puntualiza ni amplía, en tanto como bien lo indica la nota del editor del Tratado, se lo interpreta genéricamente por educación, nos estamos refiriendo al concepto de formación. Concepto con larga tradición filosófica alemana y de menor ambigüedad semántica en el idioma de dicho país. Quizá el sentido fuerte del concepto lo encontramos en Hans Georg Gadamer, quién al respecto señala que: "partiendo del concepto de un ascenso a la generalidad, Hegel logra concebir unitariamente lo que su época entendía por formación. Este ascenso a la generalidad no está simplemente reducido a la formación teórica, y tampoco designa un comportamiento meramente teórico en oposición a un comportamiento práctico, sino que acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad".²¹

4. Quizá, uno de los planteamientos que más ha recibido críticas por parte de algunos representantes del pensamiento pedagógico colombiano es el carácter coercitivo de la escuela. En especial, por aquellos que vienen propendiendo por lo que ellos mismos han denominado "pedagogía de la ternura", "competencias afectivas", "pedagogía del amor", etc. Lo anterior, por cuanto consideran que "el plan pedagógico kantiano" incurre en contradicción. Pues no se comprende, como se puede formar a los hombres para que hagan uso

²¹ GADAMER, Hans Georg. Verdad y Método. Sígueme, Barcelona, 1996. p. 41

de la razón en un contexto de libertad, si precisamente, la educación, según Kant, tiene que ser coercitiva. De una parte, es necesario no perder de vista el contexto histórico, social, político y cultural en el que se desarrolla el pensamiento de Kant. Recuérdese que la reivindicación de la infancia sólo se produce en el siglo XX. Y por otra, Kant responde en su mismo *tratado* diciendo: "Uno de los más grandes problemas de la educación es conciliar, bajo una legítima coacción, la sumisión con la facultad de servirse de su voluntad. Porque la coacción es necesaria. ¿Cómo cultivar la libertad por la coacción? Yo debo acostumbrarle a sufrir una coacción en su libertad, y al mismo tiempo debo guiarle para que haga un buen uso de ella. Sin esto, todo es un mero mecanismo, y una vez acabada su educación, no sabría servirse de su libertad, ha de sentir desde el principio la inevitable resistencia de la sociedad para que aprenda lo difícil de bastarse a sí mismo, de estar privado de algo y de adquirir para ser independiente"(42).

5. Kant definió la ilustración como "la liberación del hombre de su culpable incapacidad"²², es decir, como la transición de la heteronomía hacia la autonomía, de la esclavitud hacia la emancipación, para cuyo ideal "no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber, libertad de hacer uso público de su razón íntegramente"²³. Proceso que implica crítica y ruptura con la tutela espiritual de la iglesia, con

los dogmas, los atavismos históricos, las tradiciones y el despotismo de Estado. Sin embargo, no es explícita la dirección que conllevaría a ello, pues Kant, plantea que "mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel"²⁴. Lo que permite inferir que lo que se requiere es un cambio en el sistema educativo, visualizando de esta manera, la relación existente entre su proyecto pedagógico y la Ilustración como génesis de la modernidad.

5. A guisa de conclusiones

En primer lugar, las conclusiones y recomendaciones deben ser competencia legítima de los lectores; en segundo lugar, es indudable que cualquier intento de reflexión sobre la escuela, la pedagogía y la formación de maestros, desde la filosofía no cesa de producir significados y cuestionamientos, en tal sentido, siempre quedará abierta la posibilidad para el análisis y el debate, por ello, nada mejor que ahondar en la discusión, mediante la apertura de nuestras conciencias hacia la multiplicidad de interpretaciones y el posicionamiento crítico. Finalmente, recordemos a Bertolt Brecht: *Criticar un río es construir un puente.*

²² KANT, Emmanuel. Filosofía de la Historia. Fondo de Cultura Económica. Bogotá, 1994. 25

²³ *Ibid.*, p. 28

²⁴ *Ibid.*, ps. 27-28.

ASPECTOS TEOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS DE LA TEORÍA CARTESIANA DEL CONOCIMIENTO

por:

Jhon Alexander Giraldo Chavarriaga

"Si es lícito afirmar que la modernidad de Descartes pertenece a la misma configuración epistemológica en la que el discurso crea una nueva idea de Dios, es porque la modernidad de Descartes es inseparable de la epistémica de la representación, ahí donde la idea pasa de ser un modelo a ser contenido representativo del pensamiento"

Jean Paul Margot

Aclaración preliminar

En el artículo desarrollo tres tesis: una tesis introductoria referente al papel fundamental que plantea, por una parte, la valoración de Dios –y no del Yo– como fundamento último del saber y garantía de veridicción; y por otra parte, la admisión de la duda como respuesta a la decadente inteligibilidad del orden medieval; respuesta que se configura como rechazo al dogmatismo en tanto que cuestiona toda creencia señalándola como prejuicio y vindica la certeza contra los excesos del escepticismo. Una segunda tesis que muestra, a partir del examen de la incomprensión de lo divino, la falacia cometida al generalizar la promesa de las *Reglas*, el *Discurso* y *Los principios* respecto al logro de la absoluta veracidad, poniendo así al descubierto los límites de la comprensión racional cartesiana. Y una tercera tesis conclusiva que parte de

aclarar la dimensión del pensar cartesiano para mostrar la presencia de una posición "voluntarista" en su obra, que opaca la familiar visión de su racionalismo. Dejo al lector la libertad de valorar si el proyecto cartesiano corresponde efectivamente a una de las siguientes dos caracterizaciones: a una investigación pura –o doctrina del conocimiento "angélico"– constituida a partir de una visión bastante inadecuada de la naturaleza humana, aspecto sobre el que la crítica ha insistido en su denuncia de la inutilidad del método descrito en el *Discurso*. O, si por otro lado, dicho proyecto ha de valorarse como un ideal regulativo que pretende, a pesar de su exigencia, alejar al hombre de la senda del escepticismo y apartarlo del dogmatismo impuesto, promoviendo con ello una confianza renovada y expectante frente a la búsqueda del conocimiento.

El papel del Yo en la filosofía fundacionista cartesiana y la valoración del recurso de la duda

Descartes es uno de esos pensadores imprescindibles para el examen de la modernidad. La tentativa cartesiana de hacer inteligible el mundo, puesta de manifiesto en su programa de fundamentación del saber, determinó un importante ámbito de la racionalidad moderna al evaluar una posibilidad de acceso a la verdad que hiciera frente al pensar escolástico tradicional. Su reflexión marcó el inicio de un intento por comprender el ámbito del entendimiento humano; intento que fue, en cierta medida, continuado por los empiristas ingleses: Locke, Berkeley y Hume, y que más tarde desembocaría en los albores de la decimonónica ciencia psicológica, convirtiéndose hoy por hoy en tema principal de las llamadas "ciencias cognitivas".

Es bastante conocido que Descartes se propuso establecer una base sólida para el edificio de una ciencia aún por construir. Desentrañando los elementos de la analogía arquitectónica con la que inicia las *Meditaciones*, cabe decir que en la constructiva empresa cartesiana, la base del edificio corresponde a los principios de esa ciencia y su solidez radica en la verdad de dichos principios. La firmeza y estabilidad de la ciencia son procuradas por una correcta aplicación del método deductivo y del recurso a la intuición, pero el pilar fundamental descansa en la indubitabilidad de los principios, esto es, en su absoluta verdad, que es el tema expreso de las *Meditaciones*:

"En mis meditaciones se trata sólo de la contemplación de la verdad, aparte de que ellas mismas lo declaran por sí, lo he afirmado expresamente al final de la primera, diciendo *que nunca serían excesivas mi duda y desconfianza en ese punto, supuesto que no me ocupaba entonces de cosas que conciernen a la práctica*

de la vida, sino sólo a la averiguación de la verdad".¹

¿En el marco de esta empresa que papel desempeña el Yo? Descartes acoge la evidencia de un 'yo' que yace 'subjetivado' pero que es forzado a trascender su experiencia personal. Este modo de traspasar los límites del yo se hace en extremo necesario para evitar que toda introspección –siempre subjetiva– sea tomada como un esfuerzo agregado al 'solipsismo'. Por ello, Descartes, a través de la vía de la inteligibilidad del pensamiento, 'lanza' la consciencia hacia el exterior, posibilitando la fundamentación metafísica de un largo proyecto, que empieza a configurarse, críticamente, con el ejercicio mismo de la duda. "*Era el deseo de Descartes –dice el poeta y filósofo Paul Valéry– que le escucháramos a él, es decir, quería inspirar en nosotros su monólogo necesario y hacer que pronunciáramos sus propios deseos. Se trataba de que encontráramos en nosotros lo que él encontraba en sí mismo*".² Este propósito de convocar un auditorio no es el único indicador de la proyección de la consciencia hacia el exterior, también lo es el objeto de la reforma cartesiana del conocimiento como respuesta a una necesidad crítica: "*(...) la duda cartesiana no es un elemento de la historia privada de Descartes –comenta Abbagnano en su diccionario–, sino la fase crítica de ese tipo de saber propio del tiempo en que Descartes vivió y que a través de él logra reconocer la insuficiencia o la labilidad de sus fundamentos*".³

Conviene subrayar ese modo especial de

¹ DESCARTES, René *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Traducción y notas por PEÑA, Vidal. Ediciones Alfaguara, S.A., Madrid, 1977. *Respuestas a las Segundas Objeciones*, p. 121.

² VALÉRY, Paul. *Fragmento de un Descartes*. En: "*Estudios Filosóficos*". Visor, Madrid, 1993, p. 15.

³ ABAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Traducido por GALLETI, Alfredo. Segunda Edición. Fondo de Cultura Económica, S.A., México, D.F., 1994. p. 356.

introspección practicado por Descartes en las meditaciones, cuya fuerza e intensidad nos recuerda a San Agustín. Su Yo es una instancia consciente que intenta voluntariamente aprehender el orden de sus procesos mentales y la claridad de sus ideas. Es por eso que la introspección puede constituirse como un camino hacia la búsqueda de la certeza. Esta vía peculiar hacia los fundamentos racionales del conocimiento ha seducido a un número representativo de pensadores por la determinación y confianza que pone en la "conciencia de sí mismo". Entre ellos Valéry, quien expresó su simpatía en un discurso ante el 9º Congreso Internacional de Filosofía en la Sorbona:

"Lo que me encanta de él y le da vida es la consciencia de sí mismo, de todo su ser concentrando en su atención; consciencia penetrante de las operaciones de su pensamiento; consciencia tan voluntaria y tan precisa que hace de su Yo un instrumento cuya infalibilidad depende únicamente de ese grado de consciencia que tiene".

Pero a esta consciencia de sí mismo y de las operaciones de su pensamiento, referidas por Valéry, hay que agregar necesariamente la consciencia de sus propias creencias. Estar en posesión de una creencia y tomar consciencia de ella son, para Descartes, dos actos dispares del pensamiento;⁴ esto plantea, en su respectivo contexto, la ignorancia de las creencias que subyacen a los juicios y a las determinaciones, por parte de unos, y la real consciencia de dichas creencias, por parte de otros. En otras palabras, la estimación de la participación de las creencias en los juicios es algo que sólo se da en quienes tienen conocimiento de tal existencia, permitiéndoles, si es el caso, la catalogación de

las mismas como 'prejuicios'. A quienes no advierten las creencias existentes en el trasfondo de sus aseveraciones les queda negada la posibilidad de liberarse de los prejuicios que hacen viciosas sus argumentaciones; dicho en palabras de Descartes: "*los que son más obstaculizados por ellos [los prejuicios] son los que han estudiado las falsas ciencias (...)*".⁵

El ejercicio de la duda, definida como el modo del pensamiento que pone en cuestión la veracidad de una proposición, resulta ampliamente beneficiado con el reconocimiento de los prejuicios que en el hombre determinan la adhesión a una creencia específica. La duda se 'racionaliza', es decir, se hace metódica, cuando las razones para dudar de algo son claramente conocidas. Por todo esto, Descartes asigna a la duda la tarea de seleccionar aquellas creencias que, por hallarse fundadas en razones, pasarían a sumarse al haber de la ciencia. De igual modo, también le corresponde a la duda descartar las creencias sin fundamentos que conforman los 'prejuicios' y obstaculizan el progreso científico. Con esto se entiende mejor que la duda cartesiana realmente constituye un valioso recurso frente a la incertidumbre de una 'crisis' en la cual las verdades de la fe ya no eran suficientes en la construcción de una imagen adecuada de la realidad. Al respecto dice Danilo Cruz:

"El marco de ese sistema medieval de ideas y creencias estaba constituido por los conceptos de un Dios creador; de las cosas creadas y, en tercer lugar, de un hombre creado a imagen y semejanza de Dios. La causa más poderosa en ese sentimiento de inseguridad que experimentaba el hombre estaba, en lo que después llamó Nietzsche 'la muerte de Dios', la pérdida de la fe en Dios como fundamento último

⁴ Véase DESCARTES, René. *Discurso del Método / Reglas para la Dirección del Espíritu*. Traducción por RODRÍGUEZ Huéscar, Antonio y SAMARANCH, Francisco de. Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1983. p. 64.

⁵ DESCARTES, Renato. *Los Principios de la Filosofía. Carta al Traductor*. Traducción y notas por QUINTÁS, Guillermo. Alianza Editorial. Madrid, 1995. p. 14.

de todas las cosas creadas y el hombre, quien también era una creación, una criatura”.⁶

Esa crisis de inteligibilidad puede interpretarse como un “sentimiento de inseguridad”: *no se está en posesión de lo que debe saberse ni se conoce la forma de saberlo*.⁷ A excepción de los dogmáticos, quienes confían en la validez y estado final de lo compendiado en los manuales o ‘sumas’, de los escépticos, cuya duda extrema ya no interroga, y del vulgo ignorante, de estrechísimas perspectivas e insuficiente autonomía, muchos letrados, hombres de iglesia e inquisidores de la naturaleza, indagan y esperan la respuesta acertada a qué conocer y cómo conocerlo. Descartes considera estas inquietudes en su propuesta filosófica: las ideas claras y distintas responden al ‘qué’ debe saberse, y sobre el método⁸ recae todo el compromiso de ‘cómo’ saberlo.

De la existencia de Dios como la garantía de verdad y del contraste entre lo divino y lo humano

Bajo la concepción clásica del conocimiento, la

búsqueda de lo verdadero debe culminar con la comprensión de aquello a lo que el hombre se dirige. En el caso de Descartes, dicho comprender es verídico solamente cuando la articulación del saber con su propio fundamento –que es Dios– ha tenido lugar.⁹ Por ello, la existencia de Dios es ineludible objeto de demostración en la obra cartesiana, no sólo con el fin de persuadir a los infieles, tal como lo manifiesta a los Doctores de la Facultad de Teología de París, sino porque el filósofo debe ser consecuente con las garantías de afirmación de su *cogito*, y con su criterio de certeza debe asegurar la existencia de Dios. Ella debe imponérsele con toda su fuerza al entendimiento y no es admisible que el filósofo crea en ella movido por el solo sentimiento de la fe. No obstante las explícitas declaraciones de Descartes en este sentido, el autor de las *Meditaciones* parece no haber advertido la presencia de cierta circularidad en su proceder –muy cercana al tipo ‘vicioso’–: la evidencia fundamental del *cogito*, que es una garantía para la existencia del *ego*, requiere –en última instancia– la prueba de la existencia de Dios, que se fundamenta en los contenidos de conciencia del *ego* y, por ende, en el mismo fundamento.

Hasta la época de Santo Tomás de Aquino se creía que Dios había creado el mundo dando al hombre los medios para su comprensión. Se decía entonces que el hombre y Dios compartían un mismo y único entendimiento. Pero durante el mismo siglo XIII empieza a forjarse la diferencia entre el entendimiento divino infinito y el entendimiento humano finito; distinción que el nominalismo, proclamando la suprema potencia de Dios, se encarga de hacer infranqueable. De

⁶ SIERRA Mejía, Rubén. *La Época de la Crisis. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Editorial Universidad del Valle. Santiago de Cali, 1996. p. 94.

⁷ Estas palabras fueron tomadas por Descartes del apóstol Pablo (Cor., I, 12, 2), quien se refiere al conocimiento ateo y desprovisto de caridad y amor; sin embargo, en el nuevo contexto sirven para respaldar la convicción de que el previo conocimiento de la divinidad es necesario y debe anteceder al conocimiento de las restantes cosas, que dependen de Dios –su creador–. He extendido deliberadamente el alcance de esta frase persuadido de que resume magistralmente el “sentimiento de crisis” aludido. Véase *Meditaciones Metafísicas, op.cit., Respuestas a las Sextas Objeciones*, 5, p. 328. Esta inseguridad tiene, además de la señalada crisis teológica, otra causa, a saber, la denominada “ruptura con la semejanza”: la paradigmática exigencia de adecuación de la imagen o idea con la cosa no será en adelante tenida por natural. Esto, propiamente dicho, constituye el abandono del horizonte aristotélico.

⁸ “*Pero lo que más me contentaba de este método era que con él estaba seguro de usar mi razón en todo, si no perfectamente, al menos lo mejor que estuviese en mi poder; además que al practicarlo sentía que mi mente se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y distintamente sus objetos*”. *Discurso del Método, op.cit.* II parte. p. 62.

⁹ Esta necesidad de articular el saber con el conocimiento de Dios es explícita en Descartes: “*Pero, como una de las dudas hiperbólicas propuestas en mi primera meditación era la de que no podía estar seguro de que las cosas fuesen en realidad tal y como las concebimos, mientras suponía no conocer al autor de mi origen...*” *Meditaciones Metafísicas, op.cit., Respuestas a las Cuartas Objeciones*, p. 184.

este modo se afianza un ordenamiento teocrático de los seres, garantizado por la presencia del Ser supremo –*Deus omnipotens*–, que a pesar de ser incomprensible, trascendente, y ajeno cada vez más al hombre, subordina todo a su absoluto poder –*potentia dei absoluta*–. Del conocimiento que se tenga del Ser supremo, pende la firmeza del suelo que soporta a los hombres de la época.¹⁰ Este Dios todopoderoso de la tradición nominalista es el más cercano al incorporado por Descartes en su reflexión. Al decir que “es el más cercano” quiero evitar la completa identificación de la concepción filosófica de Dios que defendió Descartes y la concepción teológica que la deriva y precede. El Dios de las *Meditaciones* difiere del convencional. Jean Paul Sartre señala esta diferencia en la absoluta libertad del Dios cartesiano:

“(…) el Dios de Descartes es el más libre de los que ha forjado el pensamiento humano; es el único Dios creador. No está sometido ni a principios –así sea el de identidad– ni a un soberano bien del cual sería su ejecutor. No sólo ha creado los existentes conforme a reglas que se imponen a su voluntad, sino que ha creado los seres y sus esencias, el mundo y las leyes del mundo, los individuos y los principios primeros”.¹¹

Luego de introducir el filósofo en sus *Meditaciones* el concepto de aquel ser omnipotente y tras garantizar con su existencia

el criterio de verdad, se desarrolla un continuo contraste entre la naturaleza divina y la naturaleza humana.¹² De esta manera, Descartes avanza en la construcción de una ontología que se desenvuelve en las categorías de la infinitud y la finitud, causas de perfección¹³ e imperfección¹⁴ de Dios y del hombre, respectivamente. Esta ubicación conceptual del hombre en lo finito de cara a la identificación de Dios como lo infinito positivo, la anuncia Descartes en la antesala de sus *Meditaciones*. En el Prefacio al lector, dice: “nuestros espíritus han de ser considerados finitos, y Dios infinito e incomprensible”.¹⁵ Hombre y Dios, seres tan substancialmente diferentes, encuentran, sin embargo, un camino de aproximación en el terreno del conocimiento¹⁶: Descartes reconoce tras el ejercicio dubitativo que lo concierne a Dios y a las cosas del espíritu es dado a conocerse con mayor certeza que las otras cosas. Se abre así un camino que puede conducir del conocimiento de Dios al conocimiento de las restantes cosas partiendo de la idea que de Él se tiene, ésta es, la de un ser infinitamente perfecto.

En cuanto al análisis de los conocimientos falsos

¹⁰ Véase *Ibid.*, *Respuestas a las Sextas Objeciones*, 5, p. 328.

¹¹ SARTRE, Jean Paul, *Descartes 1596-1650. Introduction et choix par*. Trois Collines, Paris, 1946. (citado por GÓMEZ G, Adolfo León en “¿Es Posible Dudar de Todo? A propósito de Descartes”, en *Estudios de Historia de la Filosofía*. Ediciones de la Fundación para la promoción de la filosofía en Colombia. Santiago de Cali, 1982). pp. 44 y 45. Hay que considerar, no obstante, que Dios por ser sumamente perfecto es infinitamente bueno, de allí que el Dios engañador sea una hipótesis metafísica que, para aminorar su impacto negativo en la comunidad eclesial, se traduzca luego como el recurso metodológico del genio maligno.

¹² La naturaleza humana es definida por Descartes como la “ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado”. *Meditaciones Metafísicas, op.cit., Meditación Sexta*, p. 68.

¹³ Véase *Ibid.*, *Meditación Tercera*, pp. 35 y ss.

¹⁴ Véase *Ibid.*, *Meditación Tercera*, pp. 38 y 38.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶ Aunque en realidad hay otras vías de encuentro con la divinidad, que de modo alguno fueron ajenas a Descartes como, por ejemplo, la establecida en el acto de la revelación –que es la comunicación directa de Dios con el hombre–, la generada durante las experiencias religiosas de orden místico o la acaecida durante la sagrada eucaristía –comunidad del hombre con el cuerpo y la sangre de Jesucristo, hijo de Dios–, sólo me interesa resaltar aquella que se hace posible en virtud del ejercicio del entendimiento en su afanada tarea por conocer. A este respecto Santo Tomás pensó que era posible el conocimiento divino y, por tanto, el encuentro con Dios a través del conocimiento de sus criaturas en una escala ascendente: desde los seres inferiores a los superiores, lo cual constituye un punto de vista contrario, en dirección, al expuesto posteriormente por Descartes.

o dudosos, Descartes precisa dos causas inmediatas: el error y el engaño. En primer lugar, en el hecho de errar se evidencia la imperfección del hombre¹⁷; de modo que el errar depende de algún defecto¹⁸. En segundo lugar, el engaño, a diferencia del error, está ligado a agentes externos como la posibilidad de un Dios engañador o de un genio maligno, e incluso, a la falsa apariencia de las cosas – engaño de los sentidos –, mientras que el error, como señal de imperfección, corresponde a un hecho objetivo. La preeminencia de lo infinito perfecto excluye la posibilidad real de que el hombre logre algún día la perfección. En otras palabras, tras haber reconocido la actual imperfección del hombre sólo queda una alternativa para alcanzar tan elevado estado de perfeccionamiento, esta es, la del ascenso gradual por el camino del conocimiento hasta obtener la sabiduría universal – *scientia universalis*–: *a sola rationis luce nascitur*, el saber que procede a partir de la razón; pero ello resulta contradictorio con la idea clara y distinta de que en lo perfecto todo se halla en acto y de modo alguno en *potencia*¹⁹, y, por consiguiente, el hombre jamás alcanzará la

perfección.²⁰ En conjunto, todo apunta a admitir que el hombre es –dice Descartes, haciendo uso de una terminología inquietantemente existencialista–, *un término medio entre Dios y la nada*.²¹ Valéry, al observar la incursión de Dios en la filosofía de Descartes, llama la atención en la disposición serial de las realidades objetivas de acuerdo a sus grados de participación de la nada y lo perfecto:

“Observo en uno de los textos relativos a la existencia de Dios, una consideración cuantitativa notable. Clasifica las sustancias según su realidad objetiva, es decir, según los grados de ser o de perfección que implican las ideas que la representan, escala que va de la nada a la idea de un “Dios soberano, eterno, infinito, todopoderoso y conecedor y Creador universal de todas las cosas que están fuera de Él”. Eso es progresar del cero al infinito positivo. Cada uno de los términos de esta serie ordenada recibe lo que tiene de realidad objetiva del término superior, el cual le cede parte de su perfección, como un cuerpo más caliente cede calor al menos caliente que lo toca”²².

Aunque el logro del conocimiento mediante la búsqueda de la verdad nada aporte en la concreción de la “absoluta perfección humana”, Descartes no abandonará esta vía en procura de una empresa menos ambiciosa: llevar al máximo grado de desarrollo las limitadas capacidades humanas. Así, más allá del “saber por el saber” o del saber como medio eficaz para dominar la naturaleza, la búsqueda cartesiana de la verdad se erige en constitución de un sujeto cabal en concordancia con la “esencia”

¹⁷ Véase *Ibid.*, *Meditación Primera*, p.20.

¹⁸ Véase *Ibid.*, *Meditación Cuarta*, p. 46.

¹⁹ Véase *Ibid.*, *Meditación Tercera*, p. 40.

²⁰ En el contexto de las *Meditaciones* debe entenderse que la imperfección del hombre pertenece estrictamente al ámbito del conocimiento: ella se manifiesta por el error y la equivocación, y esencialmente radica en la posesión de un entendimiento humano finito y como tal imperfecto. Esta es, pues, la barrera real que separa al hombre de Dios. La aclaración es pertinente al considerar, ya no la tarea de edificación de las ciencias que asegura un conocimiento cierto e indubitable, sino el verdadero fin de todos los estudios, que es alcanzar la *sabiduría universal* contemplando la más acabada rama del árbol de las disciplinas, a saber, la moral, la cual puede conducir al hombre a su ‘perfeccionamiento’. Aquí el planteamiento es distinto al de las *Reglas*, sin pretender ignorar el fuerte nexo entre moral y conocimiento forjado por Descartes. Véase regla I de *Reglas para la Dirección del Espíritu*. DESCARTES, René. Traducción y notas por CORDÓN Navarro, Juan Manuel. Alianza editorial, S.A., Madrid, 1996.

²¹ *Meditaciones Metafísicas, op.cit., Meditación Cuarta*, p. 46. Remito al lector a la sección 3. 4., que continúa con este debate, contrastando el entendimiento con la voluntad, sus niveles de imperfección y de semejanza con Dios.

²² VALÉRY, Paul, “Una Visión de Descartes”, en *A propósito de René Descartes y su Obra*. Editorial Norma S.A., Bogotá, 1992. (Ensayo tomado de *El pensamiento Vivo de Descartes*. Traducción por MARTÍNEZ Sierra, María. Editorial Losada, Buenos Aires, 1966.) p. 36.

de su pensar²³. Existe, pues, una primera pretensión de fundamentación del saber en la naturaleza divina emanada de Dios, que es menguada por la irremediable naturaleza finita del hombre. Pero esta pretensión abre paso a una segunda, más modesta, que plantea un perfeccionamiento relativo y asimila la condición de una naturaleza forzada a declarar la incomprendibilidad de que es objeto ante la consideración de lo infinito, aunque el propósito de conocer lo cognoscible sea firme y esté bien fundamentado.

En consideración de la segunda pretensión, bien podría forjarse un concepto de perfección que, al apartarse de la dicotomía infinito-perfecto (Dios) y finito-imperfecto (hombre), sea conveniente al hombre definido como *res cogitans*. Hablar de "perfección humana" no tiene sentido si la palabra 'perfección' queda referida a la substancia divina infinita, mientras que el término 'humana' remita a una sustancia infinita, a saber, la *res cogitans*. En contraposición, sí tiene sentido hablar de "perfección humana" si se subordina la 'perfección' a lo humano, es decir, si se centra la atención, no en tratar de conciliar dos substancias inconmensurables, sino en fijar lo que conviene sólo a una de ellas: la pensante. De esta manera, es lícito afirmar que el desarrollo de la teoría gnoseológica sirve al fin último del perfeccionamiento humano mediante la constitución del conocimiento verdadero que la teoría misma garantiza. Así, más allá del "saber por el saber" o del saber como medio eficaz para dominar la naturaleza, la búsqueda cartesiana de la verdad se erige en constitución de un sujeto cabal en concordancia con la 'esencialidad' de su pensar.

Es patente en la reflexión cartesiana cómo la necesidad de pensar la existencia de algo que

²³ Estas palabras que resumen el proyecto ético del racionalismo tendrán, posteriormente eco en el movimiento ilustrado.

trascienda la naturaleza humana²⁴, pero que al mismo tiempo tenga que ver directamente con el problema de la verdad y con el alcance del conocimiento, hace que se tome a Dios como algo verdaderamente existente. Mucho más allá de ser un supuesto necesario para trasladar la discusión al ámbito de aquello que permanece incólume ante la duda –por gozar de todas las perfecciones y, por lo tanto, de la existencia misma–, Dios es el fundamento mismo sobre el que se apoyan los logros de la meditación cartesiana. Dios, por ser completo, independiente y ajeno a todo cambio o disminución de sus propiedades,²⁵ es el único 'candidato' que tiene la capacidad de brindar la seguridad y la solidez requeridas para la fundación de la metafísica cartesiana del conocimiento.

La incomprendibilidad de lo divino

La función de la comprensión en el proceso de conocimiento del mundo ha sido medianamente aclarada en las páginas precedentes, al tiempo que se ha ofrecido un bosquejo de catalogación de los saberes en sus diferentes grados de certeza: creencia, conocimiento y ciencia; sin embargo, nada se ha dicho aquí sobre la posibilidad de un conocimiento cierto de las cosas de la fe y, concretamente, de Dios. ¿Puede aplicarse la noción de comprensión en la indagación de lo divino? ¿Es posible una ciencia de Dios? Con la tajante afirmación cartesiana de que Dios y sus designios son incomprendibles al hombre, parece cerrarse este campo de conocimiento.

Introducir la vía de la revelación como elemento

²⁴ Obviamente me refiero a Dios, puesto que en la filosofía cartesiana todo aquello que no procede del hombre, y que, por lo tanto, lo trasciende, necesariamente procede de Dios. Véase *Meditaciones Metafísicas, op.cit., Meditación Tercera*, p. 39.

²⁵ Véase *Ibid., Meditaciones Tercera y Cuarta*, pp. 42 y 57, respectivamente.

clave de la respuesta a estas cuestiones resulta impertinente. La revelación queda excluida porque no supone el acercamiento voluntario e inquisitivo característico de la ciencia hacia su objeto de estudio. En Santo Tomás se encuentra una alternativa que asume los límites del conocimiento humano cuando se dirige a lo divino pero que no niega la posibilidad de su comprensión. Para el aquinate, las verdades fundamentales de la fe no pueden ser demostradas puesto que no son verdades de razón, pero sí pueden ser aclaradas y, en cierto sentido, comprensibles. Descartes también admite que el conocimiento del mundo es uno muy diferente del conocimiento de Dios pero, en oposición a Santo Tomás, reconoce la incomprendibilidad de lo divino: las leyes de la naturaleza pueden conocerse, pero las intenciones divinas siempre estarán vedadas al hombre.

Al hacer uso de los elementos arrojados por el análisis de la representación mental del sujeto cognoscente, resulta claro que la comprensión de Dios, de ser ésta posible, estaría dada en el plano de un sujeto humano cuyas pretensiones de representación comprometen a otro ser inteligente –Dios–; por lo tanto, la vía de aproximación cognoscitiva a Dios no puede ser la misma que la seguida en la búsqueda de comprensión de una cosa cualquiera. En conformidad con esto, la alternativa más consistente sería la de buscar reproducir lo propio de Dios mediante un acto de proyección. Sin embargo, la representación así lograda no podría ser completa porque no es posible contener en los propios límites humanos la infinitud divina; de allí que Dios sea incomprendible, lo que debe interpretarse con una implicación necesaria de los presupuestos cartesianos en conjunción con el punto de vista de su teoría del conocimiento. Una conclusión parcial del presente debate es que la existencia de Dios es una verdad

²⁵ Véase *Ibid.*, *Meditaciones Tercera y Cuarta*, pp. 42 y 57, respectivamente.

incontrovertible para Descartes y no sólo un supuesto necesario para evitar los excesos de la duda escéptica o para servir de pretexto en la formulación de una duda hiperbólica. Dios, por gozar de todas las perfecciones y, por lo tanto, de la existencia misma, es el fundamento mismo sobre el que se apoyan los logros de la meditación cartesiana.

La definición cartesiana del pensar

Al internarse en los sesgos propios de la actividad mental, Descartes reconoce que el conocimiento compromete por excelencia la instancia del entendimiento, la cual es básicamente definida – como lo era en la antigüedad Aristotélica –, como aquella facultad pensante del alma humana a través de la cual se logra el conocimiento de las cosas.²⁶ En su contexto, pensamiento y entendimiento no son conceptos homólogos, cada uno posee diferente extensión con respecto al otro, aunque vistos desde su esencia sean indistinguibles: ambos son esa substancia inmaterial con la cual el hombre identifica su propio ser.²⁷ La diferencia radica explícitamente en el amplio espectro del pensar en contraste con una de sus modalidades, a saber, el entendimiento. El pensar cartesiano no es exclusivamente una razón –*ratio*– sino que de él hace parte el dudar, el desear, el sentir y el imaginar. En suma, el entendimiento se restringe a uno de esos ámbitos del pensar: aquel “modo de pensar que entiende”²⁸, sin querer decir con ello que el entendimiento sea algo accidental en el hombre, ya que su carácter substancial no es puesto en duda una vez se ha determinado lo que el hombre es: una cosa que piensa, esto es, en parte, un entendimiento.

La precisión que puede lograrse del concepto

²⁶ Véase *Ibid.*, *Meditaciones Segunda y Tercera*, pp. 25-27 y 33, respectivamente.

²⁷ “Cuando examino la naturaleza del cuerpo, no encuentro en ella nada que huelga a pensamiento” *Ibid.*, *Respuestas a las Cuartas Objeciones*, p. 185.

²⁸ *Ibid.*, *Meditación Segunda*, p. 27.

de entendimiento depende, en buena medida, de distinguir esta facultad de las otras facultades del hombre, teniendo en cuenta que en la mente, como "cosa pensante" que es, no se distinguen partes. La mente es un todo enterizo donde ninguna facultad 'repugna' a las restantes.²⁹ Hay que diferenciar especialmente el entendimiento de la imaginación, puesto que –comenta Descartes– en ocasiones se atribuye a éste lo que ha resultado del ejercicio propio de aquella.

Imaginar es "contemplar la figura o 'imagen' de una cosa corpórea"³⁰. El imaginar no hace parte del entendimiento, pues tiene cabida en otra facultad: la imaginación. Con el ánimo de mantener clara la distinción anterior, Descartes recurre constantemente al señalamiento de los dominios de una y otra facultad;³¹ aludiendo al concebir como la pauta que marca la diferencia entre ambas: "sólo puedo concebir por medio del entendimiento".³² En uno de esos señalamientos, Descartes escribe que ni la imaginación ni el sentir pueden conocer por tratarse de facultades del pensar distintas al sujeto cognoscente.³³ Sin duda la aclaración es pertinente si se trata de distinguir la imaginación del entendimiento, pero resulta desventurada, al menos ante los oídos de los "cartesianos racionalistas", al proponer la designación del sentir como facultad pensante. Este es uno de los temas que encuentro atractivamente polémico y complejo en sus implicaciones, al menos en el ámbito de la reconstrucción histórica de la filosofía. Ya había anunciado una de esas implicaciones, aquella concerniente a la vindicación de un voluntarismo

en Descartes que va más allá de las consideraciones éticas en torno a la libertad, adentrándose en la definición misma del ser humano como *res cogitans*. Creo que toda lectura atenta de la obra de Descartes mostrará el equívoco de los manuales corrientes de filosofía al tratar de explicar las raíces del racionalismo cartesiano en términos de una *res cogitans*, teóricamente más cerca de la pura razón kantiana que del rico y pragmático concepto cartesiano. Faltan, sin embargo, algunas distinciones adicionales para darle solidez a esta idea.

Por medio de la inspección del espíritu el entendimiento se pone en contacto con la cosa, siendo él la única facultad que puede propiamente conocerla.³⁴ De hecho, el entendimiento está sujeto indefectiblemente a la fuerza de su concebir, es decir, que él no es libre de concebir o no. Lo que ha de concebir lo concibe de inmediato –característica esencial para el fin de conocer–. No ocurre igual con la facultad de imaginar, frente a la cual puede el hombre decidirse si imagina o no esto o aquello.³⁵ Si lo concebido se impone ante el entendimiento, la contemplación de lo puramente inteligible queda reservada para un esfuerzo mayor y un grado de preparación superior que no halle dificultad en apartar del pensamiento lo sensible o imaginable. En un principio, la cosa que se busca conocer se le muestra confusa al entendimiento, para luego presentarse ante él clara y distintamente, es decir, con evidencia y perfección en el acto mismo del conocer.

A la anterior definición de imaginación falta agregar algunos matices que Descartes introduce paulatinamente: la imaginación es la aplicación de la capacidad cognoscitiva al cuerpo

²⁹ Véase *Ibid.*, *Meditación Sexta*, p. 74.

³⁰ *Ibid.*, *Meditación Segunda*, p. 26.

³¹ Nótese la insistencia de Descartes al respecto en *Ibid.*, *Meditaciones Segunda*, pp. 26 y 30, y *Sexta*, pp. 61, 62 y 66.

³² *Ibid.*, *Meditaciones Segunda y Tercera*, pp. 29 y 33, respectivamente.

³³ Véase *Ibid.*, *Meditaciones Segunda*, pp. 26 y 30, y *Sexta*, p. 66.

³⁴ Véase *Ibid.*, *Meditación Segunda*, pp. 29 y 30. En el transcurso de las *Meditaciones* el concepto de entendimiento y su función adquirirán nuevos y más precisos matices. El presente trabajo busca mostrar algunas fases de esa evolución.

³⁵ Véase *Ibid.*, *Meditación Quinta*, p. 56.

y su labor requiere de cierta tensión del ánimo que no está presente en la pura intelección o concepción.³⁶ Con esta aclaración, se fija la cercanía de la facultad imaginativa con el hecho sensitivo, causa de la apariencia y el engaño, por lo que la imaginación y sus productos –las fantasías, las ficciones, etc.– serán subestimados en el ejercicio de la búsqueda de la verdad, salvo cuando el recurso a la imaginación deba entenderse como una etapa necesaria en la cimentación de la certeza cartesiana, esto es, cuando por medio de ella la duda se extienda a todos los ámbitos posibles –duda hiperbólica–, apoyando los argumentos que se ofrezcan en contra de lo incierto, merced a su inigualable capacidad de fingir. La imaginación, en calidad de modo del pensamiento, traza un primer linde de proximidad con el cuerpo: está sujeta a su acción y requiere de él para su manifestación. Así, la bipartición del hombre en alma y cuerpo se desdibuja en un terreno que no es el de la substancialidad, anunciando, a baja voz, la unidad real y sistemática del hombre.

El voluntarismo reivindicado

Hasta aquí he anotado la rica extensión del pensar bajo el punto de vista cartesiano y también he insinuado la existencia de una estrecha relación entre el pensar y la sensación, mediada por la imaginación. Mi empeño, en lo siguiente, será mostrar que dicha relación es más directa de lo que usualmente se presupone y que compromete la noción misma de racionalidad.

Una cosa que piensa, dice Descartes, es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.³⁷ Demasiadas cosas para ser incluidas a

gusto en la apretada noción de “razón moderna”. En este caso, ¿ese pensar ‘multidimensional’ – que define esencialmente al hombre– obliga, acaso, a abandonar la generalizada idea de que el sujeto cartesiano compromete un agudo racionalismo? Quien respondiera negativamente podría verse en aprietos al argumentarlo. Es suficiente concentrarse en uno solo de los rasgos mencionados para enfrentar los argumentos del supuesto contestatario, partidario de un “Descartes racionalista”. El primer gran obstáculo que tendría que enfrentar sería el de justificar la reducción de un pensar a su pura racionalidad toda vez que advierta que la noción cartesiana del pensar comparte también las modalidades del alma sensitiva. En efecto, Descartes ha escrito que el pensar también comprende lo que se siente por mediación de los órganos del cuerpo,³⁸ y no hay que olvidar que el alma sensitiva está sujeta a los instintos, deseos y sentires, comunes también al animal.³⁹ El hecho en cuestión es que Descartes al identificar *ego* y *cogitare*, inspirándose en la pura intelección, ha sobrepasado los límites de una razón –¿la razón moderna?– que jamás admitiría compartir la esencia de un ‘yo’ que reconoce al sentir⁴⁰ –

el cual encierra en sí el entendimiento, la voluntad, la imaginación, y la sensibilidad como modos fundamentales de la subjetividad”. La Época de la Crisis, op.cit., p. 98.

³⁸ *Meditaciones Metafísicas. op.cit., Meditación Segunda, p. 27.*

³⁹ Desde la antigüedad, el *alma sensitiva* humana se identificó con el *alma animal* –tesis bastante desarrollada por el estoicismo y el platonismo– por lo que ni Descartes, partidario de la misma, ni sus contemporáneos pudieron ser ajenos a consideraciones de este orden.

⁴⁰ En modo alguno pretendo ignorar que Descartes, para llegar a saber que es una cosa que piensa –un espíritu, una razón, un entendimiento–, ha tenido que abandonar, provisionalmente, el sentir como atributo del alma al encontrar su estrecha dependencia del cuerpo. No obstante él mismo admitirá luego que “*recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos*” y aunque sólo sea una falsa apariencia, “*es muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor (...) lo que en mí se llama sentir, y (...) no es otra cosa que ‘pensar’*”. Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes.” *Ibid., Meditación Segunda, p. 27.*

³⁶ Véase *Ibid., Meditación Sexta*, pp. 61 y 62.

³⁷ *Ibid., Meditación Segunda*, p. 26. “En este pasaje de las *Meditaciones* –dice Danilo Cruz– está pues el programa de toda la filosofía Moderna: allí se encuentra el ámbito del filosofar como la subjetividad, y la subjetividad como un *ego cogito*,

propriadamente dicho— como pensar, esto es, que se asume a sí mismo como sentir, sin detrimento de ser otras tantas cosas. Defender un racionalismo a ultranza en estas condiciones sería una muestra de “irracionalidad”. Bajo este aspecto, la respuesta a la pregunta propuesta es concluyentemente afirmativa: debe abandonarse la idea de que el sujeto cartesiano está, en su integridad, agudamente racionalizado.

En la *Meditación Segunda* Descartes abandona la idea de definir al hombre como animal racional, manifestando un fuerte rechazo por la tradicional manera de definir según el género próximo y la diferencia específica.⁴¹ Su crítica apunta directamente en contra de aquel modelo ‘clasificador’ consolidado por Aristóteles. Descartes aprecia en él una regresión al infinito que obliga a su abandono, pues es imposible definir cada uno de los términos empleados en la definición haciendo uso recursivo de otros términos que precisan por igual de especificación. Este rechazo a la inadecuada forma de la definición tradicional, al conjugarse con la no aceptación de la definición en sí y aplicada al caso particular de lo que es el hombre, deja como resultado que Descartes, tras reconocerse como una cosa que piensa, un entendimiento o una razón, añade, inmediatamente, que el significado de esos términos le era antes desconocido.⁴²

La definición cartesiana del hombre no se da en términos de proximidad genérica, de ese algo más general y, en cierta medida, ‘externo’ a lo que la especie se subordina; ella se abre paso desde la interioridad del sujeto mismo por la autoevidencia del yo. En primera instancia, la

definición identifica el hombre con el yo, es decir, lo asume como sujeto. Esta definición, tampoco involucra la diferencia específica, no remite al hombre a su diferenciación del animal; es la definición ostensiva y extensiva que parte de la consideración propia del ser del hombre, de lo único conocido durante el ejercicio meditativo, para identificar, en segunda instancia, un atributo al que no puede renunciar sin desconocerse a sí mismo: el pensar.

El hombre es con ello una razón, mas no basta simplemente con saberlo; es la manifestación de sus diversos modos de ser la que completa y hace satisfactoria la definición. La pregunta: ¿qué es el hombre?, sólo obtiene debida respuesta cuando actos como dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir se presentan al espíritu y concretan lo contenido en el ‘pensar’. En suma, la substancialidad del hombre, según la definición cartesiana, no cae bajo la consigna de su “pura racionalidad”. Conviene, entonces, examinar el aspecto extensional de la substancialidad del hombre, ya que en la relación del cuerpo con la substancia pensante es donde el sentir incursiona como una modalidad del pensar.

Tras la especificación de dos sustancias en el hombre, la una extensa —*res extensa*— y la otra pensante —*res cogitans*—, la predilección de esta última como respuesta favorable al interrogante “¿qué cosa soy?” y su misma participación en la evidencia y determinación de la existencia del sujeto, pareciera indicar la afirmación de un pensar indiferente a toda sujeción material; pero la verdad es otra. Los argumentos anteriores intentaron dar pruebas a favor de una opinión contraria. En el discurso cartesiano, la distinción alma-cuerpo opera de un modo efectivo la valoración de dos sustancias en el hombre: inmaterial la una y material la otra. Empero, dicha observación ha sido el producto del juicio analítico dedicado a establecer constantes disecciones de los objetos que caen bajo su lente; la filosofía de la mente ha visto cómo ésta distinción ha debido

⁴¹ Muestra patente de ello es el comienzo de las *Regulae*, donde Descartes ataca el dogma aristotélico-escolástico de la diversidad e incomunicabilidad de los géneros, y el diálogo inacabado *Sobre la Investigación de la Verdad*. Hay edición española en *Meditaciones Metafísicas, y otros textos*, Traducción y notas por LOPEZ, E. y GRANA, M. Editorial Gredos, Madrid, s.d.

⁴² Véase *Meditaciones Metafísicas, op.cit., Meditación Segunda*, p. 26.

ser discutida en términos del llamado “mentalismo”:

“(…) el dualismo claro sobre mente-cuerpo conduce al problema de la explicación psicológica, es decir, a la posibilidad de una explicación de los procesos mentales que debe ser enteramente diferente de la explicación física”.⁴³

Frente a este problema del reduccionismo físico en la explicación psicológica, el lector bien podría estar del lado del conocido objetor de Descartes llamado Arnauld, diciendo, como él, que “*nada tiene de extraño que, cuando infiero mi existencia de mi pensamiento, la idea que a partir de ahí se forma en mi espíritu me represente a mí sólo como una cosa que piensa*”.⁴⁴ Los problemas que plantea el dualismo cartesiano parecen estar enfocados en la afirmación de una doble existencia humana: la física –tangible– y la mental –inobservable–, y, específicamente, en la conexión de ambas esferas de la vida humana; esto es lo que el filósofo inglés Gilbert Ryle ha llamado “el dogma del fantasma en la máquina”. En acuerdo con los planteamientos cartesianos, quiero mostrar cómo el cuerpo y el espíritu son independientes el uno del otro únicamente si se les aborda como sustancias, es decir, mostrar que en realidad ambos son divisibles sólo por el entendimiento ya que conforman una única cosa indisoluble. Aunque debo admitir, para no perder

de vista las creencias cristianas compartidas por Descartes, que la separación del cuerpo y el alma tiene su lugar de justificación en la escatología religiosa: llegado el momento de la muerte el cuerpo se degrada y libera al alma imperecedera que asciende al “reino de los justos”.

Una de las implicaciones de lo que Descartes entiende por ‘pensar’, es la consideración de una cierta unidad de las realidades inmaterial y corpórea. Esta unidad se expresa en el hecho de que una mente, lejos de figurar en el extremo de la racionalidad, atiende, afirma o niega los llamados del cuerpo. Recordemos que Descartes, al indagar extensivamente la “cosa pensante” que es, incluía en las modalidades del pensar al sentir mismo. Ahora bien, si el sentir es un modo constitutivo del pensar y, efectivamente, se encuentra tan inmediatamente ligado a la sensación, entonces ¿por qué no decir que la sensación es una especie de *cogitatio*? La cuestión parece apuntar a una deducción extraña y aberrante, pero su consideración juiciosa puede permitir dar un paso adelante en la comprensión de la sustancial dicotomía alma-cuerpo. Para su consideración voy a permitirme partir de una definición.

El sentido común de Descartes no se opondría a la aceptación de la siguiente definición: el sentir es la manifestación consciente⁴⁵ de la relación del hombre con la cosa, relación que se establece por la mediación de los órganos sensoriales y cuyo resultado se traduce en términos de

⁴³ MARTÍNEZ Freire, Pascual. *La Nueva Filosofía de la Mente*. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, 1995. p. 20. Una explicación física de esta relación dual no es desdeñada por Descartes, de hecho la aborda en el campo concreto de la fisiológica en su *Tratado sobre las Pasiones del Alma*.

⁴⁴ Arnauld, Doctor en teología y célebre autor de la *Logique de Port-Royal* es quien hace *Las Cuartas Objeciones* a las *Meditaciones*, de las cuales he tomado el fragmento citado. *Meditaciones Metafísicas, op.cit., Respuestas a las Cuartas Objeciones*, p. 186. La objeción de Arnauld en términos de la actual filosofía de la mente tiene la siguiente formulación: “*del hecho de que Descartes, o cualquier otro hombre, pueda imaginarse como reducido a su mente no se sigue que el ser humano es sólo res cogitans*”. *La Nueva Filosofía de la Mente, op.cit.*, p. 27.

⁴⁵ Los conceptos de consciencia y experiencia guardan cierta afinidad pero para la actual discusión es útil no confundirlos, más adelante se aclarará el porqué. Hago la aclaración por que cierto traductor inglés de la obra cartesiana decidió poner en su versión una nota indicando que el término literalmente correspondiente a ‘consciencia’, (conocimiento) usado por Descartes, debía olvidarse y ser suplantado por el de ‘experiencia’, pues –explicaba– el primero hace referencia primariamente a un poder o condición, y es importante tener palabras que refieran algo a una actividad.

sensación. Sencillamente, a través del sentir puede el hombre experimentar el contacto con lo corpóreo. La consciencia de ese encuentro sensible es algo casi inmediato, su evidencia es también un hecho indiscutible mientras se asuma como el estado de un sujeto en relación con el mundo. Pues bien, mientras una experiencia de este tipo tenga lugar en el hombre, la presencia de la sensación puede apropiadamente describirse como la "consciencia del sujeto ante las cosas corpóreas". Descartes indirectamente lo señala al admitir que la sensación sólo puede ocurrir si los órganos sensoriales son realmente afectados.⁴⁶ Si a esto se le suma la definición cartesiana de pensamiento: "*cogitationes nomine, intellego illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*",⁴⁷ se obtiene que la sensación corresponde al pensamiento, en una relación inclusiva. Y, por consiguiente, la sensación podría ser asumida como una especie de *cogitatio*.

Esta afirmación puede suscitar una reacción apenas comprensible: la sensación jamás podría contarse como *cogitatio*, ella es concebida como algo dependiente⁴⁸ del cuerpo; tanto así que su existencia se debe a la actividad del órgano sensorial involucrado. Para responder a esta objeción, debe examinarse el argumento según el cual la sensación no puede ser contada como *cogitatio*, y evaluar si, en efecto, dicho argumento hace imposible la asimilación de la sensación a la substancialidad del hombre. El argumento en mención señala que la diferencia radical e insalvable entre el pensar y el sentir hace imposible la inclusión de este último como modalidad del primero. La distinción es la

siguiente: la sensación difiere del pensar en que aquella depende exclusivamente del cuerpo dada su asociación con los órganos de los sentidos, mientras que el pensar es la expresión de un yo 'puro' concebido sólo por el espíritu. Esto es conforme al hecho de que Descartes, luego de su *Meditación Segunda*, reflexiona desde un yo 'puro' distanciado enormemente del cuerpo y sus movimientos y ontológicamente inasimilable con ellos; sin embargo, lo más importante de esta distinción es que la escisión del hombre en dos es innegable⁴⁹: sustancialmente el hombre es una cosa pensante, por una parte, y una cosa extensa, por otra parte. Una vez reconocida esta distinción como aquella que subyace al problema planteado, es posible mostrar que los matices que ella adquiere en las *Meditaciones* y en el *Discurso* dan cabida a la afirmación del sentir como *cogitatio*, lo cual haría más restringido el argumento en su contra.

Al considerar al hombre desde el punto de vista de la substancia se reconocía en él una cosa pensante, por un parte, y una cosa extensa, por otra. Está dicotomía es también susceptible de nuevas formulaciones: el hombre es alma inmaterial, pero también materia corruptible; es pensamiento y corporeidad; es intelecto a la vez que sensibilidad. En esta escala las dicotomías no están puestas azarosamente; sus pares ordenados están dispuestos en orden descendente de consideración: la distinción ontológica, la consideración teológica, la diferenciación categórica y la división gnoseológica, respectivamente. Descendente, porque cada uno de ellos atañe a un grado menor de compromiso con la realidad del ente dividido, porque cada una de las dicotomías es menos radical que la anterior. En esta misma medida, la separación introducida entre los elementos de cada par es cada vez más corta. Esta serie puede prolongarse hasta introducir en ella un par

⁴⁶ Véase *Meditaciones Metafísicas., Respuestas a las Cuartas Objeciones*, p. 200, donde la afección de los sentidos es tratada con cierto detalle.

⁴⁷ *A.T.*, VII, 20/22. "Por la palabra pensamiento entiendo todo cuanto acontece en nosotros mismos de modo tal que tengamos consciencia de ello." La traducción es mía.

⁴⁸ Recordemos que *substancia* es aquello totalmente independiente que no necesita de otra cosa para existir.

⁴⁹ Síntoma de ello es el que Descartes hasta el final de la *Meditación Segunda* no hable de *intellectus*, sino de *mens* y *anima*.

equivalente mente-cuerpo comprendido en términos prácticos. Se trata, pues, de introducir la dicotomía en cuestión, pero tal y como es vista cotidianamente, es decir, aquella conformada por una mente estrechamente unida al cuerpo. En efecto, Descartes la considera una vez interrumpe su apacible y aislada meditación, libre de cuidados y prejuicios –*Meditación Primera*–, y se ubica en el contexto real del hombre: el de un ser sujeto al hambre, al dolor, acosado por inevitables sensaciones y en obligación de actuar con prontitud –*Meditación Tercera* y tercera parte del *Discurso*–.

En el anterior orden de ideas, se hace patente cómo bajo una perspectiva pragmática, el alma y el cuerpo son asimilados como si conformasen una unidad. La inicial dicotomía alma/cuerpo planteada en términos ontológicos (*res cogitans* / *res extensa*) se desdibuja en el plano de la experiencia común donde prima la evidencia de una mutua y muy fuerte afectación del cuerpo y el alma. Por lo cual, al menos en este primer nivel de relación, la distinción alma-cuerpo no excluye la posible proximidad del sentir y el pensar. Aquí puede apreciarse mejor la idea de una sensación tomada como *cogitatio* si la ligamos a otra idea, más patente, según la cual, la sensación puede asumirse como una especie de consciencia. Examinaré, por último, el contenido de esta afirmación, atendiendo primeramente a la idea de la sensación como consciencia y dejando que la idea de la sensación como *cogitatio* pueda ser afirmada o negada espontánea y directamente a partir de las consecuencias de este desarrollo.

Por lo dicho anteriormente, en el caso de la sensación se aprecia una cierta consciencia, pero en el estado primitivo de lo que sería su más fina concreción, esto es, la experiencia de una íntegra contemplación de su objeto, o sea, de las cosas externas tal y cual son. Vista de este modo, la sensación nunca forjaría la autoevidencia de un yo ni siquiera refiriéndolo a su participación de la realidad exterior, cosa que se esperaría de la

sensación como consciencia en sentido estricto, es decir, como algo capaz de "*apercibirse en forma inmediata de lo acontecido*".⁵⁰ Para agravar más la situación, valga señalar que la percepción misma de las cosas no favorece su configuración real, *acaso* (ellas) –dice Descartes– *no sean tal y como las percibimos por medio de los sentidos...*" Sin embargo, explicando el porqué de este hecho Descartes agrega: "...*pues este modo de pensar es a menudo oscuro y confuso*".⁵¹ Nótese que Descartes ha denominado *modo de pensar a la percepción por medio de los sentidos*. Con este dato la discusión sufre un drástico giro; los argumentos esgrimidos en contra de la sensación asumida como modalidad del pensamiento pierden su fuerza. Descartes admite como modo del pensar a la percepción, modalidad del pensar oscura y confusa, es cierto, pero que permite dar último paso hacia la indistinción natural entre alma y cuerpo, controvirtiendo con ello el señalamiento de Descartes como un racionalista puro. Paso que está respaldado por la siguiente cita de las *Meditaciones*: "(...) *tales sentimientos –a saber, las sensaciones confusas– de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella*".⁵² La sensación como una especie de consciencia o modo confuso del pensar, ha de

⁵⁰ *Los Principios de la Filosofía, op.cit.*, I, 9. p. 26.

⁵¹ *Meditaciones Metafísicas, op.cit., Meditación Sexta*, p. 67.

⁵² Transcribo a continuación la nota aclaratoria que Vidal Peña hace al respecto en su traducción de las *Meditaciones Metafísicas*: "...*Fijémonos en que –Descartes– está tratando de decir que las verdades de fe, aunque sean "oscuras" por su materia, pueden ser "claras" por la forma en que se conocen. Y, en ese contexto, dice que un juicio con una materia oscura puede ser claro, ¡como cuando digo que "debo eliminar la oscuridad para no equivocarme", porque ahí la materia es la oscuridad, y el juicio, sin embargo, claro! Podría pensarse que lo más claro que puede hacerse con las materias de fe es eliminarlas del panorama cognoscitivo... Claro que, inmediatamente, hablará de la "gracia" (que ya no está en el orden de la razón) como iluminadora de esas verdades. El retorcimiento de todo ello es apenas patente.*" *Ibid.*, Notas a la edición. p. 442.

ser valorada porque una vez entra a mediar en la 'experiencia', ya está dada la condición de conocimiento del mundo externo.

BIBLIOGRAFÍA

* ABAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Traducido por GALLETI, Alfredo. Segunda Edición. Fondo de Cultura Económica, S.A., México, D.F., 1994.

* DESCARTES, Renato. *Los Principios de la Filosofía, Carta al Traductor*. Traducción y notas por, Guillermo Quintás. Alianza Editorial. Madrid, 1995.

*- *Discurso del Método / Reglas para la Dirección del Espíritu*. Traducción por RodríguezHuéscar, Antonio y Samarach, Francisco de. Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1983.

*- *Sobre la Investigación de la Verdad*. En *Meditaciones Metafísicas, y otros textos*, Traducción y notas por Lopez, E. y Grana, M. Editorial Gredos, Madrid, s.d.

*- *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Traducción y notas por Peña, Vidal. Ediciones Alfaguara, S.A., Madrid, 1977.

*- *Reglas para la Dirección del Espíritu*. Traducción y notas por Cardón Navarro, Juan Manuel. Alianza editorial, S.A., Madrid, 1996.

GÓMEZ G, Adolfo L, en "¿Es Posible Dudar de Todo? A propósito de Descartes*", en *Estudios de Historia de la Filosofía*. Ediciones de la Fundación para la promoción de la filosofía en Colombia. Santiago de Cali, 1982.

*KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. Vol. I y II. Orbis, Barcelona. Traducción española de José del Perojo y José Rovira Armengol con revisión de Ansgar Klein. s.d.

*MARGOT, Jean paul. *La Modernidad. Una Ontología de lo Incomprensible*. Editorial Facultad de Humanidades. Santiago de Cali, 1995.

*MARTÍNEZ Freire, Pascual. *La nueva Filosofía de la Mente*. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, 1995.

*RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Hutchinson. Londres, 1949 (hay traducción española por Eduardo Rabossi: *El Concepto de lo Mental*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1967.

*SIERRA Mejía, Rubén. *La Época de la Crisis*. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez. Editorial Universidad del Valle. Santiago de Cali, 1996.

*VALÉRY, PAUL. *Fragmento de un Descartes*. En: "*Estudios Filosóficos*". Visor, Madrid, 1993.

*- "*Una Visión de Descartes*", en *A propósito de René Descartes y su Obra*. Editorial Norma S.A., Bogotá, 1992.

*- *El pensamiento Vivo de Descartes*. Traducción por Martínez Sierra, María. Editorial Losada, Buenos Aires, 1966.)

LA FORMACIÓN ESPIRITUAL DE LAS CIENCIAS MODERNAS Y SU INFLUENCIA EN LA FORMACIÓN CIENTÍFICA ESCOLAR

por:

Salomón Rodríguez Guarín

1. La dialéctica formativa de la razón

En *la formación del espíritu científico* (Bachelard, 1997), encontramos la tesis latente del destino singular de la cultura científica moderna, comprendida desde los albores del renacimiento europeo y extendida históricamente hasta nuestros días. Desde sus primeras páginas, el interés filosófico de la propuesta, caracteriza el tránsito intelectual y psicológico hacia el espíritu plenamente científico moderno, configurando un cuadro de obstáculos y de suspensión de esos obstáculos, que se inicia con el análisis ruptural de aquella descripción ingenua sobre el "orden" de la naturaleza física. Para Bachelard, la ruptura epistemológica que genera la "nueva formación del espíritu científico", corresponde a la propuesta que comprende lo real como "una conquista" de aquellas fuerzas psíquicas que actúan en la actividad del sujeto y que necesitan ser confrontadas en un juego dialéctico, apoyado en la conciencia transitiva e histórica hacia el instante objetivo. Conciencia que implica la introducción de un método rectificado y rejuvenecido sobre un pasado cargado de dogmas y opiniones, al cual denuncia, y polémicamente supera en la cimentación de los fenómenos propiamente científicos, en la recomposición activa de la conciencia científica, pero en lo referente, a explicaciones que la razón

epistémica eleva históricamente al plano de *ruptura objetiva*. Propone Bachelard, una catarsis intelectual y afectiva de la propia formación científica, que estimula la irrupción de una cultura abierta y dinámica, capacitada para exponer una pedagogía, acorde a las exigencias de la ciencia moderna.

Bajo esta luz, el espíritu de la ciencia se reconoce por su derrotero de rupturas, por su peculiar modo de conocer *en contra de*, "con obstáculos" (Bachelard, 1997), con respecto a un saber previo. La noción de obstáculo adquiere, en Bachelard, una dimensión epistemológica y una categoría psicoanalítica que asumen integralmente el acto del saber como intencionalidad autónoma de la razón, concretándose en un esfuerzo educativo que interioriza el espíritu de *la cultura pedagógica* en el sujeto de conocimiento, y a la cual daremos un apartado especial en este ensayo. Por lo pronto, clarifiquemos en una confrontación dialéctica, el advenimiento moderno de la formación del sujeto de conocimiento, por medio de la actividad incesante y rectificadora de la formación científica, que a su vez, precisa del discernir los momentos históricos en los que se presentan los obstáculos, con miras a comprender los

juegos epistémicos y psicológicos de la razón en su evolución histórica.

En el primer capítulo de la obra referida, ya se introducen provisoriamente tres etapas del pensamiento científico que atienden al derrotero de las rupturas epistemológicas: 1. Estadio pre-científico concreto: siglos XVI, XVII, y XVIII. Instante del alma pueril o mundana. 2. Estadio concreto-abstracto: fines del siglo XVIII, siglo XIX y comienzos del XX. Instante del alma profesoral. 3. Estadio abstracto, la era del nuevo estado científico: 1905 en adelante. Instante del alma en abstracción constante; y de esta forma, quisiera explicar cuales son los obstáculos y las rupturas que el nuevo estado científico logra para entenderse como lo espiritual y dinámico de la pedagogía científica actual.

1.1. Estadio del espíritu concreto

La adecuación de los intereses científicos a los intereses mundanos pragmáticos, posiciona su condición durante más de tres siglos, exaltando una filosofía naturalista que ansía la explicación de la unidad del mundo, expresada como el vínculo homogéneo que aglutina la diversidad de las cosas empíricas. "Espíritu ingenuo", que se complace en la observación directa de los fenómenos cotidianos circundantes, y que halla su centro intelectual en la unidad lógica del pensamiento que subraya: *El orden de la naturaleza* como esencia unitaria pero a la vez diversa:

"Un dulce letargo inmoviliza ahora a la experiencia; todas las cuestiones se sosiegan en una vasta Weltanschauung (cosmovisión); todas las dificultades se resuelven ante una visión general del mundo, mediante una simple referencia a un principio general de la naturaleza. Es así como en el siglo XVIII, la idea de la naturaleza homogénea, armónica, tutelar anula todas las singularidades, todas las contradicciones, todas las hostilidades a la experiencia" (Bachelard, 1997:99).

La naturaleza como un todo, brilla a modo de una idea que seduce hacia la generalización conceptual, en tanto que incita a la producción de géneros lingüísticos descriptivos análogos a los géneros literarios, elevando a temas explicativos, las descripciones variopintas de los objetos en cuestión; lo que implica una *sobredeterminación* del orden natural como unidad armónica preestablecida, que asigna a los objetos descritos un lugar específico y destinado a corresponder "bellamente" en la trama del mundo natural. Principio por demás, al permitir la actividad primordial de la experiencia mundana con lo natural y evidente, que cuenta con un valor indiscutiblemente pragmático para la vida diaria. Así, por ejemplo, hallamos en la física de Voltaire, siguiendo las meditaciones de Newton, la noción clásica del referente mundano de los descubrimientos científicos en torno a los cometas, llevados a los fines prácticos de todo sistema natural planetario, intentando perfilar una función pragmática para estos objetos naturales, válida para cualquier cuerpo celeste semejante al nuestro:

"Lejos de ser los cometas peligrosos... son, según (Newton) nuevos beneficios del creador... (Newton) sospecha que los vapores que emanan de ellos son atraídos hacia las órbitas de los planetas, y sirven para renovar la humedad de esos globos terrestres en constante disminución. Cree también que la parte más elástica y más sutil del aire que respiramos nos llega de los cometas... me parece que son aciertos de sabio y que si se engaña, son errores de gran hombre" [Tomado de la *Physique* de Voltaire. Ed. 1828]. (Bachelard, 1997:111).

En este estadio, toda simple aproximación a un fenómeno del orden físico y astronómico, recoge el interés análogo de las vicisitudes cotidianas. Condición pre-científica que perdura, por mencionar entre otros, en el estudio de los fenómenos eléctricos, y extendida hacia una filosofía facilista, que consagra en las páginas

de los textos circulantes, una psicología descriptiva de lo observado. El misterio de la electricidad durante el siglo XVII y XVIII se aproxima a un empirismo de lo evidente, que aviva hacia la formulación de resultados expectantes, incontrolados y azarosos; de allí se desprende, que los "sabios" encontraran rasgos eléctricos, tanto en las piedras preciosas, el azufre ó el humo, y que llevaran a cabo, en sus primerizos laboratorios caseros, experimentos de la más variada índole, ajustados a sus creativas y pueriles opiniones. Búsqueda sistemática en general de "los asombros", llevada a cabo mediante la concreción de imágenes contradictorias que requieren frente a los fenómenos presentados por ellas, nuevas y complejas elucubraciones.

"En centenares de páginas Volta describe a sus corresponsales las maravillas de su pistola eléctrica. El nombre complejo que le da es, por sí solo, un signo bien claro de la necesidad de sobrecargar el fenómeno esencial. Frecuentemente la denomina: <pistola eléctrico-flogo-neumática>. En cartas dirigidas al marqués Francesco Castelli, insiste en estos términos sobre la novedad de su experiencia: <Si es curioso ver cargar una pistola de vidrio vertiendo y volviendo a verter granos de mijo, y verla disparar sin mecha, sin batería, sin pólvora, elevando simplemente un pequeño disco; lo es mucho más, y el asombro entonces se une a la diversión, ver cómo una sola chispa eléctrica desgarrar una serie de pistolas comunicadas entre sí>" [Tomado de las cartas de Volta, de 1778]. (Bachelard, 1997:41).

Durante este periodo, los libros de texto que pregonan sobre las ciencias no se controlan por una enseñanza oficial. La posición de tal saber es tan subjetiva, que no corresponde a concatenaciones lógicas demostrables objetivamente, desatendiendo entonces, las variables fenoménicas que un análisis sistemático puede ofrecer para el estudio de los

objetos. En consecuencia, por la reducción a lo incuestionable de los fenómenos observados, "los científicos" ofrecen sus respuestas a partir de giros lingüísticos, (metáforas sustancialistas que definen notoriamente las cualidades visibles, táctiles y olfatorias de los objetos), que parecen describir en una conjunción múltiple de cualidades contradictorias, lo esencial de los fenómenos. Se satisface igualmente a la imaginación, aventurada hacia una búsqueda curiosa de los componentes básicos que cualifican a los objetos, pero que se multiplican en observaciones agudas e intransferibles, a partir de las cuales, se infieren resultados verificables bajo la simple inspección, en la presencia y realización directa de "los hechos" ó atendiendo a los consejos de hombres más experimentados.

1.2. Estadio del espíritu concreto-abstracto

En el tránsito entre un estadio concreto y un estadio abstracto, la pre-ciencia requiere ser nuevamente puesta en cuestión dialéctica. En efecto, frente a los obstáculos correspondientes al ámbito empírico de la pre-ciencia concreta, la ciencia transitiva ofrece un método geométrico y matemático como fundamento autoevidente para la física matemática, dispuesto para la formulación reglada del pensamiento, ordenando sistemáticamente los datos sensibles del mundo real. Espíritu que se complace en la anulación de las variables fenoménicas y las variables axiomáticas racionales en el juego por demás dogmático, que sostiene una instrucción doctrinal reflejada en la enseñanza oficial del conocimiento científico. Nos encontramos así, ante el primer obstáculo de carácter racional que acentúa el error primero de las definiciones metafóricas, introduciendo el modelo de la demostración metafísica sesgada. En una aprehensión de conjunto, la imposición de reglas simples y principios formales puros, intenta la simplificación, igualmente, del elemento inconsciente del

periodo anterior: "El mundo cotidiano donado como naturaleza", aceptado como el referente inmediato de confrontación entre los hechos y los axiomas, entre lo real y lo formal.

Las nuevas coordenadas cuantitativas se debaten en un doble sentido erróneo: por una parte, intentan la aplicación exacta de un método-patrón de magnitudes numéricas y espaciales geométricas en el orden de los fenómenos materiales indeterminados; por otra parte, insisten en medir exactamente un conjunto de objetos seleccionados mediante la utilización de instrumentos inapropiados. En consecuencia, un matematismo extremo en precisión, en el orden de las cantidades cuantitativas, se convierte en un obstáculo persistente en la práctica pedagógica escolar y académica, como en la práctica histórica de las ciencias emergentes en su conjunto; esto debido al paralelismo frustrante que se sostiene en el espíritu pre-científico entre el reino de las magnitudes numéricas y el reino de los hechos materiales. Ambas instancias se presentan irreconciliables, y cuando la disciplina matemática se impone, la armonización de ambas esferas resulta una tarea paradójica y discursivamente inoperante, dejando al comando de las operaciones mecanizadas y ortodoxas, el resultado impropio de observaciones físicas cualesquiera.

"A fines del siglo XVIII, Bernandin de Saint-Pierre observa la vida de las moscas: [Estudio de la Naturaleza, 1791]: Algunas <Levantando vuelo, dirigiéndose en contra del viento mediante un mecanismo más o menos semejante al de las cometas de papel, que se elevan formando un ángulo con la dirección del viento, creo, de veintidós grados y medio>. Aquí evidentemente se ha tomado $22^{\circ}5'$ por ser la mitad de 45° . El escritor ha deseado geometrizar una visión. La noción de oblicuidad le ha parecido demasiado vaga. Por otra parte ha estimado sin duda que la oblicuidad lisa y llana corresponde a 45° . Como se ve, todo un cálculo pueril viene en auxilio de

una necesidad de precisión fuera de cuestión" (Bachelard, 1997:253)

El imperativo psicológico que prima en el estudio de los objetos pre-científicos, y al que Bachelard atiende durante el periodo en cuestión, es quizá comparable a los procedimientos pedagógicos que se hallan presentes en la formación científica escolar actual, debido a la notoria recurrencia del profesor a la introducción de metáforas y juegos lingüísticos para lograr el acercamiento del alumno hacia la contemplación, si bien "pasiva", de los objetos abstractos (matemáticos y geométricos); error que se diversifica en asocio a una empobrecida teoría explicativa que acentúa, una instrumentalización empírica incapaz de fijar objetivamente los datos sensibles, de convertirlos en magnitudes experimentales coherentes y determinadas. Resultado pre-científico de la práctica instrumental en casa ó en el laboratorio escolar corresponde entonces, a los resultados heteróclitos de "los artesanos pre-científicos", quienes en ausencia de procedimientos técnicos adecuados para el estudio de fenómenos precisos se atienen a "los recursos naturales" de su mundo circundante para extrapolar los resultados de sus observaciones y asombros. Ejercicio "compulsivo" que va más allá de la precisión conceptual matemática y de la precisión experimental con la cual, la ciencia moderna se circunscribe a sus objetos, instrumentos y razonamientos.

En un segundo orden, hallamos un tipo especial de obstáculo que plantea la matematización de una experiencia genérica, pero altamente sugestiva, y a la cual se recurre en detrimento del esfuerzo matemático, abocando por una fluidez literaria que transita entre las aproximaciones de cálculo y las generalidades del fenómeno presentado. Se hace referencia explícita a la adjetivación de las formas geométricas en el campo discursivo de los fenómenos astronómicos, como en el campo de

los fenómenos del micro-mundo, posible este último, gracias a la invención del microscopio:

“Cuando el microscopio aumentó de pronto la experiencia humana hacia el lado infinitamente pequeño se utilizó muy naturalmente una proporcionalidad biológica, planteada sin prueba alguna, para concebir la profundidad de este infinito. De Bruno recuerda todavía en 1785 este raciocinio de Wolf, sin fundamento objetivo alguno: <El volumen de un grano de cebada puede contener 27 millones de animales vivos, cada uno de los cuales con cuatro patas...>. Es llamativo que una realidad tan claramente instalada en un orden de magnitud típico, como es un cuerpo vivo, sea así reducida a un mínimo sin asomo de prueba, por ciertos espíritus precientíficos” (Bachelard, 1997:264).

Los resultados de las especulaciones precientíficas tuvieron su cercana afección con el afán utilitario del saber racional demostrativo aplicado a la experiencia cotidiana. En tal sentido, una ecuación, un cálculo, un teorema geométrico servía de pre-texto para la inoculación de un nuevo discursar que fuera pedagógicamente cercano a las gentes no instruidas. Los conceptos cuantitativos sufren así, en la pre-ciencia transitiva, de un rigor profesoral que se multiplica y se distribuye socialmente adecuando los contenidos, según la dificultad o facilidad de comprensión de los interlocutores. Para Bachelard, en la pre-ciencia transitiva, la facilidad propedéutica geométrica ajustada al ejercicio experimental ligero, deslegitima todo esfuerzo sincero cómo la propuesta matemática newtoniana, en una progresiva pauperización de sus conceptos, en proporción a un genérico adiestramiento y propagación cualitativa de los rasgos inmediatos de los hechos naturales: “En efecto, no es raro que en el siglo XVIII, se considere la física más fácil que la geometría elemental” (Bachelard, 1997:269). Filosofía naturalista que halla en la geometría su más duro oponente; ó en el caso contrario, geometría que encuentra en el mundo natural, indeterminables

y misteriosos objetos susceptibles de un juego sincrético entre las imágenes escolares y las realidades cotidianas.

“Un día un alumno inteligente me dio esta respuesta: El sol está en el foco de la elipse terrestre, pues si estuviera en el centro habría en un mismo año dos veranos y dos inviernos. Esta objeción, fundada sobre una total ignorancia de la influencia de la inclinación del eje terrestre respecto del plano de la eclíptica, es psicológicamente instructiva. Nos muestra un espíritu ingenioso en trance de valorizar su representación totalitaria figurada. El espíritu quiere ligar todos sus conocimientos a la imagen central y básica. Es necesario que todos los fenómenos sean explicados por el conocimiento supervalorizado. Tal es la ley del mínimo esfuerzo” (Bachelard, 1997: 277).

La pre-ciencia en tránsito hacia lo abstracto se incorpora consecuentemente con el obstáculo que plantea, con la desviación del pensamiento racional mediante una objetivación que falsea los principios matemáticos y las teorizaciones geométricas que se hallan en su base. La búsqueda y resolución de los enigmas astronómicos, biológicos, médicos, entre otros, reconfigura un plano de resistencias que emergen en este estadio, capitalizando la confluencia de la sobredeterminación de los objetos básicos y sus cualidades empíricas, en relación a una inapropiada aplicación de los cálculos sobre lo observado.

1.3. Estadio de espíritu abstracto

En su tercera etapa, la praxis, teoría y enseñanza de la ciencia moderna ó de principios del siglo XX presenta diferencias fundamentales con la pre-ciencia: una decoloración y abstracción con respecto a lo que se investiga toma el control sobre los fenómenos y sus variables. Este espíritu que llega tras sucesivas y constantes metamorfosis, progresa no acumulando

conocimientos, sino atendiendo a la propagación geométrico-matemática que presentan los fenómenos y los pensamientos investigativos. "Consciencia científica dolorosa" (Bachelard, 1997:12), que replantea filosóficamente el horizonte formativo de su pasado histórico, instaurando la crítica objetiva frente a las resistencias psíquicas inconscientes, desde la metodología dialéctica que reincorpora negativamente, las constantes y acumulativas *alegrías* cualitativas y cuantitativas.

El pensamiento científico moderno no desatiende entonces, el logro contundente del primer modelo científico que la física clásica introdujera con Newton. Una tarea históricamente renovada que comprende varios de los últimos siglos (XVII al XX), y en la cual se fundamenta una disciplina epistemológica, que paulatinamente replantea sus bases corrientes -gnoseológicas y metodológicas-, en los diferentes autores que la comparten: Galileo, Kepler, Newton, Huygens, Locke, Dalton, Kant, Rusell, entre otros tantos. Forjadores de las teorías, experimentos e instrumentos que le otorgan a esta disciplina en particular, un seguro puesto en la marcha de las ciencias auto-rectificadas; ciencia además, en el modelo clásico de *La teoría cinético-corpúscular de la materia*¹, que se otorga el estatus de

explicación máxima de las leyes mecánicas de la naturaleza, la materia y el universo en general. El desarrollo inicial de las ideas de Newton en los *Principia Mathematica* (1687), ofrece el primer modelo explicativo de lo que posteriormente se afianza en un núcleo común de intereses científicos, entrelazando las descripciones cualitativas de los objetos físicos con la teoría matemática y geométrica que explica la forma cuantitativa de la naturaleza y del cosmos; este cuerpo doctrinal científico se expresa como puerto seguro para una dialéctica formativa moderna, sin descuidar que el móvil central de la propuesta de Bachelard impide, el derrotero del espíritu científico por cualquier senda que no ofrezca una "resistencia" formativa; lo que exige poner en el escenario de la conciencia epistemológica, la recreación de los obstáculos entre los diversos estadios, autores y pedagogías que hicieron de la ciencia clásica newtoniana un hito cultural, un acontecimiento escolar en las academias científicas. Modelo epistemológico, que inspira, de manera desigual pero contundente, hacia una nueva y renovada generación de científicos en el siglo XX, capaces de atender el pasado en su sentido espiritual, en un "doloroso tránsito" que se orienta hacia la

¹ Cf. Durante el desarrollo de la ciencia física clásica, la explicación racional del universo arroja como resultado *la teoría cinético-corpúscular de la materia*, la cual tiene como presupuesto, que la materia está constituida por unidades básicas llamadas átomos, los cuales al desenvolverse en el éter, configuran las diversas formas materiales físicas, químicas y biológicas. Inversamente, las percepciones de las cualidades físicas de los objetos se presentan como "adiciones psicológicas", es decir, como explicaciones empíricas que carecen de valor demostrativo. La teoría cinético-corpúscular considera que la materia, el tiempo, el espacio y el movimiento son valores abstractos, demostrables geométrica y matemáticamente, lo que garantiza el valor racional y explicativo de su teoría. La audacia del mecanicismo es triunfal durante varios siglos, aun cuando "la aparición" del electrón en el siglo XIX demostró la divisibilidad de la unidad atómica. Quizá su triunfo consista en la eliminación del argumento, de que existe en el movimiento y acción de los átomos en el éter espacial, una fuerza misteriosa llamada "acción a distancia". Esta teoría reemplaza "la

acción a distancia" por una "acción directa" entre los corpúsculos materiales, que a su vez, son las causas-efectos del movimiento y desplazamiento de la materia a través del espacio. Maxwell, brillante físico mecanicista, prueba por medio de sus experimentos, que no existe "acción a distancia", sino que la presencia de un "medio intermedio" (el éter) garantiza el movimiento atómico, éter que representa un inmenso campo electromagnético. En términos amplios, la existencia de un vínculo material directo entre cuerpos distantes, pero que parece "invisible"; sostiene la idea de que agentes mecánicos ordenan el universo. Otro ejemplo, lo ofrece el modelo mecánico de la gravitación en el que Newton postula que "el movimiento gravitacional es causado por alguna especie de empujón, *vis a tergo*, que propulsa directamente a los cuerpos en cuestión". Esta idea desemboca en una ley particular: *La ley cinética de la conservación de la energía*, en la que físicos de la talla de Leibniz y Huygens trabajaron toda su vida. Ambos asimilaban que toda "energía" era energía cinética, presente en la mecánica de la naturaleza, en las partículas invisibles. Explicaron que la pérdida de materia, por ejemplo, en la combustión de un papel, no se destruye (sólo a la percepción), lo que significa que la materia se conserva durante la transformación.

superación de la actitud natural que los obstáculos imponen en la enseñanza tradicional y oficial.

En este sentido, es oportuno afirmar que la propuesta de Bachelard ratifica una lógica dialéctica que enfrenta el principio formal unitario de la lógica absoluta y metafísica de la identidad: *Naturaleza = Razón = Conciencia*, introduciendo el detonante filosófico de la fenomenología husserliana y el análisis psicoanalítico freudiano; lo cual implica asegurar una nueva "ciencia esencial" de los fenómenos, que atiende al fenómeno como acto intencional de la conciencia que se construye en un participar libre "desde" y "con el mundo", suspendiendo la actitud natural pre-científica que admite sin vacilaciones, que las condiciones y posibilidades del conocimiento objetivo se hallan en la plena determinación de lo empíricamente existente y donado como objetos "reales en sí" para el sujeto, enfrentados a su conciencia, y puestos "allí delante" en el mundo real. La propuesta perfila igualmente, una sospecha psicoanalítica entre las fisuras de la conciencia racional científica, que el psicoanálisis revelara por vez primera, a principios del siglo XX, ante el asomo del inconsciente- del contenido reprimido y latente de carácter libidinal e infantil-, y ante las pruebas psicoanalíticas que señalan pulsiones, deseos y mejor aún, tendencias "Sádicas y masoquistas que aparecen sobre todo en la vida social de la ciencia." (Bachelard, 1997:292), demostrando que la constitución de la razón científica obedece a profundas e inquietantes actividades que se repliegan a nuestra conciencia, manifestándose de manera sintomática; es decir, que en la enseñanza y aprendizaje de la ciencia, nuestros impulsos psíquicos alternan, tanto la imposición violenta y dogmática sobre los otros, los estudiantes, y equilibran el juego, con una actitud de violenta resistencia y deseo de inquietante superación del otro, del maestro. Un dinamismo psicológico que debe quedar bien comprendido, si se espera rupturar la cultura científica del realismo concreto

y del racionalismo abstracto primerizo, reconociendo los momentos en los que, históricamente, se convierten en obstáculos hacia la marcha del pensamiento científico; se requiere entonces, "abrir" mediante una catarsis, los espacios en donde la rectificación racional recurre a un esfuerzo libre y decidido que reconstruye el pasado pre-científico dotado de las imágenes subjetivas pueriles y de las pseudo-demostraciones objetivas, para, finalmente, introducir la rectificación intersubjetiva: la doble liberación psicológica del peso subjetivo y objetivo que inhibe la experiencia y la demostración en el aula de clases, que impide se desenvuelvan innovadores descubrimientos en donde sólo existen lecciones y verticales imposiciones sado-masoquistas:

"Dicho de otra manera, para que la ciencia objetiva sea plenamente educadora, sería necesario que su enseñanza fuera socialmente activa. Es un desconocimiento de la instrucción común, instaurar, sin reciproca, la relación inflexible de maestro a alumno. He aquí, en nuestra opinión, el principio fundamental de *la pedagogía de la actitud objetiva*: quien es instruido debe instruir" (Bachelard, 1997:287).

El nuevo horizonte conquistado de la razón rejuvenecida, transfigura el sujeto que accede a la ciencia. Este sujeto filosóficamente activo se libra de la imaginación pintoresca, común y simplista, de la tendencia hacia la generalización utilitaria que las ciencias empiristas privilegian cómo garantía social de sus investigaciones, y que insisten en hallar semejanzas formales entre fenómenos dispares. Las constantes crisis revolucionarias que introducen los paradigmas científicos modernos imponen en su espíritu -en sucesivos estadios que se revelan, como actos psicoanalíticos y reconstructivos de los vestigios histórico de la conciencia cultural científica-, la exigencia de creación investigativa, al igual que la necesidad y la esperanza de hallarse en un futuro cercano, participando de una cultura escolar científica, entrecruzando: divulgación y

descubrimiento, lográndolo la sublimación en el trabajo escolar, al mismo nivel, de la gratificación psíquica de quien “juega” en la creación de teorías científicas.

2. La pedagogía del espíritu científico

La dialéctica formativa de la razón que se ruptora con el espíritu dialécticamente rejuvenecido es, desde el punto de la investigación científica moderna, su pasado espiritual: sus errores metodológicos, sus experiencias, teorías y formas de percibir; en fin, todo lo que se considera un conjunto de verdades válidas dentro del conocimiento del universo científico, para ser superadas por el espíritu que se sitúa en el orden psicológico de la memoria epistémica, que acumula sus rupturas en un orden ascendente y dinámico, fundamentalmente inspirando a la razón a la creación incesante de dudas e interrogantes que confrontan a una cultura, históricamente, estacionada en sus leyes. En palabras de Bachelard: “En la obra de la ciencia sólo puede amarse aquello que se destruye, sólo puede continuarse el pasado negándolo, sólo puede venerarse al maestro contradiciéndolo” (Bachelard, 1997:297). Tarea que precisa de desligar sistemáticamente las condiciones primerizas del conocimiento, integrando en una sola propuesta, la totalidad de la experiencia en lo pensado, en lo dialécticamente recompuesto, no en “un racionalismo cerrado”, sino por el contrario, pedagógicamente abierto a la formación integral del espíritu. “Para Bachelard, la formación es siempre, en esencia, deformación, destrucción, transformación de las formas de pensamiento y acción ya ahí y que hacen obstáculo a la formulación y a la resolución de nuevos problemas”. (Díaz, 2003:74). Apelamos así, a definir con Bachelard, el espíritu científico, en los explícitos términos que definen la teoría y praxis científica como senderos pedagógicos en evolución, que arrastran consigo a la filosofía hacia un ambiente más inquietante, hacia la construcción planificada de la

experiencia que se forma como conocimiento epistemológico en el espacio de las aulas de clase de academias y escuelas.

En oposición a la tradición, sistemáticamente *la duda filosófica* que se abre paso con el inquirir psicoanalítico de los fenómenos, de los métodos y de los objetos tradicionales científicos, instaura un control objetivo sobre el mundo fenoménico, que parte de un caudal de objetivos preparados y degustados largamente que rechazan la tradición inveterada de la educación científica escolar. El método *objetivo* de estudio es entonces, tanto para el científico como para el aprendiz escolar, un pensamiento elegido, acumulado en progresivas negaciones que refieren a su resistencia previa como *objeto básico*, como costumbre ó como cuerpo concreto enfrentado en su mismidad a la conciencia; y que gracias a la espiritual fuerza rectificadora de la razón debe ser depurado gradualmente en un ambiente social -en el aula de clases-, ahondándose en las raíces de los conceptos e imaginarios psicológico-históricos que se asumen para acceder a los objetos, denominando nuevamente a estos con rasgos de *reconstrucción objetiva*. En este sentido, en el plano del hombre que hace ciencia, se ratifica el influjo del ser humano sobre la naturaleza. Factor que determina la perspectiva y finalidad de una investigación y del análisis *fenomenotécnico*² (Bachelard, 1997) en su claro principio objetivo; y en el cual, los sujetos científicos requieren ser

² En el contacto entre la matematización de las relaciones y de las construcciones teóricas de la ciencia moderna con el ámbito de la experiencia, se instaura una dialéctica fecunda en el nuevo espíritu científico: el matemático muestra cómo una teoría debe prever y hacer posible una novedad fenoménica, exponer con creatividad racional las condiciones pensables del orden y aparición de las experiencias. En sentido contrario, un fenómeno esta bien fundamentado como creación técnica, si está asimilado por la teoría y si ha dado lugar a pensamientos analíticos. Así pues, un fenómeno es un acto cultural científico, un acontecimiento que define a una comunidad científica y que delimita racionalmente las pautas posibles de su investigación.

instruidos en interacción subjetiva, en “la presencia del otro”, renunciado a la presencia de lo natural y evidente, a la reflexión primeriza como a la irresistible sensación física directa:

“En otros tiempos la reflexión resistía al primer reflejo. El pensamiento científico moderno reclama que se resista a la primera reflexión. Es, pues, todo el uso del cerebro el que está en discusión. Desde ahora en adelante el cerebro ya no es en absoluto el instrumento adecuado al pensamiento científico, vale decir que el cerebro es el *obstáculo* al pensamiento científico. Obstáculo en el sentido de ser un coordinador de gestos y apetitos, hay que pensar en contra del cerebro”. (Bachelard, 1997:295).

La propuesta de Bachelard contribuye a la formación de una madurez y de una auto-rectificación gozosa del espíritu científico en la enseñanza escolar, con la convicción de que los objetos de la ciencia deben pasar primeramente, por un proceso de *resistencia* y superar exitosamente cualquier ideación romántica de su ser y de su constitución íntima; seguidamente, el objeto de estudio primitivo debe ser “deformado”, pues de lo contrario el científico arrastra valoraciones y criterios psicológica e históricamente persistentes que lo alejan de comprometerse con su búsqueda primordial. En tercer lugar, el científico moderno al abandonar la pretensión de introducir sus apreciaciones ficticias y personales en el objeto de estudio, alcanza la segura visión de ver la forma abstracta de los objetos, el descubrimiento de un objeto que le asombra y modifica su actitud. Se trataría finalmente de: “Vivir y revivir el instante de objetividad, mantenerse sin cesar en el estado naciente de la objetivación” (Bachelard, 1997:293). Reto que exige un constante esfuerzo de confrontación con y desde la subjetividad, pero que rectifica tanto el interés latente en la cultura científica por conocer el mundo, como el acercamiento psicológico a los fenómenos que lo constituyen.

Dado que el provecho de esta nueva tarea repercute en el ámbito social y educativo, una transformación real en el campo de la investigación y de la actividad científica concibe necesaria una apertura hacia la vida social y académica, buscando la creciente participación de los individuos en la proliferación y construcción de nuevos senderos, interrogantes y planteamientos sobre los objetos del mundo; sin embargo, es destacable, en la propuesta de Bachelard, la necesidad de involucrar a las nuevas generaciones de estudiantes en la ola de la construcción de las ciencias contemporáneas, en la formación integral del espíritu, buscando que el persistente decir dialéctico implique un diálogo intersubjetivo, inspirado en el reconocimiento psicológico de los errores pertenecientes al pasado histórico formativo de la ciencia; evitando que dichos errores se tornen en obstáculos eternos que impidan una experiencia formativa integral, y que insistentemente retarden la tarea de desvelar lo complejo tras lo aparentemente evidente del mundo que nos rodea.

“Para asegurarnos que el estímulo ya no fundamenta nuestra objetivación, para asegurarnos que el control objetivo es una reforma más que un eco, hay que recurrir al control social. De ahí que, aunque se nos acuse de círculo vicioso, proponemos fundar la objetividad sobre la conducta ajena, o mejor, para confesar de inmediato el giro paradójico de nuestro pensamiento, pretendemos elegir el ojo ajeno -siempre el ojo ajeno- para ver la forma - la forma felizmente abstracta - del fenómeno objetivo: Dime lo que ves y te diré qué es. Sólo este circuito, en apariencia sin sentido, puede darnos alguna seguridad de que hemos prescindido totalmente de nuestras visiones primeras” (Bachelard, 1997:283).

Introduce Bachelard, como criterio esencial, un cambio radical pedagógico en la tarea de la ciencia al interior de la cultura escolar, que se

anuncia como el reflejo explícito de la razón construyendo a la sociedad y al individuo, en un proyecto propositivo de educar construyendo el objeto, entendido como acontecimiento social, no conveniente ni utilitariamente acorde a las costumbres, intereses y afectos históricamente conservadores, sino buscando que dialécticamente, los progresos de la educación y de la sociedad en el aula de clases se asemejen a los progresos internos de la ciencia moderna:

“Una cultura detenida en un periodo escolar es la cabal negación de la cultura científica. No hay ciencia sino mediante una escuela permanente. Esta escuela es la que ha de fundar la ciencia. Entonces los intereses sociales se invertirán definitivamente: la sociedad se hará para la escuela y no la escuela para la sociedad” (Bachelard, 1997:297).

La ciencia dentro de los caminos del progreso de la sociedad y la sociedad rectificada por la pedagogía científica que se auto-edifica en su doble esfuerzo: *racional y psicológico* es la propuesta de formación del espíritu científico y plantea en general, la utopía de una sociedad que pueda rectificar sus pasos mediante la ciencia y no mediante el dogmatismo ciego de quienes se atribuyen ser sus líderes y tutores. El cambio se daría a manera de una revolucionaria tarea educativa, en donde quien instruye ciencia es capaz de elevar al *otro* hacia el mismo nivel de comprensión y de apasionamiento objetivo sobre los fenómenos, que le son deleitables de estudiar a la razón educada y rectificada por la superación de sus propios obstáculos. *La pedagogía de la actitud objetiva* sería el título de la nueva escuela y en breves trazos se ejercería como una actividad social de convicción racional de los hombres educados, tanto en su orientación hacia el mundo real empírico como en sus principios y juicios racionales.

El pensamiento de Bachelard, cuando hace una

explícita orientación de la pedagogía para el estudiante escolar, comprende, en “un estar más allá” de la transmisión de conceptos, contenidos y habilidades dispuestos para la formación del mismo, una propuesta que se articula a nuestra época, dado que comparte como muchos teóricos de la pedagogía contemporánea³, el concepto que expresa afirmativamente el proceso transformador en la ciencia como formación para toda la vida, ó en el caso expreso que afirma: “El principio de *la cultura continuada* esta por lo demás en la base de una cultura científica moderna” (Bachelard, 1997:297); lo que repercute en amplios sentidos, en un *ser* y un *hacer* integral de la figura humana en un horizonte histórico que encamina sus esfuerzos en el destino singular que las ciencias modernas ofrecen, tanto para la interacción dialéctica con otras disciplinas, al interior de los centros universitarios y escolares, cómo en relación al mundo social y cultural en el que se afianzan sus condicionamientos de diseño, construcción y producción de procesos inquietante de conocimiento, de preguntar-responder por el sentido de la existencia y del universo en una incesante rectificación intersubjetiva, que se conduce hacia la objetividad psicológica y racional del saber en cualquier ámbito social. De hecho, las lecciones serían reemplazadas por descubrimientos y estarían motivadas por la metódica búsqueda del conocimiento objetivo que inquieta a la razón en las academias de científicos, incitando a la renovación constante de sus experiencias, métodos y expectativas psíquicas: “Un descubrimiento objetivo es inmediatamente una rectificación subjetiva. Si el objeto me instruye, me modifica. Del objeto reclamo, como principal provecho, una modificación espiritual” (Bachelard, 1997:293). En última instancia, el sujeto que hace ciencia y que aspira por su formación académica hacia el mismo fin, sufriría una transformación auténtica y beneficiosa que lo pone a tono con la exigencia primera de toda sana filosofía: la rectificación y

formación del espíritu científico, el progreso en la sociedad del conocimiento.

3. Palabras finales

Atender la propuesta de Bachelard es apropiar, más que una teoría pedagógica para la formación escolar, implica en esencia, hacer explícita una metodología filosófica capaz de enfrentar los retos que la ciencia moderna impone en la sociedad y que se impone en el ámbito del conocimiento, al superar sus estadios pre-científicos hasta su actual establecimiento. Se desatiende aquí, una historia dialéctica de las ciencias sociales y quizás más intrigante, un derrotero crítico para elevar a *crítica objetiva*, los obstáculos epistemológicos presentes en la filosofía, en la práctica pedagógica filosófica. No obstante, el modelo de los obstáculos y de la superación de estos bajo la ejemplificación dispersa del paradigma de la ciencia física moderna, pone en perspectiva y vigencia académica, una necesaria reflexión sobre nuestra formación como docentes en las áreas, en las que el estudio de objetos científicos, requiere de la reconstrucción dialéctica de estos para su enseñanza en el aula de clase; proceso que estima prioritario un psicoanálisis del inconsciente cultural, social y psicológico de los objetos epistemológicos, introduciendo una crítica intersubjetiva que permite, a su vez, instruir al otro, al estudiante, al nivel objetivo y rectificado en donde los fenómenos concuerdan con una actividad intencional y creativa de los sujetos participantes, en el juego de la investigación científica que hace posible a su vez, traducir el impacto del conocimiento en las aulas en un impacto en la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- * Ancizar Raúl; Quintero Josefina; Yépez Juan Carlos. (2000). El sentido de la experimentación en educación. Revista Piedra de Panduro. 2:159-176. Universidad del Valle: sede Buga.
- * Bachelard, Gastón. (1978). La filosofía del no. Amorrortu. Buenos Aires.
- * (1985). El nuevo espíritu científico. Nueva Imagen. México.
- * (1997). La formación del espíritu científico. Siglo XXI. México.
- * Braunstein, Nestor. (1971). *¿Cómo se constituye una ciencia?*, Psicología, ideología y ciencia. Siglo XXI. México.
- Cassirer, Ernst. (1994). Filosofía de la ilustración. F.C.E. Bogotá.
- (2001). Antropología filosófica. F.C.E. Bogotá.
- * Díaz de Kóbila, Esther. (2003). *El sujeto y la verdad*. Memorias de la razón epistémica. Laborde editor. Argentina.
- * Hawking, Stephen W. (1999). Historia del tiempo. Editorial Crítica (Grijalbo). Barcelona.

Hacia las ciencias del orden y el supraorden. El ADN y el efecto fotoeléctrico

por:

Delfin Avendaño Cuervo

En 1905 Einstein escribió tres trabajos fundamentales: uno sobre la relatividad, otro sobre el cuanto de la luz - el efecto fotoeléctrico - y otro sobre el movimiento browniano. Un estudio detallado de estas obras nos muestra que estaban íntimamente relacionados de diversos modos, y esto sugiere que, en su pensamiento temprano, Einstein estaba considerando tácitamente estos tres temas como aspectos de una totalidad más amplia. Si embargo al desarrollar la relatividad general puso un gran énfasis en la *continuidad de los campos*. Los otros dos temas -el movimiento browniano y las propiedades cuánticas de la luz- que suponían una cierta clase de discontinuidad que no armonizaban con la noción de campo continuo, fueron pasando, a segundo plano y, finalmente fueron dejados de lado, al menos dentro del concepto de la relatividad general.

Para discutir esta cuestión nos será útil considerar primero el movimiento browniano, que es ciertamente, muy difícil de describir de un modo relativísticamente invariante, puesto que el movimiento browniano supone infinitas "velocidades instantáneas", no puede ser limitado por la velocidad de la luz. Sin embargo, en contraste, el movimiento browniano no puede transportar, en general, una señal, porque una señal es una cierta modulación *ordenada* de un portador.

Einstein envió tres artículos a la revista alemana *Annalen der Physik*. Juntos aparecieron en el volumen XVII. Einstein calificó el primer artículo, sobre el cuanto de la luz, como "revolucionario". En él examinó el fenómeno del cuanto -la unidad fundamental de la energía - descubiertas por el físico alemán Max Planck. Einstein explicó el efecto fotoeléctrico en el que cada electrón se libera con una determinada energía denominada $mc^2=hf$ o, constante de Planck. Este es el efecto cuántico, que establece que la energía es emitida en cantidades fijas que pueden ser expresadas como múltiplos enteros de dicha cantidad.

Sin embargo, a pesar de las características radicales sigue siendo un desarrollo de la tradición pitagórica-platónica, ya que permite comprender las propiedades de los átomos en términos de números y de series armónicas de números: representa un paso adelante hacia el objetivo tradicional de la ciencia. Louis de Broglie, uno de los fundadores de la mecánica cuántica, describió este objetivo como "lograr penetrar en el reino de las armonías naturales, llegar a vislumbrar un reflejo del orden que rige en el universo, algunas porciones de las realidades profundas y ocultas que lo constituyen": La teoría cuántica lleva el planteamiento platónico al mismo al corazón de la materia que Demócrito y otros atomistas consideraban sólido y

homógeno. En realidad, las unidades más pequeñas de la materia no son objetos físicos en el sentido ordinario de la palabra; son formas, estructuras o, en el sentido platónico, ideas, de las que sólo se puede hablar sin ambigüedad en el lenguaje de las matemáticas.

La posibilidad de elucidar las dos caras de la causalidad de la Naturaleza y la Libertad, "la posibilidad de una unión semejante de dos causalidades distintas – seguimos a Immanuel Kant- ...nuestra razón no la concibe"; está en el substrato suprasensible de la Naturaleza, al igual que, proseguimos nosotros, el espacio tetradimensional o el continuo espacio-tiempo. Las Formas Eternas no pueden percibirse con los sentidos, sólo pueden captarse por intuición intelectual. Aristóteles, discípulo de Platón, negaba la existencia de las Formas trascendentes, consideraba, en cambio que las formas de clases determinadas de objetos eran inherentes a los mismos objetos.

Los químicos, normalmente, no se preguntan sobre los orígenes evolutivos de los átomos y las moléculas; por lo general dan por sentado el paradigma platónico.

Los papeles organizativos que se solían atribuir a los "espíritus y los aspectos vitales" en la actualidad se consideran en términos de propiedades enzimáticas de sistemas, estructuras de información, principios organizativos emergentes o campos organizadores.

En 1917 Einstein anticipó la noción de amplificación de la luz mediante la emisión de radiación. Einstein postulaba que esta amplificación de fotones podía ser estimulada mediante el bombeo óptico u eléctrico. Todos los láseres funcionan mediante la estimulación de fotoelectrones, la transición de estados excitados y estados fundamentales a través de la modulación coherente de la emisión de fotoelectrones.

A mediados de los sesenta un artículo en *Scientific American* describía la primera construcción de un holograma, una especie de imagen tridimensional producida por una fotografía sin lente. Dennis Gabor había descubierto el principio matemático de la holografía en 1947, aunque la demostración de la holografía tuvo que esperar aún hasta la invención del láser.

Si el holograma se rompe, cualquier trozo de él reconstruirá toda la imagen. Las noticias sobre la posibilidad real de construir un holograma, basadas en las matemáticas de Gabor, suscitaron mucho interés científico. Un puñado de ingenieros observaron que la idea podía ser aplicada a la biología, y Belas Ulas, de Laboratorios Bell especuló con esa posibilidad. También se le había ocurrido a Gabor. Además, las ecuaciones de Gabor mostraban que la misma función matemática de transferencia transformaba el objeto en depósito de ondas y éste en imagen. El depósito de patrones de onda se relaciona así, de manera recíproca con la imagen de los objetos. Las funciones de onda son transformaciones de objetos y sus imágenes. Gabor denominó *holograma* al almacén de patrones de onda. El holograma fotográfico es un registro congelado de patrones de interferencia.

Efectivamente, la gente de los ordenadores está trabajando en un depósito holográfico de la información como manera mucho más efectiva que el almacén digital actual. Se relaciona esto con la idea de que cualquier parte de cualquier célula puede reproducir el todo. No necesariamente una sola célula, sino cualquier parte de la célula tiene información del todo. Cuantas más células reúna tanto más detallada será la información. Lo característico del holograma es que si ilumina una parte de él obtendrá información de toda la imagen, pero será menos detallada y desde menos ángulos. De igual modo, cuanto más tome del holograma, tanto más detallada y amplia será la información.

Desde Galileo, dice Bohm, hemos estado mirando la naturaleza a través de lentes; nuestro mismo acto de objetivación, como ocurre en el microscopio electrónico, altera lo que vamos a ver. Queremos encontrar sus bordes, que se detengan en un momento, cuando su verdadera naturaleza está en otro orden de la realidad, en otra dimensión, donde no hay cosas.

Así, el abandono del concepto de análisis por partes relativamente autónomas, existentes por separado pero en interacción, es un cambio relevante dentro del orden descriptivo que requiere la teoría cuántica. Ahora se le está dando la máxima importancia a la *totalidad no dividida*, una totalidad indivisible que presupone la teoría cuántica.

El campo de Einstein todavía es cartesiano, porque insiste en la conexión local, en la conexión contigua. Cómo difiere exactamente el orden implícito en estos modelos? Las conexiones del todo no tienen nada que ver con la localidad en el espacio y en el tiempo, sino que tienen que ver con una cualidad totalmente distinta, a saber, el pegamiento.

David Bohm advierte como esta estimulación coherente mediante el "enganche de fases" desemboca en la noción de biorregulación. El estímulo fotoeléctrico del ADN nos lleva a la fotorreactivación enzimática con la emisión estimulada de biofotones. Einstein hizo notar que tales estados infringirían todas las ideas intuitivas tradicionales de causalidad, incluido el denominado principio de incertidumbre. El desarrollo del holograma y posteriormente la tecnología de los láser ha vislumbrado la posibilidad de que el ADN y hasta las partículas subatómicas operan con principios holográficos.

Este modelo de coherencia desarrollado en principio por Dennis Gabor llevó al desarrollo emergente de disciplinas tales como la biofísica y la fisiología celular, la bioelectrodinámica, con la estimulación fotoeléctrica de emisión de

fotones, los solitones de difusión biológica, la bomba de protones de la membrana mitocondrial, la asimetría de los sistemas intermembránicos celulares, son áreas de interés de la cuántica en las que se interpenetran permanentemente disciplinas como la física, la química y la biología.

El papel de la bioelectrodinámica en la biocomunicación, la sensibilidad de los organismos a los campos electromagnéticos débiles, cristales líquidos coherentes en los organismos vivos, la emisión de luz coherente en los organismos biológicos; el transporte de información a través de sondas moleculares ha llevado al desarrollo de la bioelectrodinámica, la fotocomunicación, la holografía y la óptica láser.

Desarrollar tales órdenes implicaría nuevas percepciones, nuevos órdenes: el surgimiento de otros órdenes generativos de la nueva física. La emergencia de nuevos lenguajes para la comprensión de los complejos sistemas vivos: "teoría de los sistemas dinámicos", "teoría de la complejidad", "dinámica no lineal", "dinámica de redes"; los atractores caóticos, los fractales, las estructuras disipativas, la autoorganización y las redes autopoiesicas, son algunos de los conceptos clave

Schrödinger se ocupa del impacto de las ideas cuánticas en biología, y sobre todo, en el proceso molecular subyacente a las leyes de la herencia. Las dos características más sorprendentes del mecanismo hereditario son: su estabilidad y su mutabilidad. La existencia de las mutaciones, con ventaja selectiva, explica la evolución de las especies biológicas. La cuestión reside en cómo esta molécula, el ADN, conserva su identidad de generación en generación a pesar del azar atómico.

Las moléculas a que se refiere son los genes que llevan información sobre como ha de ser construido un ser vivo y sobre cómo funciona y despliega el orden implícito de la información desde la termodinámica de los procesos energéticos hasta la complejidad biológica.

Desde entonces, el campo de la biología molecular se ha convertido en uno de los campos más activos y excitantes de la ciencia entera.

De acuerdo con la teoría del quantum, la estabilidad de toda molécula tiene una explicación natural. La molécula está en un estado definido de energía. Para pasar de un estado a otro la molécula debe absorber tan sólo una cantidad justa de energía. Si se le provee de poca energía, la molécula no efectúa la transición. Esta situación difiere totalmente de la contemplada en la física clásica, en la cual el cambio de estado puede producirse por la absorción de cualquier energía. Puede mostrarse que las agitaciones térmicas que se efectúan en el cuerpo humano no proveen la energía suficiente para causar una transición así, pero pueden efectuarse mutaciones en esos raros procesos térmicos en los cuales se dispone de energía suficiente para alterar el gene.

En efecto, De Broglie, Einstein y Schrödinger llegaron a pensar que, aunque la teoría iluminaba vastas zonas de la física y la química, "Toda la física y la mayor parte de la química", escribía Dirac, había algo fundamentalmente insatisfactorio en ella ya que su influencia sobre la biología, la psicología, el psicoanálisis eran prácticamente nulas, y distaba de ser el orden noumenal subyacente en la naturaleza de la neurofisiología y la fenomenología de la conciencia.

Por ejemplo, cuando se empezó a desarrollar la teoría de la mecánica cuántica se reconoció que el principio de incertidumbre, que rige las moléculas elementales, tenía una relación directa con el problema filosófico del libre albedrío, del sentido y la libertad. Se trataba del "atomismo cualitativo" de Dalton, de "las partículas con libre albedrío" de Einstein o las "balas mágicas" de Paul Erlich, que como en la leyenda, se podían dirigir con la mente.

Los investigadores que han intentado penetrar

el último misterio de la mente en interacción con la tridimensionalidad de las biomoléculas se han centrado en los acontecimientos cuánticos en y entre las neuronas del cerebro. Niels Bohr señaló que ciertos mecanismos clave de la regulación del cerebro pueden ser tan sensibles y delicadamente equilibrados que deberían ser considerados adecuadamente como de la índole cuántica, o "no-determinista". Tal es el caso de los ionóforos, pequeños canales iónicos a través de los cuales se da la transducción de energía en las membranas celulares que poseen dimensiones tan pequeñas, del orden de cinco angstroms, o la zona de interacción-sinapsis, el espacio entre neuronas es del orden de 200 a 300 angstroms, que es una magnitud tan diminuta que entra en el campo de consideración de la física cuántica y la biología molecular.

Cuando los investigadores en la ciencia del control y la comunicación en seres biológicos y en las máquinas se hallaban tratando de seleccionar el nombre más apropiado para la nueva disciplina, uno de ellos sugirió "cibernética", del griego *kubernetes*, que significa piloto marítimo, término empleado por primera vez por el físico y matemático francés André-Marie Ampère, para designar la parte de la política que trata de los medios de gobernar.

De este modo, el matemático norteamericano Norbert Wiener dio nueva carta de naturaleza al término que, en las décadas de la postguerra, ha ido ramificándose para abarcar las complejissimas computadoras electrónicas, los procedimientos industriales automatizados y las respuestas y los controles en organismos biológicos.

Los autores propugnaron el estudio del comportamiento de un sistema por medio del análisis del rendimiento del mismo en relación con la energía que recibe del entorno, en contraposición al análisis funcional, que se ocupa más de la estructura intrínseca y las propiedades del objeto. Definieron teleología como una

finalidad regulada por mecanismos de realimentación, o retroacción, e indicaron que tanto las máquinas como los seres vivos son capaces de comportarse con un fin determinado. La predicción cae bajo el dominio de las máquinas siempre y cuando existan receptores sensoriales adecuados y mecanismos para discernir entre el espacio y tiempo.

Al estudiar el comportamiento de un sistema cualquiera, el especialista en cibernética observa su respuesta, o total producido, a un ingreso de señales o unidades binarias. Estas pueden ser : el pH -ácido, alcalino-, agentes hidrofóbicos o hidrofílicos, la electronegatividad, el medio catalítico, los cambios de temperatura, una reacción química; los enlaces covalentes y no covalentes. Por medio de la observación de tipos de respuesta normales o reproducibles, es posible determinar cómo funciona el sistema, cómo se regula y si reacciona o no a un mecanismo de realimentación. En el vocabulario de la cibernética, cualquier sistema desconocido recibe el nombre de "caja negra". El término, tomado de la ingeniería eléctrica, se aplica a cualquier problema, incluso a la circulación de iones en la célula viviente. Se ha representado a la célula como un sistema cibernético con una entrada de información a través de la membrana celular y un programa básico proporcionado por el ácido desoxiribonucleico.

Por lo que sabemos en la actualidad, la transmisión de impulsos nerviosos origina una descarga de "paquetes" de neuro transmisores químicos de las vesículas sinápticas o sacos ubicados en la presinapsis. En realidad, el proceso exacto todavía no se entiende, puesto que la actividad sináptica, delicadamente equilibrada, sumamente volátil, sólo empieza a entenderse en términos de los potenciales cuánticos.

Un eslabón crucial para este escenario apareció a mediados de los ochenta, Candace Pert y sus colegas del Instituto de Salud Mental de Maryland, quienes descubrieron moléculas

peptídicas mensajeras que interconectan tres sistemas distintos -el nervioso, el inmunológico y el endócrino - en una sola red mantienen una regulación de orden sicosomático. La nueva visión de los procesos cognitivos subyacentes en el reconocimiento molecular clarifica enormemente la relación entre mente y cerebro. Responde en gran manera a la vieja cuestión planteada por Einstein en una carta abierta a Freud, cuando preguntaba el por qué de la depresión psicológica?, del por qué del cáncer y la guerra? Y uno podría agregar: por qué la inmunosupresión, ¿por qué la dolencia de Alzheimer? y el SIDA?... Esta cuestión hace parte del *Malestar de la Cultura*, la intensificación de la agresividad de la sociedad industrial avanzada y sus tecnologías implícitas en la agricultura y la medicina moderna, en la contaminación industrial, en las "externalidades" del progreso y la tecnología nuclear tras la Segunda Guerra Mundial.

Se sugiere que los nuevos órdenes quizá proporcionen la clave que Freud buscó en su intento de relacionar sus teorías con la biología y las ciencias básicas.

El sistema inmunológico se halla disperso en el fluido linfático, penetrando absolutamente todos los tejidos. Sus componentes circulan con gran rapidez y se enlazan químicamente unos con otros. Los linfocitos son un grupo de células muy diversos. Cada tipo se distingue por indicadores moleculares específicos llamados "anticuerpos", que sobresalen de sus superficies con enorme capacidad de enlazar químicamente cualquier perfil molecular del entorno. El sistema inmunológico desarrolla la importante función de regular el repertorio de la diferenciación celular y molecular del organismo.

En innumerables ocasiones, Michel Serres ha puesto de relieve la estrecha relación entre el *clinamen* de los atomistas griegos y el más reciente concepto de inestabilidad, como decoherencia de los potenciales cuánticos.

Jean Marie Lehn, creador de la química supramolecular, una ciencia que devela el cómo funcionan los complejos mecanismos de la vida. Su investigación sobre el reconocimiento molecular, el estudio de factores que determinan la habilidad de las moléculas para reconocerse mutuamente y encajar unas dentro de otras, como la "llave y la cerradura", según la expresión de Emil Fischer. ¿Cómo se abren y se cierran los genes? También ha surgido el Código encriptado de las Histonas (Master Code) de un grupo de enzimas que tienen la función de replicar genes en el nucleolo.

La investigación en química, física y biología - constituyen, uno de los campos más activos en la expansión de la investigación actual, en la creación de un paquete molecular que detecta selectivamente mediante sensores ópticos desórdenes, mediante *scanning* y contrastación de un patrón de interferencia, con una precisión errática desde la detección de enfermedades latentes hasta la identificación del orden generativo, secuencial y estructural del ADN. Con ello, la biología molecular, y la genética en particular, salen del *ghetto clínico* que las mantenían confinadas a tecnologías de alto riesgo tales como la quimioterapia nada selectiva, la extirpación de órganos y tejidos, más aún de las radioterapia salvaje - nada específicas en desórdenes tumorales y el tratamiento de enfermedades genéticas-.

Pero el problema fundamental es, sin duda, el estudiado por Manfred Eigen relativo a la evolución de poblaciones moleculares de interés biológico y a la formación espontánea de un código genético por una sucesión de inestabilidades.

La complejidad de este problema es considerable: los fenómenos de replicación que acarrear error corresponden, en suma, a un nuevo tipo de fluctuaciones en un sentido termodinámico. Estas fluctuaciones pueden amortiguarse o ampliarse. La evolución

corresponde a una serie de catástrofes de inestabilidad hasta la eventual aparición de un estado determinado dominado por cierto tipo de macromoléculas y con estabilidad suficiente con respecto a las fluctuaciones que el mismo genera.

El trabajo de Eigen demuestra que, en un sistema formado exclusivamente por aminoácidos, sin nucleótidos, la sucesión de inestabilidades se prolonga indefinidamente. Por el contrario, las interacciones entre polinucleótidos y proteínas permitirían al sistema alcanzar un estado final caracterizado por un código genético y corresponderían a una estabilidad notable en relación con los problemas de la cinética, sobre todo en los procesos de replicación por patrón.

Al confirmar la teoría de Eigen, contamos sin duda con un terreno de investigación fundamental, ya que por primera vez, un estado altamente organizado, correspondiente a un código genético emergería de forma concreta de las leyes físicas.

El resultado inesperado nos lleva del orden termodinámico a la complejidad biológica. Los campos morfogenéticos de Shaldrake -las permeasas y los morfogenes-, el principio de orden-desorden de Boltzmann, las estructuras disipativas de Ilya Prigogine sometidas a flujos de energía permanente, la bomba sodio potasio ATPasa, los bucles autocatalíticos del gen-proteína, funciones de orden y energía química libre, el código genético, son eslabones en la cadena que nos lleva del orden termodinámico al orden biológico. Esta era la intención de Schrödinger.

La generación de ordenadores del orden celular y supracelular, un dispositivo instrumental en fase líquida producirá una ola creativa en todas las biociencias, rompiendo las fronteras entre las diferentes especialidades. Le imprime un ímpetu fundamental al Proyecto Genoma al generar un orden global sobre la fibra cromosómica y su expresión proteínica, tanto integral como

diferencialmente. Es prontamente susceptible de contrastación mediante experimentos. Pero su gran fuerza consiste en que explica muchos hechos bioquímicos que permanecían inexplicados: inestabilidades en el medio químico, la autocatalisis, la selección de mutantes, el flujo energético, los códigos predados y los ARN mutantes.

El paradigma holográfico o la conexión superlumínica tiene como referente de tipo cuántico el denominado efecto fotoeléctrico, postulado por Einstein en 1905. En realidad Einstein nunca aceptó siquiera la teoría cuántica, tal como dicha teoría emergió, finalmente, en los años veinte: la denominada interpretación de Copenhague.

Bohm había trabajado con Einstein, ocupado en buscar una teoría de campo unificada porque no le gustaba la visión estadística probabilística. Las relaciones de incertidumbre se presentan en la historia de la ciencia del siglo veinte. En este caso no es c la que desempeña un papel esencial, sino la constante h de Planck. La realidad básica que debemos describir no son ya las trayectorias, sino las funciones de distribución. Esto recuerda notablemente la situación cuántica en la que se sustituye la descripción en términos de trayectorias por otra en términos de funciones de onda. La evolución de la función ondular y otras operaciones que podemos efectuar con funciones de onda se expresan actualmente en términos de operadores que actúan sobre las funciones de onda. El concepto de operadores es probablemente una de las creaciones más audaces y originales de la física del siglo XX. De suma importancia es la aparición de un nuevo operador que corresponde al "tiempo interno". En pocas palabras este tiempo interno es indicativo de la fragmentación que se produce durante la evolución dinámica, un paradigma platónico dinámico. Pero aquí no nos ocupamos de la Teoría de la Unificación, sino del dominio de un grado de libertad evolutiva - afirma Prigogine.

Desde el punto de vista de la teoría cuántica, los principios termodinámicos pueden ser expuestos de la manera siguiente:

- 1-. La energía total constante se distribuye en los "quanta".
- 2-. El número de los "quanta" distintos se halla constantemente en crecimiento.

Si retrocedemos a través del patrón de retropropagación -Z ADN- en el curso del tiempo debemos encontrar cada vez menos "quanta", hasta encontrar toda la energía del universo empaquetada en unos pocos o incluso en un único "quantum".

El Z ADN es un patrón de orden constitutivo y configuracional del ADN, de estructura zurda, que conecta las bases púricas y pirimidínicas alternas. Este patrón de retropropagación activado por la estimulación inducida de fotoelectrones es caracterizado como "autoregulator", como "circulación" de los pares nucleotídicos, es decir como un ciclo con una "consolidación retroactiva" sobre desórdenes predados en la fibra cromosómica en función de la coherencia cuántica.

La vida en nuestro planeta empieza, es más, debe su existencia a una de estas relaciones recíprocas. Sucedió, como sabemos, hace tres mil quinientos millones de años, cuando la superficie de la corteza del planeta, enfriada a algo menos de 100 grados centígrados, reunió los primeros mares. En ella se destilaron esas ricas combinaciones en energía de acciones recíprocas, que continuamente sintetizaban en los imponentes temporales de ácido sulfhídrico-metano y vapor de agua. Aquí empieza la historia natural de los fines. Se muestra como convincentemente expone Manfred Eigen, que sin la aparición de una condición recíproca, de una activación mutua de moléculas en esa sopa caliente, no hubiera podido surgir la vida, con este intercambio la vida debía aparecer. Se formaron las moléculas de los ácidos nucleicos, los ácidos

desoxirribonucleicos, que se constituyeron en portadores de la información hereditaria. Se formaron también las enzimas, moléculas de albúmina que se constituyeron en portadores de los procesos vitales. Pero las cadenas de ácidos nucleicos no podían ser largas ni suficientemente ricas en información sin la protección de los enzimas. Y los enzimas, sin portadores de sus instrucciones de construcción. Un orden así debió contar con un patrón de interferencia modulado coherentemente por la emisión monocromática de los biofotones. Las enzimas pueden ser sintonizadas mediante la emisión de un fotoelectrón que produce la fotografía sin lente. Esta entra en resonancia del depósintro del su patrón de onda entra en resonancia y multiresonancia lo cual la lleva a identificar "la cadena lateral inestable" y a su reparación subsecuente.

Las sustancias químicas difusoras no son los únicos factores físicos posibles en cuyos términos pueden modelarse los campos morfogenéticos: entre otras posibilidades cabe incluir a los impulsos químicos y eléctricos, a los campos eléctricos y a las propiedades viscoelásticas de los geles.

Se intenta modificar la teoría cuántica para que tenga en cuenta la inestabilidad (fragilidad de la fibra cromosómica) de los estados cuánticos excitados. El oxígeno singlete, los radicales libres, los iones pesados, la deslocalización de los protones provocan una excitación de los niveles de energía de las órbitas de los biocomponentes. Estos compuestos son altamente reactivos y en consecuencia producen el daño tisular.

Sin embargo, un átomo puede pasar de un estado excitado a su estado fundamental emitiendo fotones. Mediante la estimulación adecuada de fotones en la fibra cromosómica se produce una fotorreactivación enzimática de los cuantos inestables -mutaciones- de modo que la configuración tridimensional de las bases tautoméricas establece una autopista informática

a través del ADN. La autopista informática se halla abierta en el circuito excitado.

Que es la coherencia? Una fotografía normal reproduce sólo una parte de la realidad. Sabemos enseguida que no es un objeto, un paisaje real. Y, entre otros motivos, ello es debido a que la emulsión fotográfica sólo conserva algunas de las propiedades de la luz que incidió sobre ella, pero no todas. Las ondas luminosas se definen por parámetros que corresponden a propiedades de la luz: la frecuencia de la onda corresponde al color; y la amplitud, a la intensidad de la luz. Estos dos parámetros son registrados por una fotografía. Pero hay un tercero, el que lleva la información sobre la profundidad de la imagen, que se pierde irremisiblemente en la fotografía: es la fase de la onda luminosa. La *holografía*, inventada por Dennis Gabor, es un procedimiento que permite registrar, además de la frecuencia e intensidad, la fase de una onda luminosa y reproducirla con estas propiedades.

La *fase de una onda* es un concepto que se comprende fácilmente en la comparación de dos ondas. Puede ocurrir que dos ondas pasen por su valor máximo o mínimo al mismo tiempo o que una pase por el máximo de su intensidad con un cierto desfase respecto a la otra. En el primer caso decimos que *están en fase*, y en el segundo caso decimos que *están fuera de fase*. Lo importante es que, en la interacción de la luz con los objetos, esta en la diferencia de fase. Esta diferencia de fase nos informa de la profundidad de los mismos y nos da la impresión de la tridimensionalidad.

La estimulación mediante la sonda optoelectrónica produce una coherencia a través de la estimulación adecuada de fotoelectrones que poseen una radiación favorable a los procesos vitales- los biofotones de Fritz Albert Popp-, pues esta radiación sólo emite y recibe una onda monocromática coherente a través del espinazo helicoidal del patrón de retropropagación del ADN.

El patrón de retropropagación del ADN produce a su vez un patrón de interferencia, una onda del plegado original de la macromolécula que viaja a través de la célula y mantiene el orden y la coherencia, la cuantía de los "n" componentes, incluso de los erráticos que no producen el enganche de fase. También en química, las propiedades de una molécula dependen mucho de la fuente de información común que va envuelta en su función de onda.

El campo de fotones, el movimiento de la luz se describe como "envoltura y transporte" de órdenes implicados que son relevantes para una estructura total, en la que no es explicable el análisis por partes separadas y autónomas.

Basta con que el "operador" alrededor del circuito corresponda a los múltiplos discretos de "h". Así: $nhf = \text{potencial cuántico abierto}$. A través de la estimulación fotoeléctrica del ADN tiene lugar un proceso interno periódico. Este proceso periódico determina una clase de "tiempo topológico interno" para cada región del espacio y, por consiguiente, constituye efectivamente una especie de "reloj local", esto es un "cristal aperiódico", un gen tal como lo define Schrödinger.

Resulta bastante natural suponer: 1-. Que, en su propia estructura de descanso, cada reloj oscila con una frecuencia angular uniforme, que es la misma para todos los relojes, y

2-. Que todos los relojes de la misma vecindad están en promedio en fase unos con otros.

Es bien sabido que los osciladores de la misma frecuencia natural tienden a ponerse en fase cuando se da el acoplamiento por resonancia y multiresonancia de las copias cromosómicas. Esto es el enganche de fases ("locking phase"). Desde luego, la fase relativa o el desfase oscilará algo, pero a la larga y como promedio, estas oscilaciones desaparecerán.

Para hacer efectivo el enganche de fases el ordenador cromosómico activa un circuito reparador hasta lograr el enganche de las discontinuidades, un enganche a nivel cuántico. La coherencia a nivel cuántico implica la unidad de la frecuencia, la amplitud de la onda y el enganche de fases de las copias cromosómicas. La tetradimensionalidad de la energía atraviesa la coherencia de la función de onda y el recorrido de la avalancha de fotoelectrones a través del espinazo del azúcar fosfato, la estructura más polar del ADN.

La cuantización de la acción puede surgir de ciertas condiciones topológicas del ADN implicadas por la necesidad de la monovalencia de fase de los relojes. Suponemos que $mc^2/w = h$, es constante para todos los relojes, el fotoelectrón produce el *clinamen* -la inclinación del átomo -entre las "cavidades ópticas" del ADN: el espinazo del azúcar fosfato, produciendo la conexión superlumínica: es decir un holograma del ADN. Un depósito de ondas coherentes que mantiene la estabilidad de los procesos cuánticos. Bohm lo resuelve hallando las huellas de un orden holístico infinito, y otros indicios sugieren que la solución se encuentra en el enganche de fases.

Ya Lucrecio se vio obligado a la introducción de la noción del *clinamen* -la desviación espontánea del átomo- que perturba la caída de los átomos en el vacío, para permitir la emergencia de nuevos órdenes: Caos y Cosmos..

Así mismo dos mil años después, un artículo de Einstein descubre la emisión espontánea de luz. He aquí un paralelismo inesperado si tenemos en cuenta que Lucrecio y Einstein están separados por la mayor revolución de la historia de nuestras relaciones con la naturaleza, el nacimiento de la ciencia moderna..

Leibniz, el filósofo y matemático del siglo XVII, cuyo descubrimiento del cálculo integral hizo posible la holografía, postulaba un universo de

mónadas, unidades que incorporaban la información del todo. Leibniz sostenía que el comportamiento delicadamente ordenado de la luz indicaba un subyacente orden radical, pautado por la luz.

BIBLIOGRAFÍA

**Barton K Jackeline Molecular Left- Handed Complements. Science, Vol 233. Agosto. 1996.

Benjamin N Conner, Richard M. Wing Albert V. Fratini, Mary L Kopka. Science, Vol 216, 30 abril 1982. Metyals and DNAA.

* Bonn D y F.D Peat. Ciencia, orden y creatividad. Editorial Kairos. Barcelona. 1998.

* Bohm D, K Wilber, K Pribam, M Fercusson, F Capra y otros. El paradigma holográfico. Editorial Kairos. Barcelona. 1997.

* Bohm David. La totalidad del orden implicado. Editorial Kairos. Barcelona. 1998.

*Barton K Jackeline Molecular Left- Handed Complements.

Science, Vol 233. Agosto. 1996.

*Capra Fritjob. La trama de la vida. Editorial anagrama. Barcelona. 1998.

* C Murphy, R Arkin, Y Yenkins, N D Gathia. Long range protoinduced electron transfer through a DNA helix. Nature. 1996.

* David Z Albert. Teoría alternativa de Bohm a la mecánica cuántica. En. Misterios de la física cuántica. Investigación y Ciencia. Barcelona. 1998.

* Einstein un año prodigioso. 1905. Prólogo de Roger Penrose. Editorial Crontos. Barcelona. 1998.

Ilya Prigonia. ¿Tan solo una ilusión? Tousquets editores. Barcelona. 1997.

* John Stachel. (ed) Cinco artículos que cambiaron la física. Editorial Crítica. Barcelona. 2001.

Richard E Dickerson, Horace Drew. The anatomy of A, B and Z DNA Science. Vol 216, abril 1962.

* Ruppert Riedl. Biología del conocimiento. Editorial Calabria. Barcelona. 1993.

LA OBRA DE RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT EN EL F.C.E.

por:

Rubén Jaramillo Vélez

Según me lo parece, ya se está decantando y objetivando entre nosotros la actitud ante la obra del profesor Rafael Gutiérrez Girardot, en relación con la cual muchas veces se ha hecho manifiesta cierta hostilidad e incompreensión en nuestro medio, por su carácter crítico, polémico, implacable en el sentido de exigir calidad y rigor en el trabajo intelectual. Procuraré ser breve, porque resulta muy difícil reseñar una obra tan vasta, tan compleja y tan rica como la que se contiene en los tres libros que ha publicado el Fondo de Cultura Económica.

El primero de ellos, *Modernismo, supuestos históricos y culturales*, es del año 1987, aunque se trata de una reedición, pues inicialmente lo había publicado la editorial *Montesinos* de Barcelona en 1983. El Fondo de Cultura acaba de publicar una tercera edición, con un prólogo muy elogioso de José Emilio Pacheco.

El segundo se titula *Cuestiones* y es un libro muy notable por la riqueza de su contenido. Está vinculado a tres ámbitos culturales a los cuales el profesor Gutiérrez ha consagrado buena parte de sus investigaciones y esfuerzos desde su ya remota juventud. En primer lugar la América Latina: Indoiberoamérica, la "patria grande" de que hablara Manuel Ugarte, a la que se dedican los primeros seis ensayos, en el siguiente orden:

La concepción de Hispanoamérica de Alfonso Reyes, 1889 – 1959; La histografía literaria de Pedro Henríquez Ureña, promesa y desafío; César Vallejo y la muerte de Dios; Menard o Mallarmé (se refiere al célebre relato de Borges); La Vorágine de José Eustasio Rivera, su significación para la letras de lengua española del presente siglo; y, finalmente, Literatura fantástica y modernidad en Hispanoamérica.

A esto le siguen cuatro ensayos consagrados a escritores y poetas españoles. El primero se intitula *El pícaro estoico* y se refiere a don Francisco de Quevedo y Villegas; el segundo *Espronceda y el nihilismo*; el tercero *La lírica de Ramón del Valle Inclán*; y el cuarto *Jorge Guillén o La lucidez histórica*.

Los últimos ensayos del libro –cerca de diez– están consagrados a la literatura alemana. El profesor Gutiérrez Girardot está radicado desde hace más de cuarenta años en la República Federal de Alemania. El pasó primero por España, donde fue discípulo de Xavier Xubiri, pero luego se trasladó a Friburgo, en el suroeste de Alemania, en cuya universidad hizo su doctorado con Hugo Friedrich, uno de los más importantes romanistas del siglo veinte, cuya *Estructura de la lírica moderna* es considerada una obra clásica sobre el tema, y ha alcanzado

un asombroso grado de intimidad con la cultura alemana. Yo, que apenas merodeo algunos de los temas en los cuales el profesor Gutiérrez está tan compenetrado, debo confesar que cuando lo leo me sorprende, tanto por el aparato crítico que maneja como por las referencias eruditas, las de un verdadero conocedor.

De otra parte, resulta muy característico de su estilo el hecho de que siempre trate de vincular la problemática de la cultura alemana, francesa o europea, en general, con las manifestaciones de la cultura hispanoamericana. En su último libro, que se titula *De la ilustración al expresionismo*, nos sorprende, por ejemplo, con las analogías que encuentra entre poemas de Ernst Stadler –un expresionista alemán– o del mismo Trakl con poemas de César Vallejo (que, dicho sea de paso, es uno de sus grandes amores).

Olvidaba mencionar que *Cuestiones* fue publicado en México, en 1994, mientras el libro sobre el “Modernismo” fue editado por la sede de Bogotá, pues, felizmente, la empresa inició hace ya algunos años actividades editoriales en nuestro país, razón por la cual su libro más reciente –que acabo de mencionar– también fue editado aquí, el año pasado, y fue presentado durante la última Feria del libro.

Pero antes de entrar a analizar en orden de aparición el contenido de los libros, me parece pertinente emprender una consideración general, con base en el primer ensayo del libro *Cuestiones*, intitulado “La concepción de Hispanoamérica de Alfonso Reyes, 1889–1959”, por una razón muy sencilla: este ensayo revela un poco las motivaciones fundamentales del profesor Gutiérrez y lo que pudiéramos llamar su “poética”, los elementos básicos de su trabajo de reflexión, así como de su hondo y sincero compromiso con América y con la cultura iberoindoamericana, que él encuentra paradigmáticamente representada en figuras colosales, comenzando por Simón Bolívar y

Andrés Bello, seguidos por Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, Rubén Darío, José Martí, Enrique José Varona, Manuel González Prada, César Vallejo, Pedro Henríquez Ureña, el mismo Alfonso Reyes, para citar unos cuantos nombres, sin que falte una alusión –muy pertinente, por lo demás– a nuestro Premio Nóbel, Gabriel García Márquez.

Entonces, al hablar de Alfonso Reyes se está hablando de uno de sus “penates”, de uno de sus inspiradores. Pero, de otra parte, no resulta casual que, ya en la primera página del ensayo que mencionábamos, cite Gutiérrez a quien el propio Reyes consideraba su “maestro fraterno”, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, que también es para Gutiérrez una de las figuras estelares de la cultura de América.

Quisiera aprovechar la ocasión para decir que uno de sus propósitos más sentidos ha sido precisamente rescatar del olvido a algunos de estos grandes pensadores americanos que, en ocasiones, a causa de alguna “moda” –estructuralista, postestructuralista o postmoderna– han sido dejados de lado por parte de los estudiosos de la literatura hispanoamericana, muchos de los cuales, como lo recuerda Gutiérrez, no han leído, por ejemplo, una obra tan significativa como *Las corrientes literarias en América Hispánica* de Henríquez Ureña.

Pero, además, el ensayo sobre Reyes nos permite comprender en su reflexión sobre la problemática de nuestra América el propósito expreso de superar todo resentimiento parroquial, toda consideración del asunto a espaldas del universo de la cultura de occidente.

Precisamente lo que él recuerda –y reivindica– en Reyes y Henríquez Ureña es que hicieron el esfuerzo por asimilar primero la herencia de la cultura de occidente. Hay que recordar, por ejemplo, que Reyes tradujo los dos primeros cantos de la *Ilíada* y que –como decía yo en una

conferencia sobre la contribución de los emigrados españoles a la consolidación del Fondo de Cultura Económica– la reseña que escribiera sobre la *Paideia* de Jaeger podría ser un capítulo de la obra, porque está por completo a la altura de la misma.

En el ensayo que mencionábamos comienza Gutiérrez por recordar que alrededor de 1910, con la crisis del Porfiriato en los albores de la revolución mexicana, se produjo, a través del *Ateneo de la juventud*, ubicado en la capital del país, una “revolución cultural” de grandes implicaciones, con el aparente o expreso propósito de superar la “estrechez” del positivismo, que había servido un poco de sustento ideológico al proyecto desarrollista de Porfirio Díaz y que, de todas maneras, había significado un esfuerzo –como lo significó por la misma época en la Argentina– por introducir a la sociedad mexicana en la experiencia de la modernidad.

Según Henríquez Ureña –a quien cita Gutiérrez, a partir de la conferencia que pronunciara en 1914 en la inauguración de los cursos de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad de México y que publicara luego con el título “La cultura de las Humanidades”– no se trataba tan sólo de superar las limitaciones y el angosto marco de referencia del discurso positivista; en realidad, esa cultura fundada en la tradición clásica, que él quería introducir, se acogía a una perspectiva y adoptaba una vocación cosmopolita.

Por ello, al recordar a otros dos intelectuales hispanoamericanos del novecientos, Rubén Darío y José Enrique Rodó, plantea Gutiérrez que el “cosmopolitismo” –es decir, la aspiración a una experiencia universal de la cultura– estaba ya en el “ambiente” de la intelectualidad más avanzada de América, y que esta afirmación de la personalidad histórica del subcontinente tenía que pasar por lo que entonces se llamó la “rehabilitación de la metafísica”, que el positivismo

había querido desacreditar; rehabilitación de la metafísica que significó también la relectura de Platón, el estudio de las obras de Kant y Nietzsche, de Bergson y Schopenhauer, de aquellos pensadores que el positivismo había desechado.

Por otra parte, ubica Gutiérrez el asunto en el contexto global en que aconteció este proceso, recordando que por la misma época tuvo lugar en la Argentina el movimiento de Córdoba, la reforma universitaria de Córdoba, que impregnó también por entonces el ambiente de las sociedades hispanoamericanas, al inaugurar una universidad no confesional, abierta a todos los estímulos del momento y en la cual la actividad universitaria recibía un respaldo por parte del Estado, una institucionalización de la profesión universitaria.

Y, sin embargo, comenta el autor en tono irónico –ya en el segundo o tercer párrafo del ensayo– que la sustancia de esos años sucumbió a lo que Gabriel García Márquez llamara en *Cien Años de Soledad* “la peste del olvido”. En efecto, resulta impresionante constatar como periódicamente en nuestra América los gérmenes de algo serio y sustantivo se disuelven, es como si hubiésemos tenido desde siempre una vocación hacia el nadaísmo; razón por la cual reivindica Gutiérrez de continuo esa herencia, en contra de las modas y del apresuramiento acritico como son adoptadas en nuestro medio, sin ninguna consideración para con el verdadero sedimento que han aportado nuestros más genuinos intelectuales.

Él recuerda que el cosmopolitismo de la cultura de las Humanidades había sido el resultado de un largo proceso que se inició con la independencia, y en ese contexto menciona precisamente a dos de los grandes impulsores de la identidad americana, como fueron Andrés Bello, no sólo grande como secretario de Bolívar en la primera misión diplomática en Londres, que le fuera confiada un año antes de proclamarse

en Caracas la independencia en 1811, sino por su obra entera, entre otras cosas como el primer autor de un texto filosófico en el subcontinente emancipado, su *Tratado del Entendimiento*; y Domingo Faustino Sarmiento, por quien también ha manifestado Gutiérrez siempre una profunda admiración.

Todo lo cual lo resume el autor en el título y el propósito "construcción de América". Construcción de América como un mundo nuevo, un continente que desde sus comienzos albergaría una vocación utópica, en relación con la cual y aludiendo, desde luego, a la famosa conferencia de Henríquez Ureña *La Utopía de América* (1926), afirma que la "Alocución a la poesía" de Andrés Bello, sobretodo, pero también su "Silva a la agricultura de la zona tórrida", de 1823 y 1826, respectivamente, "propusieron a Europa un mundo mejor y, al mismo tiempo que invitaban a la poesía a abandonar a la Europa decadente, pretendían ser la *Eneida* americana, es decir, el canto y testimonio de cuño romano de ese mejor Nuevo Mundo"; pero no tanto, como se les malentendió, "un programa poetológico, sino un postulado político y moral, fundado en una ética de la pureza y de la inocencia campesinas que trascendían el modelo virgiliano y tocaban lo límites de una utopía". Recuerda Gutiérrez en ese contexto que Bello se inspiró en la antigua Roma cuando elaboró en 1855 "el primer código moderno en lengua española", el *Código Civil de la República de Chile*.

Entonces el cosmopolitismo no fue una actitud de "novelería", no fue una actitud *snob* –para expresarlo por medio de este anglicismo– sino que precisamente se propuso recuperar una tradición que había estado en el origen de la América independiente a través de personalidades intelectuales como Bello y Sarmiento, y que con Rubén Darío había llegado a formular "la primera poesía de validez universal en la lengua castellana". Aunque, sin embargo, como lo recuerda Gutiérrez, en la crítica que le hiciera Rodó se reflejara cierto espíritu estrecho,

que no comprendía la amplitud y hondura de su obra lírica.

Será por ello, en particular, Alfonso Reyes el heredero de esa tradición, al intentar darle al continente una sustancia histórico-cultural y con ello, como dice Gutiérrez, "sembrar con moral el terreno de una política hispanoamericana del futuro que recuperara el sentido que había presidido la aventura del descubrimiento". Es decir, la idea de que América no era sólo el nuevo mundo sino un mundo mejor, como el que invocó Andrés Bello para las nuevas repúblicas, en relación con la cual Alfonso Reyes, con su clara conciencia de humanista, plantearía que no se trataba de contraposición hostil al viejo mundo sino de asimilación y, como ya lo había pedido aquel, "aplicación crítica a la nueva realidad, que en ello pone de relieve sus propios perfiles", una confrontación que por su carácter no debería ser estática sino dinámica y permanente, en el sentido de lo que es la genuina tradición, "sin la cual el presente es vacío y la tradición lastre".

Tal y como lo recuerda Gutiérrez, ya en su primer libro de ensayos: *Cuestiones Estéticas* (1911), Alfonso Reyes, fiel a su vocación de estudioso de la poesía en lengua castellana, "interpretó de una manera completamente novedosa a Góngora" (que en España apenas sería redescubierto por la generación del 27). Y agrega enseguida que la obra de Reyes intitulada *Las Tres Electras en el teatro ateniense* constituyó en su momento "el primer trabajo en lengua española sobre la tragedia griega", con el cual aportaba una genuina reflexión sobre el significado de la cultura griega para nosotros (años más tarde llevaría a cabo la traducción de los primeros dos Cantos de la *Iliada*, aunque en su modestia solía decir que él no leía el griego de Homero, que tan sólo lo "descifraba").

Lo definitivo, sin embargo, es que el espíritu que reivindicaba Reyes, esa forma dinámica de dialogar con el viejo continente, cumplía con una tarea esencial para el futuro de las naciones de

América: *ejercitar el antidogmatismo*, combatir el dogmatismo, que había sido el estilo característico, primero –como resulta obvio decirlo– de la escolástica tradicional, durante los trescientos años de la vida colonial, y luego, también, del excluyente positivismo, razón por la cual plantearía la necesidad de imprimirle un sentido humanista a la política. Y no porque quisiera “hacer política” sino porque planteaba como lema de la actividad de los intelectuales “entre todos lo haremos todo”, una consigna profundamente democrática.

Y es que, tal y como lo afirma Gutiérrez, “toda la obra de Alfonso Reyes constituye un esfuerzo por delinear esta política”, por instaurar en el continente la cultura de la democracia. El no quería desechar la herencia hispánica, pero en un ensayo intitulado *La Equis en la frente* se planteaba la incógnita que era México, la incógnita que era su patria. Porque, como se lo había manifestado unos años antes a un argentino hijo de emigrantes, “es bueno merecer las patrias, ganarlas, conquistarlas...felicitémonos que no se haya inventado hasta hoy un comprimido Bayer que nos permita ingerir, de un trago, toda la conciencia nacional”.

Comenta el autor que en Reyes todo estaba guiado por la aspiración a la utopía, y que la afición por Grecia –que algunos “le reprocharon como fuga”– tenía precisamente una significación precisa en el contexto de la historia del subcontinente porque pretendía “recuperar para Hispanoamérica el vacío que dejó en la cultura católica de lengua española la ambigua condena del humanismo europeo, suscitado por la reforma protestante”. Es decir, la cultura de la contrarreforma, una actitud de sospecha y de rechazo a la herencia del Humanismo, a la cual Reyes contraponía un ideal de discusión política basado en la persuasión y que destituyera o sustituyera el esquema dogmático de la oposición *amigo/enemigo*: le oponía una Grecia ejemplar, porque, además, comprendía que los problemas que aquejan al hombre

contemporáneo ya habían sido considerados entonces.

Sostenía Reyes que por haber llegado tardíamente a la historia de occidente, América había vivido saltando etapas. En primer lugar, por el retraso que significó la hegemonía del paradigma hispánico de la contrarreforma, pero también por la forma como las clases –o mejor, las *castas*– de la época colonial mantuvieron a las poblaciones de estos países en un estado de minoría de edad, razón por la cual planteaba la necesidad de dar algo así como un “salto”, un gran salto histórico que acelerara la toma de conciencia del pueblo y de las naciones de América: “No solamente la Grecia de Reyes era ejemplar y poética, sino toda su obra. Y es esa sustancia poética la que determina la tersa elegancia de su estilo y la manera tenue y casi accidental con que Reyes expone concisamente reflexiones e ideas de hondura y densidad. Esa celebridad hace imposible todo patetismo y ello explica por qué su obra y especialmente su imagen de América tropezaron en sus patrias, y aún tropiezan, con ese silencio y esa aversión, franca o hipócritamente indiferentes, que engendran el dogmatismo y una de sus secuelas, el rencor”.

En relación con lo cual vuelvo a insistir en que una de las obsesiones en el esfuerzo intelectual del profesor Gutiérrez Girardot ha sido la de combatir el parroquialismo –la unilateralidad– y en particular la pretensión de una supuesta originalidad, a espaldas de la tradición y de la cultura universal.

Precisamente a propósito del asunto se remite Gutiérrez al amigo y maestro de Reyes, Pedro Henríquez Ureña, quien en 1925 había elaborado un ensayo magistral, *La Utopía de América*, en el que planteaba que los políticos no estaban en capacidad de concebir lo que es propio de la poesía, es decir, la utopía, lo que podría ser, y afirma que el poeta Alfonso Reyes sí lo consiguió, porque “después de haber recorrido y revivificado

su propia raíz mexicana, la de su tradición española, la de su contorno continental, la cultura europea, la de la antigüedad clásica recuperada por él, invitó a la América española a que pusiera como divisa una consigna poética, esto es la utopía, lo que podría ser”.

En este contexto menciona Gutiérrez la obra de Ernst Bloch, recordando lo que Reyes pensaba: que el principio de la utopía contiene sobretodo un postulado moral, “que debe ser y es anterior y presupuesto de cualquier programa concreto”, un principio que “rechaza abiertamente la pretensión de quienes abrigan la esperanza, y pretenden cumplirla, de convertir las peculiaridades de América en la base exclusiva de una nueva cultura”. De nuevo el parroquialismo, a partir del cual, por ejemplo, todavía hace unos años se esforzaban por aquí en formular una supuesta “filosofía latinoamericana” y que, en el fondo, lo que pretendía era echar en el olvido el esfuerzo racionalista del siglo diecinueve –y el de los gérmenes de la Ilustración, a finales del dieciocho– a favor, en el fondo, de una filosofía de inspiración neotomista, así se pretendiera y se denominara “de la liberación”.

Porque, como decía Reyes en una conferencia intitulada *Posición de América*, “esto de figurarse que las cosas humanas pueden ser absolutamente nuevas causa ya de por sí una falta de cultura y una ausencia de sentido humanístico”. Tal y como lo interpreta Gutiérrez, lo que el planteaba era que toda novedad o renovación que se proponga o se pretenda “no puede renunciar a la tradición”, teniendo en cuenta, desde luego, que para Reyes esta no era un peso muerto sino una creación pasada que, en sus propias palabras, “debe ser renovada constantemente, porque nace y muere constantemente” y frente a la cual debemos establecer una relación dinámica ya que esa permanente renovación implicaría “una adecuación permanente de la tradición a las nuevas realidades”.

Enfrentado a la realidad de su propio tiempo, una época que se había iniciado precisamente con las convulsiones de la revolución mexicana, de las que el había sido testigo, lo que Reyes, al tomar conciencia de que el mundo en el que le correspondió vivir era un mundo de “incoherencia y efervescencia”, planteaba, era que el único “medio de salvación” frente a la crisis moral ocasionada por estas conmociones consistiría en “intensificar la transmisión por la comunicación y el aprendizaje”.

Lo que, por otra parte, sólo podría significar *democracia*: “Sólo la democracia puede salvarnos, por cuanto ella importa la plena y cabal circulación de la sangre, con todos sus nuevos acarreos, por todo el organismo social”. Agrega Gutiérrez que, además de la democracia, Reyes apuntaba a que, “prescindiendo de las indecisiones y contingencias con que la historia de América haya podido tropezar desde sus orígenes y en su evolución propia”, un examen de las posibilidades actuales de América, según concluía, “se reducen a una posibilidad de armonía continental”. Y de fraterna integración, agregamos nosotros.

Quisiera complementar esta reflexión con la lectura de un párrafo del segundo ensayo del libro *Cuestiones*, intitulado *La historiografía literaria de Henríquez Ureña*, en el cual el autor reivindica dos libros del maestro dominicano, su *Historia de la cultura en la América Hispánica*, publicado por el Fondo de Cultura en la *colección popular* en 1947; y *Las Corrientes literarias en la América Hispánica*, que también publicaría el Fondo y que tuvo su origen en un curso que dictara el autor en la Universidad de Harvard en 1944, sobre los cuales afirma Gutiérrez que, a consecuencia de la irrupción de las “modas” a las que ya nos hemos referido, han sido víctimas de la “peste del olvido”.

Concluiré entonces esta introducción con una cita del ensayo sobre el notable empeño intelectual y la consolidada formación que le permitió a

Pedro Henríquez Ureña convertirse en un genuino maestro de América:

"El pasó por Homero y Esquilo, Shakespeare, Racine, Molière, Góngora, la Edad Media española, el neohumanismo alemán de Winckelmann y sus consecuencias, el Renacimiento, Nietzsche y D'Annunzio, etc., entremezclando esas estaciones con trabajos sobre cuestiones fundamentales de la cultura social política y literaria de Latinoamérica (sus tesis sobre el andalucismo, sus trabajos sobre capítulos de un género literario como la novela, etc.). El primer paso fue, pues, la clarificación y conocimiento familiar del horizonte general. El segundo paso lo constituye el examen de lo particular, es decir, de la "búsqueda de nuestra expresión" (palabras que forman parte del título de un libro de Enriquez Ureña, RJV). Los dos pasos, empero, no son sucesivos. En la exposición del análisis y descripción de lo particular asoma necesariamente, de manera expresa o tácita, el resultado del primer paso".

Pasaré ahora a referirme al primer libro del profesor Gutiérrez Girardot que publicó el Fondo de Cultura Económica: *Modernismo, supuestos históricos y culturales* (Bogotá, 1987), sobre el cual decía Juan Guillermo Gómez –el editor de la obras de José Luis Romero en la editorial de la Universidad de Antioquia– en una reseña publicada poco después, que con ese texto el autor le había proporcionado al mundo de las letras de habla española "una reflexión crítica, coherente, prometedora y moderna sobre los aspectos centrales de la experiencia espiritual revolucionaria que abarcó la civilización burguesa finisecular, incluyendo los países periféricos, como España y los latinoamericanos: la plenitud de la modernidad".

Basta con considerar el contenido del volumen para advertir su intención de inscribir la problemática del modernismo hispanoamericano en su contexto global, cosa no muy acostumbrada en nuestro medio.

Después de una introducción general intitulada "Los problemas del modernismo", en la cual ubica el autor la irrupción de este movimiento cultural dentro del conjunto de la crisis de la sociedad europea, cuyo desarrollo se despliega entre 1870 y 1914, o sea, entre el fin del segundo imperio francés, la proclamación de la Comuna de París y el estallido de la Primera Guerra Mundial (que en más de un sentido fue el resultado de esa crisis, coincidiendo con la gestación de la sociedad de masas), muestra Gutiérrez, con una notable profusión de ejemplos, la forma como, en efecto, el modernismo fue, en el fondo, el resultado –y la respuesta– a esa crisis.

Los tres capítulos que componen el libro se intitulan, el primero: "El arte en la sociedad burguesa moderna"; el segundo: "Secularización, vida urbana, sustitutos de religión"; y, finalmente, el tercero: "La inteligencia, la bohemia, las utopías". En el segundo de estos capítulos una de las figuras sobre las que el autor concentra su atención es Friedrich Nietzsche, del cual Gutiérrez se ha ocupado profusamente.

Quisiera insistir en que el principal mérito del libro consiste en haber ubicado el asunto del modernismo dentro del contexto y en el horizonte pleno que le corresponde: el del fin de siglo universal de la cultura burguesa, el novecientos. Porque, en general, se hablaba entre nosotros de Rubén Darío, Martí, Silva y Rodó –para dar cuatro nombres característicos– como si en sus obras se tratara de manifestaciones peculiares, puramente locales, cuando el asunto respondía a una problemática que de inmediato lo relacionaba con lo que estaba sucediendo en París y Londres, Viena y Berlín; e incluso Petrogrado, si se tiene en cuenta la novela, por lo demás tan compleja, de Andrei Bieli que tiene por título el nombre de la ciudad.

En efecto, fue precisamente durante ese período, contemporáneo a la crisis de las sociedades europeas, que los países de la América Latina, de una manera desigual, asincrónicamente, como

corresponde a los grandes ciclos históricos, comenzaron a ingresar, muy paulatinamente, a la modernidad, tal y como lo muestra –con particular acierto, por lo demás– José Luis Romero en su gran libro *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*.

Considerado el fenómeno en profundidad la crisis tiene que ver, según Gutiérrez, sobre todo con un acontecimiento tan dramático como fue el tomar conciencia de lo que se nombró con una expresión que ya es un tópico: la “muerte de Dios”, que se proclama en el *Zarathustra* de Nietzsche (aunque ya la habían anunciado Jean Paul y Hegel) y que para Gutiérrez no era otra cosa que la culminación del proceso de la secularización, es decir, el hecho de que los valores terrenales sustituyeron definitivamente a los del “más allá”

Es perceptible, sobre todo en el segundo capítulo del libro, y lo registra Gutiérrez con una sorprendente riqueza de ejemplos, la ambivalencia ante este acontecimiento y, por lo tanto, ante la modernidad misma, tan característica, por ejemplo, de un Baudelaire, que pese a su condición de “poeta maldito” nunca dejó de ser católico y se angustiaba ante el derrumbe de la fe cristiana: diría que el fin de la revolución debería ser liberar al hombre de las consecuencias del pecado original, lo que denota un profundo arraigo en su personalidad de los valores religiosos tradicionales, que se reflejara como ambivalencia en su vida y en su obra.

Lo mismo se puede percibir, como lo demuestra Gutiérrez, no sólo en este sino en otros ensayos, en el caso de Rubén Darío, un individuo esencialmente contradictorio, que oscilaba entre la sensualidad y el ascetismo, entre la adoración a la mujer y la misoginia y, como Baudelaire, precisamente por su capacidad de placer llegaba a repudiarla.

La caracterización del modernismo –o de la modernidad– que lleva a cabo el autor resulta

muy pertinente, cuando dice, por ejemplo, que con ella “se trata de dilucidar la compleja literatura europea de fin de siglo, de la cual forman parte las letras hispanas de estos dos o tres decenios, en los que no solamente lograron acercarse, diversamente, a los cánones valorativos de la exigente literatura europea, sino demostrar que sólo la liberación de diversos dogmas tradicionales permite expresar universalmente el propio mismo, la propia lengua”. Una vez más manifiesta el profesor Gutiérrez su obsesión, su constante empeño en contra del peso de la inercia del dogmatismo hispánico de la Contrarreforma, por la cerrazón, la estrechez, el parroquialismo que sembró en la idiosincrasia o mentalidad, en las formas de comportamiento de nuestros pueblos. Porque, como dice, “el presupuesto de los llamados subdesarrollos es principalmente el dogmatismo, esto es, el subdesarrollo mental a que la peculiar alianza del trono y el altar, por decirlo eufemísticamente, condenó durante siglos a los países de lengua española”.

El autor se remite a una definición de Federico de Onís, según la cual el modernismo sería “la forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política, y gradualmente en los demás aspectos de la vida entera, con todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico cuyo proceso continúa hoy”. Para Gutiérrez, como lo decíamos, lo más significativo de tal proceso radicaba en el fenómeno de la secularización, y, por lo tanto, en la crisis religiosa, que ejemplifica en el caso de varios autores del período que atravesaron por esa crisis.

En ese contexto cita una carta de Juan Valera a Rubén Darío, a propósito de su libro *Azul* (que éste le había enviado), en la cual, sin criticarlo propiamente, le reprochaba, sin embargo, cierto “galicismo mental” o “galicismo de la mente”, que para Valera, en su condición de católico español

tradicionalista, sería el resultado de esa crisis y mucho tenía que ver con el ateísmo y la blasfemia como actitudes del espíritu, así como con el predominio de la fantasía -de lo cual eran un buen ejemplo los cuentos de Rubén Darío en el libro- como sustituto de la experiencia religiosa.

Para resumirlo en unas pocas palabras, el mérito específico del libro radica en ubicar el fenómeno del modernismo en el contexto histórico del "fin de siglo", o sea de la universalización del capitalismo y de la gestación definitiva del mercado mundial, así como del aburguesamiento -tardío- de las sociedades iberoamericanas y la formación de una compleja red de dependencia entre los centros metropolitanos y los países llamados periféricos: la plenitud universal del proceso de la modernidad, que, de algún modo, se inició con el descubrimiento de América.

El tercer libro del profesor Gutiérrez Girardot, que acaba de editar, también en Bogotá, el Fondo de Cultura Económica, se intitula *Entre la ilustración y el expresionismo – figuras de la literatura alemana*.

Se trata de una obra que va a exigir un gran esfuerzo de lectura por parte del público lector colombiano porque, por lo menos en lo que se refiere al contenido de su segunda parte -la más extensa del mismo- está consagrada a dilucidar el caso de escritores y poetas alemanes del siglo veinte muy poco conocidos en nuestro medio.

La primera parte está dedicada a tres intelectuales de la ilustración, que son Georg Christoph Lichtemberg, Jacob Michael Reinhold Lenz y una figura de gran formato que, hasta cierto punto, representa el nexo entre la ilustración y el expresionismo: Friedrich Nietzsche, quien de hecho sería reconocido por los poetas expresionistas como un precursor pues cuando en 1911 se inauguró en Berlín el "cabaret neopatético", tan vinculado a la irrupción del movimiento en la ciudad, se leyeron algunos

de sus poemas (así como otros de Hölderlin, que estaba por entonces bastante olvidado).

Como lo decía, la segunda parte del libro va a significar un gran esfuerzo de comprensión para los lectores colombianos, pues está dedicado a escritores muy peculiares. Como, por ejemplo, Hugo Ball, un personaje bien curioso, anarquista místico de origen católico, que elaboraría una tesis sobre el cristianismo bizantino y antes había escrito un libro muy original: *Crítica de la inteligencia alemana*, que por cierto está traducida al español. Durante los años de la primera guerra mundial fundaría en Zurich el *Dadaísmo* (aunque después el poeta rumano Tristán Tzará se apoderaría del nombre).

Afirma de él Gutiérrez que fue quien puso en contacto a Ernst Bloch (que también se había refugiado en Zurich por entonces, porque Suiza se había convertido en el asilo de los pacifistas de Europa, desde Romand Roland y Stefan Zweig hasta el poeta Iván Goll) con la figura de Thomas Münzer, el revolucionario anabaptista de la época de la Reforma que fuera descuartizado tras la derrota de la guerra campesina en Frankenhausem a mediados del año 1525 y al cual Bloch consagrara su segundo libro, que publicaría en 1921.

O Jacob van Hoddís, un poeta de comienzos del siglo que enfermaría de esquizofrenia y sería asesinado por los nazis en un campo de concentración a comienzos de los años cuarenta. Y Gottfried Benn, otro gran poeta expresionista, y, en realidad, una de las personalidades intelectuales más inquietantes del siglo veinte, médico especialista en enfermedades venéreas, que escribe una poesía de intenso lirismo como expresión de su profunda nostalgia, de su desesperación y su rebeldía: de su nihilismo, en síntesis.

También Ernst Stadler y Georg Heym, quien murió en plena juventud (se ahogó mientras patinaba en un lago de Berlín) y que resulta

particularmente interesante por representar, en forma similar a Franz Kafka, el agudo conflicto con el padre, que al parecer fue bien frecuente por entonces en Alemania, el conflicto más o menos característico de la generación expresionista.

El libro termina con el caso dramático de Paul Celán, un gran poeta de origen judío-alemán nacido en Rumania que se suicidó a comienzos

de los setentas arrojándose al Sssena en París. Sus padres habían sido asesinados en un campo de concentración durante la guerra y él, como muchos otros sobrevivientes del holocausto, no pudo resistir al recuerdo de la degradación absoluta a que había sido sometido por parte de los nazis.

FOUCAULT Y LA TEORÍA CRÍTICA EL PODER Y LA HERMENÉUTICA DEL SUJETO

por:

Manuel Guillermo Rodríguez

I. Introducción

A pesar que siempre desdeñó manifestarse como seguidor de cualquier sistema de pensamiento, ni estructuralista, ni marxista, ni historiador, ni psicólogo, el único apelativo que asume, frente a la exigencia de una entrevista muy particular titulada *El retorno de la moral*, fue aceptar sin mayor resistencia la denominación de nietzscheano, al establecer su trayectoria genealógica de formación: "*comencé por Hegel (con Hyppolite), después a Marx (con Althusser), a Heidegger y en 1952 o 3 leí a Nietzsche*". A pesar que allí manifiesta que las notas tomadas sobre Heidegger son muy importantes, es Nietzsche quien ha jalonado su proceso, se lamenta de no haber escrito aún sobre ellos a pesar que los conoce bien. De todas maneras sólo hace falta examinar la conferencia sobre Nietzsche para comprender hasta donde se encuentra penetrado por ese pensamiento de una historia debajo de la historia. La historia de los vencidos y las huellas encontradas de lo no tocado, los intocables, pues detrás están las prácticas de la constitución del sujeto, bastante diferentes de las ciencias humanas que los vencedores han transmitido en textos y discursos, también la discusión contra Nietzsche y allí la relación con Benjamin en sus tesis sobre la filosofía de la historia.

En realidad se trata de una teoría distinta a lo que sugiere Dreyfus, puesto que la referencia a Kant lo que hace es dejar abierta la posibilidad de encontrar un camino diferente a la ontología metafísica de Heidegger a través de la historia, ante cuyo umbral había quedado anclado *Ser y tiempo*, pero que Foucault logra atravesar de la mano de sus maestros Bachelard y Canguilhem, a falta de otros, otros que se encontraban más cerca de lo que Foucault se imaginaba y que él descubrió más tarde, su síntesis intelectual a veinte años de trabajo y a pocos meses de su muerte no puede ser más clara:

"Me gustaría decir, ante todo, cual ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de mi tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos, se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.

La primera son los modos de investigación que tratan de darse a sí mismos el estatus de ciencia: por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la *grammaire generale*, la filología y la lingüística. O, una vez más en el primer modo la

objetivación del sujeto productivo, el sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. O, un tercer ejemplo la objetivación del hecho transparente de estar vivo, en la historia natural o la biología.

En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré "prácticas divisorias". El sujeto, o bien se divide a sí mismo o es dividido por los otros. Este proceso lo objetiva. Los ejemplos son el loco y el cuerdo; el enfermo y el sano; el criminal y los muchachos 'buenos'.

Finalmente, he tratado de estudiar –es mi trabajo actual- la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo, o a sí misma, en sujeto. Por ejemplo, he escogido el dominio de la sexualidad –de qué manera los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de "sexualidad"-. Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación.¹

Tal parece que a los 57 años, el profesor brillante del College de France ha dejado de dar rodeos, se trata de la problemática del sujeto y el poder. Desde el momento en que defiende su tesis doctoral (su primer libro, *Enfermedad mental y personalidad*, después *Enfermedad mental y psicología*, resultó repudiado, a partir de 1962 dirá que su primer libro es *Historia de la Locura, Folie et déraison*), ha trabajado en el desentrañamiento del sujeto a través de todas las herramientas a su alcance, especialmente sobre cómo se constituye y cómo se puede pensar en las posibilidades de liberación y resistencia mientras se lucha diariamente, en las calles, en los medios, a través de estrategias prácticas, una hermenéutica del sujeto lejana de la Fenomenología. De manera que Habermas en *Discurso filosófico de la modernidad* desgasta

sus dos capítulos en demostrar lo que el propio Foucault, dos años antes de publicarse dicho libro había manifestado sobre su meta intelectual, ¿cómo tratar el sujeto? Parece entonces que los dos destacados filósofos del siglo XX caminaban en direcciones opuestas y se puede remarcar que mientras Habermas ha terminado validando el proyecto 'inconclusamente' ilustrado del capitalismo tardío mediante un último giro jurídico, posterior al lingüístico de los ochenta, con el que regresa a un Kant ya superado históricamente, el francés se encaminaba hacia una teoría crítica radical cuya forma definitiva nos quedamos sin conocer. El alemán va de la subjetividad, inicialmente cercana a Marx, hacia una intersubjetividad bastante formal; y el francés de un marxismo formalista va hacia la recuperación de un sujeto conflictuado por las relaciones de poder, es decir se encamina a la revolución de las formas de vida humanas, mientras el otro concilia con el poder.

El sujeto y el poder

Marcuse, asumiendo todo el acervo freudiano que asimiló creativamente el marxismo de Frankfurt, sostenía que la revolución sexual –acontecimiento notable del siglo XX- se había ido transformando en una nueva forma de control sobre las masas. La represión tradicional fue cancelada, pero un nuevo tipo reemplazaba al antiguo: *la desublimación represiva (El hombre unidimensional)*. Presionada por la necesidad de optimizar las ganancias la sociedad capitalista desechó el ascetismo de la ética protestante y, por el contrario, la enervó las demandas de liberación sexual canalizándolas hacia descargas controlables. Las necesidades emocionales, desublimadas, son desviadas de elevadas aspiraciones estéticas y de libertad social para ser reorientadas hacia el individualismo dentro de lo establecido. La comunidad, el amor, la amistad, promesas del orden social moderno aparecen ahora asociadas a productos de consumo mediante la publicidad y se ofrecen a

¹ FOUCAULT Michael. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Editorial nueva visión. Buenos aires. Pág. 241-2

bajo precio. Mediante el consumo es posible la gratificación inmediata, en vez de tener que luchar para alcanzar formas sublimadas de goce. El capitalismo, sexualmente represivo acondiciona la revolución sexual, Marcuse analiza el mecanismo psico-social que hace posible dicha domesticación. Sobre el campo de la dominación ha quedado colonizada una importante resistencia del yo (su intimidad sexual), de manera que el poder político penetra otra esfera de la subjetividad vaciándola de contenido. Así Reich y Marcuse enriquecen el pensamiento marxista integrando la teoría sexual a su campo.

Por su parte, Foucault concluye después de una larga indagación que la burguesía, lejos de reprimir el cuerpo, le dedicó una gran atención. Para poder apreciarlo es necesario hacer mucho más amplio el campo de consideración: la escuela, la prisión, la clínica dentro de lo cual queda cobijada la sexualidad. La preocupación por el cuerpo no es sólo erótica; una dieta saludable, la higiene, junto con la institucionalización de la sexualidad constituyen también el campo del sujeto material. Al adentrarse en ese proyecto tan ambicioso de la *Historia de la Sexualidad* de los años setenta Foucault comienza a encontrar claves paralelas a lo que Marcuse había recalcado en década anterior. Si el cuerpo en la sociedad burguesa es mejor cuidado y atendido que durante la hegemonía de la aristocracia esto quizá tiene que ver más con las grandes batallas del mercado y la fábrica englobando la solicitud sexual. Pero ya antes, esta tesis había venido horadando la teoría de Foucault acerca de la investigación sobre los fundamentos de la sociedad, en las conferencias del Brasil y en *Vigilar y Castigar* había emergido un elemento central para estructurar todo el discurso de la filosofía llegando a llenar el vacío de las ciencias humanas, cuestionado en *Las palabras y las cosas* a través de las diferentes epistemes, a su vez establecidas en *Arqueología del saber*, que se han ido superponiendo: el problema de fondo de la constitución del sujeto está en el Poder.

De manera que la secuencia de la obra conduce, coherentemente, su formulación teórica. Pero frente a él está la imposibilidad de una teoría sistemática, en ello ha caído el marxismo ortodoxo en su opinión –se trata de la tecnología o mejor, tecnologías del poder- puesto que se trata de un pluralismo de formas que se multiplican en las instituciones impidiendo, también, una noción uniforme de “tecnología de poder” que se manifiesta más específicamente en “microfísicas de poder”, “mecanismos de poder”, etc. El poder, especialmente el poder del discurso que, debido a la influencia de las teorías en boga especialmente el estructuralismo de los sesenta, se expresa en todas las relaciones sociales, el Poder que aparece como el elemento estructurante.

De manera que la teoría de la sexualidad viene en Foucault antecedida por un profundo y enriquecedor peregrinaje por los procesos sociales de elaboración del poder en las instituciones carcelarias (*Defender la Sociedad*), clínicas y penitenciarias (*Vigilar y Castigar*) y a continuación de una crítica demoledora contra las ciencias sociales establecidas. No es gratuito que su punto de partida suponga la superación de la hipótesis represiva, es decir que la entrada en la consideración del mundo de las relaciones sexuales supone la trayectoria indagatoria por la constitución del cuerpo de los agentes sexuales en las redes del poder, de manera que la presencia de la sexualidad en la época del capitalismo implica lo que Foucault llama el carácter productivo del Poder, como lo señala Peter Dews en su ensayo sobre el Poder y Subjetividad en Foucault.² el carácter productivo del poder subraya, al estilo de Weber, la eficiencia de las formas modernas de organización económica y administrativa, pero también la eficacia del poder en la constitución de los sujetos, y entonces surge también y

² TARCUS Horacio(comp.) Disparen sobre Foucault. Ed. El cielo por Asalto. Argentina. Pg.156

correlativamente el problema de la resistencia. Mientras para los frankfurtianos la contradicción entre la autonomía ilusoria del sujeto y su esclavitud real denuncia, como afirma Adorno en *Dialéctica Negativa*, una prepotencia de lo objetivado en los sujetos que impide que se conviertan en sujetos, para Foucault no es suficiente esa conciencia de alienación si no conduce, como lo señala en *Vigilar y Castigar*, hacia una destrucción del sujeto como pseudo-soberano, pues "el hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo".

Pero, la teoría del poder si aspira a tener alguna importancia política crítica debe tener *algún* principio, fuerza o entidad que el poder "oprime" o "somete" y cuya liberación es posible, la descripción escueta del poder no sería una descripción del mismo sino del funcionamiento constitutivo de los sistemas sociales, y muchas veces Foucault se pronuncia por esta descripción, por ahora. En la *Historia de la Locura*, por ejemplo, esa entidad era esa forma originaria de la locura despojada de sus poderes y prestigios al ser apresada en el discurso psiquiátrico y el asilo. De manera que, hasta allí, la respuesta quedaría suspendida en el trabajo de Foucault. En la elaboración de su teoría del poder, la noción de cuerpo aparece enigmática: el cuerpo con sus fuerzas intrínsecas parece apresado en la cárcel disciplinaria y moralizadora del alma, pero ello, ya resulta evidente, ocurre mediante los procesos de socialización y aculturamiento.

Desde el seminario llamado *Defender la Sociedad* (1976), aparece algo que después queda explícito en la introducción de la *Historia de la sexualidad*, su rechazo del psicoanálisis, en cuanto una teoría cuya popularización e institucionalización como práctica terapéutica no escapa a las redes del poder puesto que se integra perfectamente a las relaciones entre poder, subjetividad y control del cuerpo establecidas. De manera que la posibilidad de

comprender la génesis sólo podrá venir después, a través de un estudio de las formas de sometimiento, confesión y negación de sí que implementó el cristianismo, frente a las prácticas de sí de la antigüedad y las que pudieran derivarse del llamado de Kant. En muchos de sus debates de la época se yuxtaponen dos perspectivas: la lucha política como un conflicto entre clases y grupos sociales con intereses y fines irreconciliables por un lado; y la resistencia como oposición al poder fundada corporalmente, aunque no teorizada, por el otro.

Pero, entonces, ¿qué hay acerca de los contenidos de las luchas, las aspiraciones que se manifiestan en ella? Y cual es la relación con la resistencia? A través de los estudios sobre la locura, la infancia, la delincuencia, la sexualidad, Foucault va consiguiendo acercarse a la objetividad, que podríamos denominar genealógica, donde compila un gran trabajo de historiador (*Historia de la locura*) y al abordar la *Historia de la Sexualidad* parece como que hace explosión el análisis del Poder. El sexo, en cuanto expresión de la intimidad, debería ser visto como el producto de un dispositivo de discursos y prácticas, considerando integralmente al sujeto, más allá del naturalismo que era, a primera vista, el sostén de esa manifestación del ser humano.

Ahora bien, si la premisa genealógica acerca del sexo es que se debe rechazar la *hipótesis represiva*, según Foucault surgida de los intérpretes de Freud, la represión queda desplazada como teoría central al pasar a ejercer su papel una *ars erótica* opuesta a la racional *scientia sexualis* de Occidente. La vida sexual, ahora vista como 'dispositivo' de la sexualidad, es en cuanto tal la que crea la ilusión de que existe algo más que los cuerpos, los órganos, las localizaciones somáticas, las funciones, los sistemas anatomofisiológicos, las sensaciones, los placeres. Por lo tanto, la crítica genealógica implicaría no abandonar el naturalismo ni disipar de la idea de liberación integral, allí aparecería la *ontología de nosotros mismos* que apenas

quedó anunciada en su último seminario y algunos textos, para enfrentar el dispositivo del poder, que ahora aparece encarnado en cada cuerpo como una especie de biología política, biopoder.

Por ello cuando el Habermas de la razón comunicativa, bastante lejano a las tecnologías del cuerpo, afirma que Foucault no puede escapar al naturalismo al intentar alimentar la crítica, y ya ésta no sólo es crítica sino táctica pues se constituye en un medio de hacer la guerra, pero la guerra a un poder que parece ya normativamente inexpugnable. Y entonces, a manera de cuestionamiento se pregunta: ¿por qué la lucha y no la sumisión? ¿por qué resistir? Cuando la pregunta resultaría superflua si asumimos que su concepto de poder tiene una referencia estética relacionada con la lectura vitalista de la autoexperiencia del cuerpo que, por lo demás cobija las esferas de la vida subjetiva más allá de mera razón comunicativa, o, para usar el término más afín a Foucault, discursiva. Sin embargo Habermas, que parece no conocer la última parte de la obra de Foucault sobre la constitución espiritual del sujeto, plantea como argumento de la dependencia naturalista de la teoría foucaultiana: *“el único lugar de donde la resistencia puede extraer si no justificar sí al menos su motivo, es de las señales del cuerpo, de ese lenguaje no verbalizado del cuerpo atormentado, que se niega a que se lo borre en el discurso”*.³

De manera que al momento de precisar el enfoque de Foucault lo que se puede sacar en claro es que existe una relación muy estrecha entre la formulación de sus teorías acerca del sujeto y el naturalismo de Nietzsche, con lo cual se valida la reflexión que el mismo Foucault, había anunciado en su conocido artículo sobre los maestros de la crítica; *Nietzsche, Freud, Marx*, escrito en 1967 durante su periodo cercano al

estructuralismo y la teoría lingüística, en el cual, sin embargo, dejaría explícito su reconocimiento que el mérito central de los tres habría consistido en mostrar la perversidad de la interpretación; con ellos, dice Foucault “el signo va a llegar a ser malévol” puesto que han puesto de presente una hermenéutica moderna

*“Esto ante todo: si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece, sino la interpretación de otros signos...No hay nunca, si quereis, un interpretandum que no sea ya un interpretans, hasta el punto de que la relación que se establece en la interpretación lo es tanto de violencia como de elucidación. En efecto la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, resolver, despedazar a golpes de martillo”*⁴ Así lo hace Marx con la mercancía, Freud con los fantasmas infantiles y Nietzsche con las palabras y conceptos.

De manera que la crítica a Foucault nos remite al cuestionamiento de sus inspiradores para preguntarnos si será posible escapar a un cierto naturalismo, como expresión de un materialismo refinado acorde con una teoría política crítica, de manera que no sólo es necesario proyectar la limitación hacia adelante como Dews, sino hacia atrás:

Lo que las empresas de Foucault, como las de los désirants –las filosofías de deseo de Lyotard, Deleuze- revelan, es entonces la incapacidad del naturalismo nietzscheano, de una teoría exclusivamente de la fuerza, para brindar un

³ HABERMAS J. Discurso filosófico de la modernidad, Taurus.Madrid pg. 341

⁴ FOUCAULT M. Nietzsche, Freud, Marx, sobre la interpretación. Buenos Aires. El cielo por asalto.1970

sustituto a los fundamentos normativos de la crítica política, concluye Dews,⁵ Nietzsche es más consciente y acepta las consecuencias de la combinación de la teoría del poder y la teoría del deseo en el concepto "voluntad de poder" "Pero, este dilema de la crítica posestructuralista es el resultado de la evaluación superficial del sujeto moderno que recorre al conjunto del estructuralismo y el posestructuralismo. Como a menudo señala Adorno, una liberación del 'deseo' de toda identidad que lo constriña dejaría de ser una liberación, ya que no habría un sujeto para disfrutar el levantamiento de las barreras. La esquizofrenia, celebrada por Deleuze y Guattari, presenta el 'retrato de un sujeto posible', pero este retrato es 'efímero y condenado': directamente igualado con la libertad subjetiva, es 'una fuerza destructiva que sólo incorpora al hombre mucho más en el encantamiento de la naturaleza (Dialéctica Negativa). De modo similar, la descripción foucaultiana del Panóptico permanece como una persistente evocación del aislamiento y la ausencia de poder del individuo en la sociedad burguesa, aún cuando su igualación perentoria de la subjetivización y la sujeción borra la distinción entre la imposición del sometimiento a un sistema determinado de normas, y la formación de una conciencia reflexiva que puede ser dirigida en forma crítica contra el sistema de normas existente. Una evaluación del sujeto moderno, entonces, que evite la característica oscilación entre la rebelión irracionalista y la resignación de la filosofía francesa de los setenta debe comenzar por reconocer una interrelación entre elementos progresivos y regresivos mucho más compleja que la que cualquier posestructuralismo parece capaz de concebir"⁶

Con este párrafo termina Dews sin lograr convencer que la limitación de Foucault esté en

su supuesto estructuralismo o posestructuralismo, puesto que no logra mostrar que la crítica de la hermenéutica tradicional del sujeto lo saca de la esfera de la reflexión sobre la inserción de la nueva hermenéutica a la política. Por el contrario, muchos marxistas han recurrido a Foucault, como confiesa hacerlo Mark Poster en *Foucault, el presente, la historia*, considerando que el marxismo, por sí solo, ya no podía proveer las bases una teoría crítica de la sociedad, ya que no es suficiente para explicar adecuadamente las estructuras de dominación de la sociedad moderna contemporánea. Sus dificultades, más que de las categorías de la crítica a la organización capitalista del trabajo, provendrían de la manera de pretender monopolizar el campo histórico, totalizándolo sólo bajo la categoría de trabajo. La adopción de una postura teórica de no totalización como la que propone en principio Foucault, permite permanecer fiel al ideal de emancipación defendido por el materialismo histórico. Según Poster, Marx y Foucault, los dos, imponen límites a la razón, la circunscriben por su contingencia, y orientan de manera diferente su pensamiento hacia el objetivo positivo de la trasgresión. El proyecto crítico de Marx está asociado con el trabajo de la libertad: la razón desenmascara las pretensiones a la universalidad, revela los límites de las formas sociales y culturales y señala las posibilidades de formas alternativas que todavía no están asociadas con la dominación.

Obviamente, en tanto desmitificador de la libertad implantada como biopoder burgués, Foucault, orienta hacia otro lado su proyecto, más allá del freudismo de Marcuse, inspirado en Nietzsche, examina muchas más esferas de la expresión del poder que la sexualidad: la medicina, la policía, la cárcel, los asilos psiquiátricos, las fábricas, las escuelas como escenarios de ejercicio cotidiano del poder. Por ello iría más lejos que Marx en la conexión realizada entre la crítica transgresiva del presente y la constitución del sí-mismo, mediante el reconocimiento del carácter

⁵ TARCUS H. Opus cit.g.184

⁶ Ibidem. pgs.184-5

contingente de la constitución del sí-mismo del crítico y, simultáneamente, de la dominación. Marx presupuso la validez universal de la dialéctica y ella le condujo al análisis de las estructuras que condicionan o determinan al individuo en su contingencia. Todo el campo histórico es, ante todo, el campo de la acción, particular y casi exclusivamente el de la práctica del trabajo. Foucault intenta problematizar todo lo que caracteriza el mundo social dando prioridad al discurso, durante un período, sin disociarlo de la práctica y al hablar de discurso/práctica intenta evitar los peligros del formalismo estructuralista, que pronto abandonaría, pero luego se concentraría en las prácticas institucionales y de subjetivación, completando el panorama.

Marx desplazó el campo histórico de la política hacia la economía al sostener, no sólo, que no se había elaborado todavía una teoría adecuada del trabajo, sino que la formación social contemporánea *hacia surgir la cuestión del trabajo* a causa de la transformación del proceso laboral efectuada por el capitalismo. Foucault desplazó el campo del trabajo hacia el discurso, inicialmente, luego hacia las instituciones de la vida cotidiana, con herramientas teóricas surgidas después de Marx (genealogía). De manera que sus cuestionamientos van más allá de la crítica simple del desarrollo científico y técnico, en el cual trabajaron intesamente los frankfurtianos, aparte de su extraordinario aporte –en sentido similar a Foucault- en cuanto al análisis de la cultura, dando la impresión en algunos estudiosos radicales de ser pesimistas a cualquier estrategia contra el poder establecido. Entonces: *“..si anulamos la exigencia genealógica tenemos una racionalidad demasiado pura... pero si se anula la exigencia puramente racional se ve uno expuesto al historicismo o al relativismo y, en un mundo cada vez más determinado por la potencia técnica y científica, se corre el riesgo de no disponer ya de ningún recurso ante el funcionalismo*

tecnicista”.⁷ - comenta Janicaud desde el marxismo- al contemplar el dilema entre Frankfurt y Foucault.

Allí se ven dos tareas diferentes: Marx y el análisis de los fenómenos de la alienación y la explotación de la sociedad de su tiempo; Foucault y el análisis de los fenómenos de dominación de nuestro tiempo, lo cual a nuestro modo de ver no es otra cosa que la continuidad de un trabajo intelectual, como bien se ha subrayado en el seminario de 1999 realizado en el Instituto de investigaciones Juan Marinello de La Habana, Cuba. Ahora bien, para escándalo de algunos ortodoxos, Foucault adopta (¿Marx lo habría hecho?) tres estrategias, por fuera de toda ortodoxia: una estrategia nietzscheana orientada hacia la discontinuidad, hacia el juego diferencial de las relaciones de poder en los fenómenos históricos; otra estrategia post-estructuralista de destotalización orientada a la particularidad de los fenómenos; y una tercera estrategia estructuralista orientada a sacar el análisis del registro del humanismo subjetivista. Eran ellas, a su modo de ver, los intentos que la filosofía había iniciado para abordar el presente.

A partir de allí “objetiva el objeto”: toma los discursos/prácticas tal como aparecen en su textualidad y “microfísica de poder” sin recurrir a un sujeto que actuaría por detrás de ellos, los autorizaría, se responsabilizaría por ellos, los generaría. Se concentra en las regularidades internas de esos objetos, escudriñando sus mecanismos de dominación. No tiene que preguntar cuál es la relación entre discursos y prácticas porque esa distinción está enraizada en el dualismo cartesiano que es la sustancia del concepto de “hombre” en las ciencias sociales. Pero, aún cuando manifiesta eludir el esquema histórico de la sucesión de los modos de

⁷ En *Foucault Filósofo*, Gedisa, Barcelona, 89. (pag.294), Dominique Janicaud “Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas”

producción su historia adquiere el carácter de una sucesión de modos de dominación. A través de la búsqueda de los juegos diferenciales de las relaciones de poder, que introducen la discontinuidad en la historia, comprende la totalización del poder: el poder es todo, está en todas partes y todos los tiempos, crea sujeto y crea realidad, crea aparatos de dominio y, también por otro lado, crea resistencia. Quizá por eso, puede parecer que no tenemos salidas y que estamos condenados al pesimismo, quizá por eso Foucault renunciando al sueño de "resolver el enigma de la historia", parece renunciar a terminar con la sociedad clasista.

Sin embargo, Foucault trabaja en la práctica para socavar el capitalismo, sus investigaciones muestran la solidez con que el poder afianza sus garras. Sus textos no son adecuados como análisis clasista; no proporciona un vínculo entre la superestructura y la infraestructura, precisamente porque considera que esta dualidad es inadecuada para comprender el poder y está lejos de considerar el juego ideológico simplemente como una industria cultural, lo concibe como un régimen de verdad generalizado. El problema del hombre (el sujeto) queda ampliado por la voluntad de saber, las confesiones de la carne y el cuidado de sí, como conjunto de las tecnologías del yo que resume su proyecto genealógico destacando tres dimensiones: una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; la aplicación de una 'ilustración' que genere tácticas frente al poder a través de las cuales nos constituimos en sujetos para actuar sobre los demás; e, igualmente una biopolítica en sentido ético a través de la cual nos constituimos en agentes morales.

Bosquejo de una teoría crítica

En una entrevista de la primavera de 1983 con Raulet, algo más de un año antes de su muerte, Foucault realiza una declaración que vamos a

tomar como punto de referencia, reiterado hasta el final de su vida, para abordar la última parte de nuestra interpretación acerca de la relación de sujeto y poder. Después de comentar que hubo, desde la persecución nazi contra la escuela de Frankfurt en 1935, una muy mala sintonía con la filosofía francesa y que extrañamente ninguno de sus profesores había pronunciado siquiera el nombre de la escuela marxista que se desarrollaba a escasos kilómetros de París y cuyos miembros (especialmente Benjamin), habían tenido lazos estrechos (por ejemplo con Bataille), y habían intentado infructuosamente, establecerse en Francia pero terminaron por emigrar a Estados Unidos e Inglaterra:

"Ahora bien, es cierto que si hubiese podido conocer la escuela de Frankfurt, si la hubiese conocido a tiempo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas vías por la escuela de Frankfurt." Y comenta a renglón seguido después que ha señalado que el entendimiento estaba muy cercano por el lado de la historia de la ciencias, como decíamos arriba en la línea de Bachelard, Cavaillès y Canguilhem: *"Hay en ello un problema de falta de compenetración entre dos formas de pensamiento que estaban muy próximas y quizás esa misma proximidad explique dicha carencia de compenetración. No hay nada que oculte más la comunidad de un problema que dos formas próximas de abordarlo"*⁸

A qué tonterías podría referirse en una entrevista en donde dice desconocer lo que significa estrictamente el estructuralismo? En la misma entrevista había dicho que le gustaría hacer de una forma distinta la historia del formalismo y

⁸ FOUCAULT M. Estética, ética y hermenéutica a cargo de A. Gabilondo. Ed. Paidós. Barcelona 1999. Pág. 316

situar el pequeño episodio del estructuralismo en Francia –que ha sido en su opinión, breve y de perfiles difusos-, dentro del gran fenómeno del formalismo del siglo XX, que es tan importante como el positivismo o el romanticismo en el siglo XIX, pues en Francia, según Foucault, al igual que en los países del este europeo, el estructuralismo jugó un papel importante en el debate contra el dogmatismo marxista o el marxismo ‘soviético’, si retomamos la denominación que hiciera popular Herbert Marcuse desde los años sesenta.

Son tonterías y rodeos que parecen encontrar una vía de superación sólo en sus últimos seminarios sobre la genealogía del sujeto y el remate de la historia de la sexualidad, pues abordan una exploración hacia la configuración del sujeto en la sociedad occidental a través de las prácticas sociales privadas, que temporalmente lo remiten a una inmersión en la antigüedad clásica (Grecia y Roma), para descubrir que esa antigüedad en cuanto a las prácticas de construcción del sujeto fueron *un profundo error* –así lo califica en una entrevista-⁹ porque terminaron conduciendo hacia un alejamiento de la política y a su sojuzgamiento dentro de la religión, el espacio para Foucault, de la estructura del cristianismo y el sujeto cristiano. De modo que desde más atrás viene creándose el biopoder contemporáneo, no sólo desde la aparición del capitalismo y la era moderna, hay algo más atrás por estudiar, en ello queda implicada la cultura cristiana.

A pesar de que aún está en discusión y pendiente la publicación del cuarto volumen de la Historia de la sexualidad, titulado *Confesiones de la Carne*, que Foucault había dejado prácticamente terminado y que, en cuanto había sido ya reelaborado y su primer borrador era anterior al segundo y tercer tomo, no debería detenerse en su publicación, pero su familia no lo ha permitido

⁹ Ibidem... página 383

respetando su voluntad expresa y su costumbre, similar a la de Adorno, de no dar a la imprenta textos que no hubieran sido laboriosamente contruidos y bien revisados. A pesar, que a su primer libro se resistió a reconocerlo y reimprimirlo pues correspondía a una etapa superada de su pensamiento, una de sus ‘tonterías’, su paso por la psicología pavloviana. Resulta para nosotros evidente que, aparte de la demostración consecuencia y coherencia intelectual que estos gestos indican, no hay motivos para dudar que todo el proyecto de la obra de Foucault conduce al desquiciamiento de la filosofía occidental, basada en la cultura cristiana y la razón enajenada.

Pero hay además otro documento importante, el resumen de su seminario del College de France de 1983, el penúltimo seminario que impartiría, el último sería de 1984, cuando ya la enfermedad lo tenía en situación crítica que sólo manifestó a su gran amigo y protector Georges Dumezil y advertido a su camarada de todas las luchas, Pierre Bourdieu, que ese habría sido su último seminario. Pues bien, el seminario había estado dedicado a la Ilustración utilizando la misma pregunta de Kant, ¿Qué es la Ilustración?, como la manera de explorar el campo actual de las experiencias posibles de la construcción del sujeto. Allí, en ese resumen que Foucault entregaba al final del curso aparece este importante comentario como reflexión final:

“¿Qué hacer de la voluntad de revolución? Pero cabe otro modo de interrogación crítica: ¿Qué es eso de nuestra actualidad? ¿Cual es el campo actual de experiencias posibles? No se trata aquí de una analítica de la verdad, -al estilo heideggeriano digo yo- se tratará de lo que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la confrontación filosófica con la que nos encontramos enfrentados actualmente es esta: cabe optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad

en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía que, de Hegel a la escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar..”¹⁰

¿Cómo explicar que después de hacer un listado preciso de los temas a tratar decide devolverse hacia la antigüedad, en lugar de avanzar hacia la sexualidad de la era moderna? Los temas abordados en el seminario de 1982 titulado *la Hermeneutica del sujeto* nos despejan la duda con toda claridad, pues éste culmina la secuencia iniciada después de su año sabático, año que coincide con la suspensión de la historia de la sexualidad en su primer tomo, *La voluntad de saber*. La secuencia es así: trabaja en 1978 sobre *Seguridad, territorio y población* que desemboca en 1979 al tema importante del biopoder con el *Nacimiento de la biopolítica*, en 1980 tiene una instancia de maduración con el seminario *Subjetividad y verdad*, para retomar el hilo perdido desde la *Arqueología del saber*, como un reverso al tema de las epistemes y culmina en 1982 con la publicación de los dos tomos siguientes y el seminario mencionado.

De manera que la investigación de Foucault al revisar hacia atrás, en plena madurez, los empolvados documentos de los filósofos de la transición de la antigüedad al cristianismo va a encontrar las claves de la constitución de un sujeto que transita de encontrarse centrado en la razón (Platón, Aristóteles, figuras fundamentales de la hermenéutica tradicional) hacia una amplia teorización en los estoicos y epicúreos bajo otras formas del cuidado de sí mismo y del conócete a tí mismo, que no podían ser asimiladas por la misma hermenéutica. Lo que encuentra Foucault es que se hace necesario replantear la conformación del sujeto en occidente y en la filosofía, incluso para una

consideración más ajustada a la cultura y a la mentalidad de los griegos que nos mostraría un Sócrates, un Platón y un Aristóteles más genealógicamente conformados.

Pero lo más importante, y lo que a nuestro entender resulta más esclarecedor, como explicación a las investigaciones últimas de Foucault, es lo que él mismo intuye ya en el seminario y posteriormente afirma en el comentario que transcribimos arriba: con el advenimiento del cristianismo algo fundamental se cambió en el régimen de la verdad y el sujeto, cuestión que sólo es la punta de un iceberg que debe ponerse a flote –piensa Foucault- y lo expresa en su lección del 10 de marzo de 1982: *“Creo que se puede llamar ‘psicagógica’ la trasmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etc. sino la de modificar el modo de ser del sujeto al cual nos dirigimos. Pues bien, me parece que, en la historia de estos procedimientos psicagógicos, se produjo una considerable transferencia, una considerable mutación, en líneas generales, entre la filosofía grecorromana y el cristianismo. Digamos lo siguiente: en la antigüedad grecorromana, en la relación psicagógica, el peso esencial de la verdad, la necesidad del decir veraz, las reglas a las cuales debemos someternos al decir verazmente, y para que la verdad pueda producir su efecto -a saber, efecto de mutación del modo de ser del sujeto- todo esto recae en el maestro.....en cambio me parece que en el cristianismo, a partir de una serie de mutaciones muy considerables- entre las cuales, desde luego ésta: es bien sabido que la verdad no procede de quien guía el alma, sino que se da de otro modo (Revelación, Texto, Libro, etc)..- las cosas van a cambiar notablemente.... El cristianismo va a separar la pedagogía de la psicagogía al exigir al alma sujeta a la psicagogía a que diga una verdad, una verdad que sólo ella puede decir, que solo ella posee y que no es el único sino uno de los elementos fundamentales de la*

¹⁰ Ibidem. pg.351-2

*operación por medio de la cual su modo de ser va a modificarse. Y en eso consistirá la confesión cristiana...*¹¹

Es allí en donde entronca la interpretación que le dará Foucault, a partir de entonces, a la teoría crítica de Kant, no propiamente como ha sido tradicionalmente interpretada es decir un llamado al uso absoluto de la razón como medio de liberación autónoma del hombre. La clave de la interpretación de la, pudiéramos decir, tardía valoración de la obra de Kant, *está precisamente en el hecho que Kant libera no sólo la razón, sino el ser del hombre de las cadenas impuestas por el cristianismo*. Así el uso público de la razón que menciona Kant está referido a la liberación, mediante un acto de *voluntad como resistencia*, aunque no plena, del poder de la minoría de edad, o sea del sometimiento a la confesión cristiana por la cual el ser no puede constituirse a sí mismo o mediante un proceso psicagógico que se habría perdido desde los albores del cristianismo en Occidente.

También es este el punto de anclaje de la identificación de Foucault con la teoría crítica de la sociedad que aparte de la alienación producida por un modo de producción surgido dentro de tal estructura (el capitalismo), mantenía atadas las conciencias desde su estructura profunda, tal como intentaba mostrar la escuela de Frankfurt a partir de los estudios inspirados en la crítica de Freud a la cultura occidental. Por ello, uno de los textos más incomprensibles de Foucault es su resumen de curso sobre *¿Qué es la Ilustración?* No me extiendo más en esto, pues excede las ambiciones de este trabajo, pero resulta evidente que el potencial revolucionario de Foucault allí se expresa en el sentido de presentar un Kant, que como reconoce, digamos discretamente Habermas: "...el primer filósofo que, como un arquero, apunta su flecha al corazón de las

características más actuales del presente y así abre el discurso de la modernidad"¹².

Paradójicamente es él, uno de los autodenominados 'herederos' de la escuela de Frankfurt, Habermas, quien más se ha negado a valorar la cercanía de Foucault en cuanto exponente de una teoría crítica de la sociedad, mientras que por el otro lado, Foucault, lo tenía muy claro, como citamos antes; uno de sus últimos comentarios sobre Habermas (ya en 1984) fue sobre el interés que le despertaba su giro comunicativo, a pesar que reconocía que él no está de acuerdo con sus trabajos, manifiesta estar muy interesado en la obra del alemán, consideraba que su teoría de la búsqueda de una comunicación transparente parece una auténtica utopía.

El hecho de que Foucault, insatisfecho siempre, sólo haya podido llegar hasta aquí, muestra la magnitud de la obra que tenía emprendida puesto que -así lo manifiesta- se trata casi de una tarea infinita proyectada que sólo alcanza una mínima parte de realización pero que busca explorar las condiciones materiales y espirituales de la formación de los sujetos en la era actual, coincidiendo con lo que había sido también el objeto de la primera escuela de Frankfurt. Aquellos se basaron en una historia que a través de las investigaciones del materialismo histórico en torno a la génesis del capitalismo, base de la cultura occidental, los remontaba a finales de la edad media por un lado y las investigaciones psicoanalíticas, como genealogía del sujeto moderno, para enunciar un pensamiento crítico integral para las prácticas actuales de construcción del sujeto contemporáneo. Foucault, por su parte, yendo hacia el mismo objetivo se atrevió a desconfiar en la verdad estable de cada uno de estos fundamentos y exploró por cuenta propia más allá del materialismo histórico y del psicoanálisis.

¹¹ FOUCAULT M. La hermenéutica del sujeto... pg.388-9 FCE. Buenos Aires.2002

¹² COUZENS HOY David(comp). FOUCAULT. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1988. página 121

Por ello insiste demasiado en la necesidad de un permanente replanteo, un espíritu de no apegarse a nada, ni dar por sentado nada, de tener la modestia de volver a repensar todo, como cuando le reprochan el no haber publicado en siete años la continuación de la prometida historia de la sexualidad, responde tranquilamente que lo que ha pasado es que ha encontrado que eso está enredado y debía revisar el paso de la edad media a la modernidad y en ello encuentra que debe devolverse a Roma y Grecia, entonces es necesario tener paciencia, hay que volver a escribirlo todo, con ello recupera el espíritu de los verdaderos pensadores; claro y sin subterfugios, diciéndolo abiertamente, lo cual como es frecuente en los medios intelectuales, resulta siendo motivo de escándalo, aun cuando no debería serlo entre investigadores serios.

Con esto llegamos al punto final relacionado con el problema del poder y el papel de los intelectuales, en el punto en que confluye el estudio de la genealogía del sujeto y la ontología de nosotros mismos se atraviesan el problema de la ética y la bifurcación de los caminos en torno a la determinación de un 'sujeto de derecho' que ha marcado el desarrollo de la cultura: frente a un sujeto construido desde las prácticas de sí, de su normalidad, de su sexualidad, de su interioridad y desde allí resulta constituido el sujeto ético, antes y más hondo que como sujeto de derechos.

Este punto es fundamental porque sólo desde allí puede vislumbrarse la 'resistencia' o sea la contrafuerza que constituye la esencia del poder, de manera que el secreto del poder está en la interioridad del sujeto constituido históricamente. A diferencia de las interpretaciones que puedan hacerse de un Foucault que magnifica la teoría del poder y minimiza las posibilidades de la lucha, aquí encontramos a un filósofo que desvela y destruye la constitución del poder en beneficio de una reorientación de la resistencia y la posibilidad de corregir el proceso que se inició con el lamentable error de la antigüedad.

Pero en ello el intelectual sólo puede ser uno más, en el cuidado de la verdad, lo dirá brillantemente: *el trabajo del intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es, por los análisis que lleva a cabo en sus dominios, volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de la regla y las instituciones y a partir de esta problemática (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano).*

Por eso cuando dice en una entrevista de enero 1984, que la filosofía es lo que vuelve a poner en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese el nivel en que se presenten, político, económico, sexual, institucional- esta función crítica de la filosofía que se puede presentar como '*ocúpate de tí mismo*' es exactamente lo mismo que decir, ya en una perspectiva claramente política: '*fúndate en libertad, mediante el dominio de tí*'. Entonces la construcción del sujeto se reencaminará por el sendero de una política ya integrada a la subjetividad ética como una auténtica ontología de la verdad, muy lejana de la ya ensayada ascesis cristiana que para Foucault había sido el error de la antigüedad.

De manera que, para concluir, debemos considerar más justa con respecto a la obra completa, aunque inacabada del pensador francés, la posición del seminario cubano de 1999 ante la obra magistral e inconclusa de Foucault:

Es cierto que encontramos en sus escritos elementos que originan esta interpretación (posmoderna). Pero no es menos cierto que podemos encontrar otros muchos elementos – esta vez no sólo en su obra sino en su vida- que avalan otra imagen: la de un Foucault revolucionario y situado en la línea de la teoría crítica..... Hemos de demostrar el sentido subversivo de sus búsquedas, la filiación

revolucionaria de su proyecto investigativo, la coincidencia de sus intenciones con las nuestras. Como ocurre con todo gran pensador, seguirlo al pie de la letra sólo nos llevará a la distorsión. Es mejor encontrar la clave que nos permita seguirlo al pie de sus intenciones. La única apropiación legítima de sus ideas es aquella que sea selectiva y crítica...¹³

Por todo ello vale la pena recordar las palabras con las que Foucault cerraba una conferencia en 1979, para concluir que a pesar de las diferencias, él estaba completamente dentro del objetivo estratégico de la teoría crítica: mostrar las determinaciones históricas de lo que somos es mostrar lo que hay que hacer.

*"Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper- para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos"*¹⁴

El problema es que los cuerpos, las sensaciones, los placeres, producidos y regimentados por el modo de dominación tecnológica, difícilmente puedan albergar las fuerzas necesarias para dicha creación. Igualmente, podemos palpar la misma atmósfera en el final del texto que se ha vuelto emblemático del último Foucault y preguntarse por la posibilidad hipotética de un desarrollo posterior de Foucault, si no se hubiese atravesado la muerte, se trata de las palabras finales de "¿Qué es la Ilustración?" que en esta forma remataba su ensayo introductorio al curso leído en enero de 1983.

"No sé si alguna vez llegaremos a ser mayores de edad. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico

*de la Aufklärung no nos ha hecho mayores de edad, y de que no lo somos aún. Me parece, sin embargo, que no se puede dar un sentido a esta interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado reflexionando sobre la Aufklärung. Así mismo me parece que tal es incluso una manera de filosofar que no ha carecido de importancia ni de eficacia en los dos últimos siglos. La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible."*¹⁵

Para nosotros resulta demasiado evidente que ha quedado despejado el panorama con respecto a la supuesta asepsia política o al liberalismo radical de Foucault, después de veinte años y al estudiar detenidamente los documentos que han ido apareciendo sobre la compleja vida intelectual del autor y su palabra, no es posible dejar de ver el extraordinario potencial revolucionario de su obra filosófica, el tesoro ejemplo de trabajo intelectual contra las corrientes de moda y la apertura, siguiendo el hilo de una de sus más brillantes conferencias, de una nueva herida en el corazón, no sólo de la cultura occidental –como dijo–, sino en el del capitalismo de nuestros días que, últimamente y casi a la letra de los análisis genealógicos de Foucault, regresa con Bush a su fuente originaria; un fundamentalismo de tinte claramente religioso cristiano para desviar el sentido de las estrategias políticas del poder.

Y con ello, a la consolidación de una episteme guerrera y competitiva en los espacios de periferia como nuestra América, particularmente Colombia, que demandaría una práctica del trabajo intelectual de la filosofía en sentido de

¹³ AUTORES VARIOS Inicios de Partida. Centro de investigación y desarrollo de la cultura Juan Marinello. La Habana. 1999. pág. 77-8

¹⁴ FOUCAULT M. Primera conferencia de Vermont, 1979.

¹⁵ Foucault Michel. Primera conferencia de Vermont. Estética, ética y hermenéutica. Ed. Paidós. 1969. Bachelre. Pg 351-2.

resistencia, que lamentablemente en nuestro país casi que brilla por su ausencia. Conmemorar entonces los veinte años de la muerte de Foucault significa un llamado a la investigación sobre las prácticas y tecnologías del poder en Colombia, para lo cual resulta inevitable remitirnos a ese llamado que hace algún tiempo hacía Guierrez Girardot, paradójicamente tan lejano al francés, a 'tematizar la sociología de la religión' lo que en términos foucaultianos significaría desarrollar una genealogía de los dispositivos de dominación generados por nuestro catolicismo ultramontano.

La única conclusión coherente que podemos sacar de esta situación es que la tarea de los

estudiosos de Foucault, en este país, ha de sufrir un buen replanteamiento, para lo cual no ha sido buen camino el dejar la exégesis de una teoría crítica como la suya al cuidado de pedagogos preocupados por lucir actualizados dentro del sistema de poder, o de intelectuales paseados por París y con afán de deslumbrar; el camino más acorde con la obra de Foucault pasa, a nuestro entender, por la labor paciente de la investigación y el debate franco y autocrítico, fenómeno que también, afortunadamente, se encuentra en algunos medios discretos pero valiosos de nuestro espectro intelectual, a pesar que no reivindiquen pomposamente categorías foucaultianas.

LA PRESENCIA DEL ROMANTICISMO EN LA POETICA DE VICENTE HUIDOBRO

por:

Mario Valencia C.

Introducción y aclaraciones

El romanticismo del que habla este trabajo no hace referencia a la sensibilidad de la época de Vigny marcada según él por el spleen entendido éste como melancolía. Está igualmente lejos del sentimentalismo introspectivo de Chateaubriand, y apunta más al romanticismo de procedencia alemana, Schelling, los hermanos Schlegel, Novalis, entre otros. Se fundamenta en una gnoseología alternativa y en una estética crítica, es decir, aquella que antepone al conocimiento de cualquier objeto de estudio, el autoconocimiento.

Otros aspecto de relevancia en el programa romántico se encuentra en una fuerte oposición al clasicismo del XVII, en la priorización de la expresión sobre todo canon. El poeta romántico, en sentido histórico, el primer moderno, corresponde a un tipo de artista amante de la libertad sin "frontera, ni reserva ni laguna", como lo afirmara Víctor Hugo, para quien, el arte, además, era comprendido como vehículo de defensa de la libertad.

Aunque hay varios romanticismos, existe sobretodo una clara diferenciación entre uno cultor del pasado, melancólico y "conservador", casi en absoluto francés, y otro que se constituyó en la voz de ese siglo XVIII-XIX e incluso se proyecta hasta muchas esferas del siglo XX, y

aun hasta nuestros días. Tal escisión encuentra su origen en las reflexiones de Schiller sobre la poesía ingenua y la poesía sentimental y su desarrollo en la llamada escuela de Jena, cuya máxima expresión fue Novalis.

Los componentes conceptuales de esta escuela: la hondura conceptual-gnoseológica, la actitud agresiva respecto a la historia (a la ruptura con ella), la búsqueda de lo pristino, lo originario a través del desarrollo metódico de las potencias del inconsciente son algunos de los aspectos que pervivieron en la modernidad estética, en la lírica moderna propiamente dicha y en el arte del siglo XX en general. Esos mismos aspectos son los que, creemos, hacen fuerte presencia en la aventura estética de Vicente Huidobro, que aquí abordamos y sobre los cuales reflexionamos sin pretender, ni mucho menos, agotar o llevar al nivel tratado.

Con estas intenciones nos valemos de algunos textos básicos en el tratamiento de este asunto: el libro de Antoni Marí: "Euforió: Espíritu y naturaleza del genio", traducido del catalán, el libro de Denis Diderot: "Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello", el libro de F. Schelling: "La relación del arte con la naturaleza", y la "Historia de las ideas estéticas"

de Valeriano Bozal, como fuentes principales además de algunos textos (citados en la bibliografía) que complementan los planteamientos centrales de este trabajo. Es de aclarar que si en apariencia se dan algunas confusiones entre las afirmaciones de Diderot, de su propia autoría, y las de Mari sobre el mismo Diderot, se deben a la contigüidad conceptual sobre el tema que ambos tratan y en ningún caso a ignorancia por parte del autor de este ensayo sobre la verdadera fuente.

Por otra parte, la forma en la que está compuesto éste trabajo obedece a un estilo fragmentario (entre otras cosas, propio de la estética romántica) que consiste en hacer una análisis semiótico-hermenéutico del Altazor de Huidobro a través de algunos pasajes, símbolos, versos o frases (sin violentar, alterar o falsear ni al autor, ni al contexto del que el fragmento forma parte en el uni-poema que constituye el Altazor); por ello mismo las frases entrecomilladas que encabezan las distintas partes en las que fue subdividido este trabajo nunca fueron empleadas como epígrafes sino, como ya lo hemos dicho, como punto inicial de partida o centro de desenlace de la fuerza reflexiva (eso es escribir fragmentariamente) para la interpretación.

Componentes y estructura de la modernidad romántica en Huidrobo

El romanticismo es arte moderno y ello queda claro en el famoso aforismo de F. Schlegel según el cual "La Revolución francesa, La doctrina de la ciencia, de Fichte y el Meister de Goethe son las principales tendencias de la época"; o lo que es casi lo mismo: una mezcla de racionalismo insuficiente, humanismo burgués y clasicismo imposible, tormenta e ímpetu y criticismo de raíces kantianas son el caldo de cultivo que da origen al romanticismo. Ahora bien, no todo el arte moderno, por supuesto, es romántico, pero muchas de las tendencias artísticas de la

modernidad echan sus raíces en él o por lo menos mantienen muchos aspectos de su programa: *La revolución vanguardista, el idealismo estético y el subjetivismo fundacional a través del culto al origen* son, por ejemplo, presencias inocultables en todas las vanguardias artísticas del siglo XX y por supuesto, en el creacionismo. La presencia de estas tres características en la obra de Vicente Huidobro permiten auscultar sus afinidades con el programa romántico.

1.Revolución vanguardista

1.1Trascendencia

Para el artista moderno el principio de autonomía constituía una de las columnas vertebrales de su universo estético. El principio de mimesis, dominante desde, por lo menos dos siglos atrás había quedado completamente revaluado y la crisis de la representación artística en todos los niveles empezaba a cobrar todo su esplendor.

Las ideas que gobernaron las estéticas modernas se podrían condensar en tres: *negación rotunda del pasado y la tradición en aras de lo nuevo, creencia en el progreso como movimiento ascendente y acumulativo y profundo individualismo creativo.*

No obstante, algunos poetas en América mantenían cierta ambigüedad respecto a este último postulado, por ejemplo en Darío en el cual se puede advertir, en varios de los pasajes de su obra, cierta espiritualización no propiamente asociada a la subjetividad trascendental moderna (caracterizada desde los postulados ilustrados por el canon de "la mayoría de edad kantiana" equivalente a la exigencia de pensar "por sí mismo") sino a cierta variación de animismo de interacción con el mundo, a cierto "salirse de si mismo" y crear una atmósfera, actitud intelectual que condujo al modernismo hacia cierto exotismo en cierta medida extravagante.

Estos poetas pensaban que al ser activados por el objeto de la *Inspiración* la materia del inconsciente se transparentaba en la conciencia que generaba una cierta elevación hacia lo infinito. Siguiendo a W. Ross, en ciertos casos como en el de Darío ese infinito quedaba muy a ras de piso, referido a una cierta invasión espiritual de la atmósfera antes que a la elevación hacia un plano espiritual mayor, el poema que nos cita Ross como ejemplo es el siguiente:

Era un aire suave, de pausados giros
El hada armonía rimaba sus vuelos,
E iban frases vagas y tenues suspiros
Entre los sollozos de los violoncelos
(...)
¿Fue acaso en el norte o en el Mediodía?
Yo el tiempo y el día y el país ignoro:
Pero se que Eulalia ríe todavía
¡y es cruel y eterna su risa de oro!¹

Pero ese tener que salirse de sí contradice el postulado moderno de concentrarse en sí, para desde sí dar origen al poema o al cuadro, y una vez construido el poema, para que solo en él encontrara su sentido y su significado. El poema o el cuadro representaban un mundo infinito de posibilidades (en él todo era posible), sobretodo para hacer aparecer en él todo lo que era imposible en la realidad: la obra de arte moderna es un universo abstracto en el que potencialmente es posible con absoluta independencia del mundo físico, cualquier realidad.

Esa "ambientación" modernista americana o impulso trascendente (de alteridad y búsqueda de infinito) implicaba que el logro de una imagen dependiera del objeto de inspiración: que el poema fuera estéticamente heterónimo.

¹ Cf. Ross W. *Nuestro Imaginario Cultural*, Antropos Barcelona, Citado al comienzo del capítulo sobre V. Huidobro, 1992.

1.2. Inmanencia

Sin embargo, como lo hemos dicho ya, esa era una dirección opuesta al artista moderno, del que es prototipo Vicente Huidobro. La dirección que a ellos interesaba, correspondía a la búsqueda de la inmanencia, tanto para el acto creativo como para la obra, esta base estética proviene de la filosofía de Spinoza (el gran filósofo de la naturaleza) por una parte, pero sobre todo del romanticismo alemán, Así concebía Spinoza esta idea:

"Por sustancia se entiende
Lo que es en sí y se concibe por sí,
es decir, aquello cuya idea
puede ser formada independiente
de toda otra idea."²

Es apenas natural entonces que sobre una base filosófica equivalente Huidobro proponga una imagen substancial y autónoma. Substancial en el sentido en que halla su ser y su naturaleza en sí misma, sin aleaciones o sin, en sentido kantiano, interés, y autónoma en el sentido en que no intenta ninguna imitación ni representa ningún mundo distinguible en la realidad y que no depende de ella. Según estos principios podríamos afirmar que una posible definición de imagen, para Huidobro, sería la siguiente: *estructura autosuficiente que no necesita de ningún objeto real para poder existir y tener validez*. De dicha definición, el fragmento del poema que trata sobre "la rosa" es una ejemplificación perfecta:

"Ningún navegante ha encontrado la rosa de los mares
La rosa que trae el recuerdo de los abuelos
Del fondo de sí misma
Cansada de soñar
Cansada de vivir en cada pétalo
Viento que estás pensando en la rosa del mar
Yo te espero de pie al final de esta línea

² Ibid.

Yo sé donde se esconde la flor que nace del sexo
de las sirenas
En el momento del placer
Cuando debajo del mar empieza a atardecer
Y se oye crujir las olas
Bajo los pies del horizonte
Yo sé yo sé donde se esconde
El viento tiene la voz de abeja de la joven pálida
La joven pálida como su propia estatua
Que yo amé en un rincón de mi vida
Cuando quería saltar de una esperanza al cielo
Y caí de naufragio en naufragio de horizonte en
horizonte
Entonces vi la rosa que se esconde
Y que nadie ha encontrado cara a cara³

En el poema es evidente el móvil de lo oculto, la resonancia de lo desconocido, de lo único, categorías todas alrededor de las cuales gira el pensamiento moderno y que proceden sin equívocos del romanticismo. La imagen poética substancial en Huidobro equivale al principio de autonomía artístico de la modernidad, a la immanencia.

Nos parece relevante desarrollar dichas categorías porque a nuestro modo de ver la presencia de los móviles románticos trascendentales, que además significan el correlato del idealismo filosófico de la época, se conservaron en un grado superlativo, en la propuesta poética de este poeta chileno.

El romanticismo acuña la idea estética de autonomía, y la primera expresión estética profunda de esa autonomía proviene de la idea kantiana del arte como finalidad sin fin, que además es equivalente a la idea de necesidad interior formulada por Kandinski posteriormente. Una obra de arte autónoma es aquella que se autodetermina, se auto-referencia y para la que toda valoración debe centrarse en ella misma. La obra de arte moderna y en consecuencia, el

poema moderno son mundos en sí mismo: "El principio de la "necesidad interna" que distingue la forma autónoma como lo que Kant llamó "finalidad sin fin" sirve para defender en la estética romántica una razón de la obra de arte que valga por "orgánica", y, por tanto por resolución inmanente de lo que crea la ficción"⁴. Todo ello, producto del empleo a fondo de la imaginación como principio libre y orgánico en nuestras tareas del conocimiento.

2. Idealismo estético

2.1. "Entonces oí hablar al creador, sin nombre, que es un simple hueco en el vacío, hermoso como un ombligo"

A- Lo que en primera instancia podemos advertir en el *Altazor* de Huidobro es la *idea de creador como engendrador*. La idea de engendrar, de dar origen, de hacer nacer tiene sin embargo una larga genealogía desde los griegos, específicamente a través del concepto de daimón en la filosofía platónico-socrática que es el que posibilita el puente genealógico con el concepto de genio en el romanticismo. El "daimón" hace posible (filológicamente hablando) la pertinencia del concepto de "genio" aplicado a la poética, tanto romántica como moderna, en muchas de sus variantes: expresionismo, surrealismo y creacionismo como en el caso que nos ocupa.

El daimón en Platón constituye la "aparición" en el sujeto de un espíritu divino. Pero también tenía la acepción de "demonio" y hacía referencia a una entidad superior, intermedia entre los dioses y los hombres y que además cumplía el papel de mensajero entre ese lugar celestial del que provenían y la tierra, por último connotaba también la "voz de la divinidad" por un lado y "voz de la conciencia" por el otro. Esto es importante resaltarlo porque esa segunda voz es análoga a

³ Huidobro V. *Altazor*, Ed. Coyoacán, México, pg 76.

⁴ Arnaldo, J. *Historia de las ideas estéticas*, "El movimiento romántico", Visor, Madrid, pg 206.

esa especie de imperativos categóricos en estética que se auto-formularon todos los artistas modernos a partir del romanticismo, que es el momento en el que la modernidad estética empieza a suceder.

Nacido en este momento y en esta veta conceptual y filológica, el término genio proviene directamente en la modernidad del *genius* latino. El *genius*- junto con los Lares, los penates y los Manes- forma parte de las más antiguas divinidades del Latium (...). Etimológicamente, y ya desde la Antigüedad, el *genius* está relacionado con el término griego, *genus, gigno, gignomai*, que significa *ENGENDRAR*. Se trata de la fuerza que engendra y que procura el nacimiento, conservando en su individualidad, hasta la destrucción, al ser del hombre y los seres *de razón* que el hombre ha creado a su imagen.

En la literatura latina desempeña el mismo papel y tiene la misma acepción que el *daimón* griego que significa *distribuidor, repartidor, o intermediario*. Y así permanece, según variantes, en las literaturas populares hasta la modernidad.

En síntesis, la palabra *daimón*, que desde los griegos se refiere a un aspecto de la divinidad, sirve para denominar una especie concreta de seres divinos, que actúan como mediadores entre los dioses y los hombres.⁵

Ese acto creativo, el "alumbramiento" se hace desde el vacío, lo que implica, también, la creencia en la originalidad en el sentido de procedencia de la nada, de existencia única.

B- El fragmento tomado del Altazor y arriba citado, en tanto evoca la presencia del vacío como origen, también nos pone en relación con la idea romántica de lo sublime como escenario de la experiencia estética en Occidente en donde el

vacío juega un papel fundamental. Tal sentimiento (porque lo sublime es enteramente subjetivo y por ello mismo romántico-moderno) consiste en que el sujeto aprehende algo grandioso. Y Huidobro siempre nos pone ante tales inmensidades: el cielo, el abismo, la caída, el universo mismo, etc., muy superior a él (físicamente) ese algo grandioso le produce al poeta la sensación de lo informe (el vacío mismo) desordenado y caótico; la reacción inmediata del sujeto es dolorosa, a ello sigue una primera reflexión sobre la insignificancia humana que es vencida por una reflexión segunda de la que el sujeto, partiendo de la insignificancia física, afirma sin embargo su superioridad moral, reflexión que le produce un placer moral-racional que constituye el último momento del sentimiento de lo sublime.

2. 2. "Podéis creerlo, la tumba tiene más poder que los ojos de la amada"

En esta parte el poema alude y liga dos imágenes: tumba y mujer, además mujer amada, lo que nos daría una tercera: amor. Según Gilbert Durand "el complejo del retorno de la madre invierte y sobredetermina la valorización de la muerte misma y del sepulcro"⁶. Y, continúa explicando, Durand, el rito del enterramiento está asociado a la intimidad y lleno de ella y afirma siguiendo a Mircea Eliade que la muerte en muchas culturas se asimila al retorno al hogar, al deseo de ser encerrado en el suelo de la patria, lo que no es más que una forma profana de autoctonismo místico. En el caso de Huidobro, la metáfora no solo remite a esta forma de interioridad de la que nos habla Durand sino que además está asociada por comparación a la presencia femenina de filiación erótica; pensamiento y mecanismo estético usado hasta la extravagancia por los poetas románticos.

⁵ Cf. Mari, Antoni. Euforion, Espíritu y naturaleza del genio. Tecnos; Madrid, Primera Parte.

⁶ Durand, Gilbert. Estructuras Antropológicas de lo imaginario. Taurus, Madrid, pg 224.

2.3. “Mago, he ahí tu paracaídas que una palabra tuya puede convertir en un parasubidas maravilloso como el relámpago que quisiera coger el creador”

El poema dirige su palabra al “mago”, por un lado y a continuación le asigna un paracaídas con el detalle para nuestra interpretación enormemente significativo de que ese “mago” tiene la capacidad creativa transformadora, transubstanciadora de convertirlo en algo por entero opuesto. El romanticismo constituye, en principio, una virulenta crítica al racionalismo formalista kantiano y en general neoclásico, sujeto a límites y normas, prohibitivo del exceso, en cuyo respaldo se afirma la capacidad informe de la idea (Hegel), el despliegue de lo instintivo que no es lo mismo que la afirmación desahogada de la irracionalidad como se ha mostrado siempre al romanticismo. En este caso la “irracionalidad controlada” de Huidobro se refiere a la magia como capacidad desarrollada, como potencia, en el prototípico caso de Novalis. Sobre este aspecto nos dice A. Begün . “Toda magia de hecho se apoya en una irracionalidad, pero también exige una serie de maniobras precisas cuyo aprendizaje y la libre disposición no podrían darse sin un esfuerzo de racionalización”⁷.

Esta característica fundamental presente en el corazón mismo de la legitimidad del creacionismo, también es en esencia romántica, en donde la magia y el mago están profundamente asociados al pietismo de Novalis, pero en general, a las capacidades extraordinarias adjudicadas al poeta por esta corriente estética.

Esta “maniobra” sólo es posible gracias a cierta disposición mística: entendida esta como máximo arrobamiento del espíritu en cualquiera de las formas que adopte, una de las cuales es la

religiosa; pero otra de las cuales la constituye el arrobamiento espiritual estético, la exaltación poética.

2.4. “De cada gota del sudor de mi frente hice nacer astros, que os dejo la tarea de bautizar como a botellas de vino (...) Lo veo todo, tengo mi cerebro forjado en lenguas de profeta”

Otro de los aspectos más relevantes del romanticismo es la firme creencia en la clarividencia profética, pero como acontece con la resemantización de lo irracional que es preciso hacer al hablar de las verdaderas fuentes del romanticismo, aquí “profecía” o “clarividencia” tampoco aluden a una capacidad sobrenatural, sino a una destreza humana, a una capacidad cultivada y desarrollada de la que participan todas las facultades de cualquier hombre; así lo interpreta Begün: “Vidente: no aquel que recibe la gracia de ver, sino el hombre “absolutamente reflexivo”, aquel que como decía Baudelaire, “se apropia de la revelación”. *Todo lo que es involuntario debe transformarse y someterse a la voluntad.* ⁸ . No sólo es de recalcar del pasaje de Begün la alusión a Baudelaire (el más anti-irracional de los poetas modernos) sino el énfasis en el acto de acechamiento que acompaña en el romántico todo movimiento espiritual involuntario, lo que lo aleja de ese estigma de locura vulgar con el que se le asocia.

2.5. “Perro del infinito trotando entre astros muertos /Perro lamiendo estrellas y recuerdos de estrellas / perro lamiendo tumbas/ Quiero la eternidad como una paloma en mis manos”.

Desde el cristianismo, la materia sensible sufrió un rebajamiento, proscribió toda posibilidad de aunar lo finito sensible y lo infinito. El programa romántico restituye esa posibilidad, y el arte moderno la hace concreta. Toda pintura es

⁷ Begün A. Creación y destino, F.C.C. México, pg 109.

⁸ Begün A. Op. Cit. Pg 110.

concreta en la medida en la que el cuadro, como significativo, es absolutamente material. Pensar ya es plástica afirmaba Josph Beuyse. Estamos, en Huidobro, ante la identidad de espíritu y materia: "El arte puede cotejarse en lo ideal, con lo que es una formación orgánica en lo natural"⁹. Ello no es más que la versión del arte moderno que conforma "una cultura del anhelo, en la que predomina frente a la objetividad antigua, la subjetividad. En ella lo real es una aspiración ideal, forzosamente inalcanzable, más que insta a dicha subjetividad, y que quiere ser comprendido en unidad semántica con lo ideal"¹⁰

Subyace a toda la teoría romántica una concepción de la naturaleza. No un naturalismo físico, más propio del renacimiento, por ejemplo, sino una teoría del hombre, una antropología y una psicología vindicativa de lo natural. Un natural primigenio y por ello mismo asociado al origen, un preternatural no sólo en relación con el cosmos sino con la conciencia misma, de ahí el énfasis permanente en los instintos humanos, en las potencias "ciegas" de las que estamos dotados. Por eso para el romántico "El artista debe conocer la naturaleza por y en sí mismo, con el fin de confundirse con ella y poderla reproducir. "Primero en su mente para luego poder expresarla en su obra."¹¹

Conocer la naturaleza no es entonces una gnoseología de lo físico sino una psicología profunda para los románticos y, en consecuencia, imitar la naturaleza no es representarla tal cual es sino imitar la dinámica que posee en su origen. La naturaleza es un todo viviente (Schelling), un organismo vivo, una fuerza originaria. Y en el origen absoluto se disuelve todo, no hay arriba ni abajo, principio ni fin, lo eterno y lo absoluto configuran lo infinito. Es tarea del artista-poeta percibir las relaciones

que se dan en ese origen, reconstruir el mapa del universo como lo pensaba Diderot: "encontrar la carpeta del gran arquitecto y los planos perdidos del universo que los hombres han arruinado con el paso del tiempo"¹²; y es así como a nuestro parecer se da en la obra de Huidobro la triple relación romántica: Genio, sublimidad e inspiración (que desarrollamos más adelante). Qué otra cosa es ese viaje en paracaídas sino la reconstrucción hasta el origen de esa ruta, de ese mapa del que habla Diderot?. Lo infinito hecho concreto y lo concreto hecho infinito (Hegel), presencia desgarradora de la temporalidad, desde el romanticismo, nunca abandonada por el arte moderno.

Todo este imaginario romántico está articulado al interior de la obra de Huidobro, particularmente en *Altazor*, los momentos y los presupuestos teóricos están arquitectónicamente "montados" con arreglo a un fin poético profundamente concreto y por qué no, plástico. El proceso es más o menos el siguiente

3. Subjetivismo fundacional a través del culto al origen

3.1. Anunciación de la estética

Trascendental y romántico, en ciertos momentos, se hacen equivalentes: "Moderna es la poesía trascendental abstracta y romántica. Antigua es la poesía elemental, sistemática y absoluta" afirmaba Schlegel. El poeta trascendental, como lo es el caso de Huidobro, es el sujeto (moderno) trascendental mismo. En el romanticismo la estética era planteada como filosofía misma. Pero es de anotar que tanto esa estética como esa filosofía constituían *programas abiertos*, como es abierto el programa estético de Huidobro desde su simple anunciación: progresivo, vivo, tendencia en últimas. *Altazor* representa el movimiento progresivo del espíritu en su desaforada búsqueda del origen, búsqueda que,

⁹ Arnaldo, J. Op. Cit. Pg 209.

¹⁰ Ibid. Pg 208.

¹¹ Marí, A. Op. Cit. Pg 41.

¹² Diderot, D. citado por Marí

en tanto que tendencia nunca se logra completamente y se torna idea y anhelo.

Hablamos de una poesía sin referente, de una poesía sin un mundo a imitar, porque ella misma es mundo, mundo sin mundo, porque es poesía que trasgrede la poesía. Altazor constituye una aspiración de absoluto que se puede resolver, por qué no, como fracaso, pero que preferimos ver como anhelo moderno de trascendencia, ansia de subvertir la esencia humana en busca de la perfectibilidad, como en la antropología de Schiller para quien el estado estético es el superior, y condición absoluta del estado racional, o, como lo pensaba Novalis: "Romantizar no es sino una potenciación cualitativa". Este camino plantea como inicio y enunciado intenciones demasiado claras en el poeta chileno:

"Hay palabras que tienen sombra de árbol
Otras que tienen atmósfera de astros
Hay vocablos que tienen fuego de rayos
Y que incendian donde caen
Otras que se congelan en la lengua y se rompen al salir
Como esos cristales alados fatídicos
Hay palabras como imanes que atraen los tesoros del abismo
Otras que se descargan como vagones en el alma
Altazor desconfía de las palabras
Desconfía del ardid ceremonioso
Y de la poesía"¹³

El poeta anuncia y revela sus intenciones, expresa y ataca, como es propio del poeta vanguardista, señala el camino y la condena, asistimos a la consumación del HECHO ESTÉTICO: el plan de destrucción de la palabra poética y al alumbramiento de la imagen puramente creada, pre-lingüística, preternatural.

Este asunto de lo preternatural, como lo

insinuábamos anteriormente, conecta lo sublime de la categoría de genio con la estética moderna de Huidobro. La esperanza de un conocimiento absoluto reposa en la posibilidad del autoconocimiento (a lo que los románticos llamaron estética crítica), es en la indagación de la naturaleza humana primigenia en donde reposa la fuerza romántica. La naturaleza afirma Schelling "es la fuerza originaria del mudo, santa, eterna, creadora, que produce de sí misma todas las cosas de un mundo activo."¹⁴ Por ello, esa búsqueda de lo prelingüístico en Huidobro no es otra cosa que la aspiración en concreto de ese ideal, el de imitar la naturaleza, no en el terreno de lo físico sino en su comportamiento íntimo.

Esta pretensión había sido desarrollada por Winckelmann ya desde el neoclásico y la había sintetizado en su formulación del "como" si: Hay que imitar el comportamiento de la naturaleza, el poeta debe comportarse como la naturaleza, espontáneamente, productivamente, creadoramente. La mimesis así vista no es simplemente una forma de reproducción de lo que ya existente sino una teoría figuradora y reconfiguradora. Lo que hace Huidobro en su ataque a la palabra es una reconfiguración del lenguaje poético mediante la imitación creativa de lo natural primigenio, esto es, asumiendo una especie de ingenuidad naïf, como lo hacían algunos pintores al mismo tiempo en Europa, particularmente Gauguin, quien había decidido buscar materialmente la inocencia perdida a través del contacto con cultural nativas o "vírgenes" y había adoptado la estrategia de olvidar conscientemente lo que se sabe para poder encontrar lo que verdaderamente es de uno y habita el inconsciente.

Estamos diciendo que la poesía de Huidobro ejemplifica las categorías estéticas del romanticismo pero no en la formulación de una

¹³ Huidobro, V. Op. Cit, pg 40.

¹⁴ Schelling, F. La relación del arte con la naturaleza. Sarpe, Madrid. Pg 57

teoría romántica sino en la realización concreta de su poesía, lo que corresponde a la reflexión de Hegel: “El arte tiene por destino aprender a representar lo real como verdadero; es decir, en conformidad con el ideal, conforme a su verdadera naturaleza”¹⁵. Entonces, dicha representación no es otra sino una contra-representación natural respecto a la representación artificial que hacía la poesía de su época. El poema siguiente ilustra bien lo anteriormente dicho:

“La noche al fondo del océano
Tierna ahogada
La muerte ciega
 Y su esplendor
Y el sonido y el sonido
Espacio la lumbrera
 A estribor
 Adormecido
En cruz
 En luz
La tierra y su cielo
El cielo y su tierra
Selva noche
Y río día por el universo
El pájaro traladí canta en las ramas de mi cerebro
Porque encontró la clave del eterfinifrete
Rotundo como el unipacio y el espaverso
Uiu uiui
Trlalalí trlalá
Aia ai ai aaia i I¹⁶

3.2. El método, la poética misma:

“Silencio la tierra va a dar a luz un árbol (...)
Silencio la tierra va a dar a luz un árbol (...)
Silencio (...)
La tierra acaba de alumbrar un árbol”¹⁷

Los presupuestos teóricos románticos

¹⁵ Hegel, W.G.F. De lo bello y sus formas, Espasa – Calpe, pg 88.
¹⁶ Huidobro, Op. Cit. Pg 74.
¹⁷ Ibid, pgs, 42,43,44.

desarrollados antes son puestos en escena en la idea y ejecución de la poesía que hace el chileno (pues hasta donde sabemos el poeta nunca se auto refirió en términos de romántico y lo nuestro es un análisis hermenéutico-comparativo). Todo el creacionismo no es sino una escenificación de la teoría de la inspiración romántica.

Según la estética del último Diderot, no del Diderot enciclopedista ilustrado sino el Diderot Romántico de “Las investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello” al genio lo define y lo fundamenta “la presencia y los efectos del entusiasmo”¹⁸; y enseguida nos hace notar Marì que para Diderot el entusiasmo es “un instante privilegiado de la inspiración poética libre de sectarismo, idolatría e intransigencia”, lo que nos indica varias cosas: primero, la identificación de entusiasmo e inspiración, y después, que tal inspiración, como corresponde a un artista moderno, no implica intenciones prácticas de ningún tipo (herencia del desinterés kantiano).

Según Diderot el entusiasmo, como acontece en el poeta de Altazor con el “narrador” del poema y con el autor del libro, da vida a todo lo que el poeta imagina y describe que a través de éste (del entusiasmo), en cierto estado de “posesión” o de “delirio” “hace percibir relaciones entre seres lejanos que nadie antes había podido ver ni suponer”¹⁹. Percepción y relaciones que una vez logradas tipifican el concepto de belleza romántico en equilibrio (por decirlo así) con la razón. Se da la belleza, afirma Diderot, en la “percepción de relaciones captadas por nuestro entendimiento”²⁰, y más adelante agrega que es bello “todo aquello que contiene en sí mismo el poder de evocar en mi entendimiento la idea de relaciones...todo aquello que provoca esta idea”²¹.

¹⁸ Cf. Marì, A. Op. Cit. Pg 78

¹⁹ Marì, A. Op. Cit. Pg 78.

²⁰ Diderot, D. Investigaciones Filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello. Aguilar, Buenos Aires, pg42

Se nos hace valioso remarcar esta idea de belleza en tanto que producción y percepción de relaciones porque, si nos parece, la poesía de Huidobro es de las más asombrosas en producción de relaciones imposibles no-oníricas, no a la manera surrealista sino anteriores al inconsciente: involuntarias, in-controladas, finalmente creadas, pero que, para tomar realidad literaria implican en su producción, una seria participación del pensamiento racional-otro o mejor dicho supranacional, como acontece con los románticos.

A partir de todo lo anterior resulta más claro para nosotros el creacionismo y en general los planteamientos poéticos implícitos y explícitos en la obra de Huidobro. Así como los planteamientos semióticos basados en la psicología transpersonal jungiana desarrollados por Waldo Ross, pues como bien sabemos tales planteamientos tienen su procedencia en los estudios desarrollados por el psicólogo suizo sobre el romanticismo entre otras vertientes de pensamiento.

3.3. Componentes y supuestos estéticos centrales del creacionismo

Desde la perspectiva de Ross, un poema creado es "un poema en el que cada parte constitutiva, y todo el conjunto muestra un hecho nuevo, independiente del mundo externo, desligado de cualquier otra realidad que no sea la propia, pues toma su puesto en el mundo como un fenómeno singular aparte y distinto de los demás fenómenos"²², definición que tiene diversas implicaciones.

Las características estéticas de las imágenes de un poema creado bajo estos presupuestos arrojan el resultado de una imagen poética constituida por elementos contrarios como lo

plantea la estética relacional de Diderot (Por ejemplo "horizonte cuadrado"), cuya conciliación se efectúa a nivel del inconsciente.. Dicha conciliación implica ausencia del principio de contradicción y además reordenación de los continuos espacio-temporales.

El proceso poético creacionista, al igual que el romántico, repite en cierto modo los procesos del cosmos. Pues si no los replicara, la poesía sería una manifestación sicótica, asociación, si se quiere, "anormal", esquizosemia o falencia mental.

Por otra parte, el poema sólo nace en un estado de *superconciencia*. Lo que equivaldría al estado de *entusiasmo* o inspiración romántica. Nótese que no estamos atribuyendo polaridad dialéctica a este principio de producción artística sino que lo situamos al nivel de "superación" gnoseológica del racionalismo ilustrado-clasicista, en lo que concierne al romanticismo y al nivel de superación del racionalismo cientificista de la modernidad en lo que concierne al espíritu filosófico que animó el mundo que vivió Huidobro.

Ahora bien, LA SUPERCONCIENCIA, desde la perspectiva jungiana de Ross, es un estado en el que las facultades intelectuales adquieren una intensidad vibratoria superior, una calidad de onda infinitamente más poderosa que de ordinario, noción ésta, que si se compara con la idea de entusiasmo romántico que se afirma como: "posesión incontrolada que posibilita crear. Trance que saca de lo habitual"²³, arrojaría importantes correspondencias entre la estética de la producción romántica y la estética de la producción moderna-creacionista de Huidobro.

Este estado de *supraconciencia*, sin embargo, tanto para el romántico como para el moderno, no es potestad general del hombre corriente, la posibilidad de ponerse en este estado sólo

²¹ Ibid, pg 58

²² Huidobro Vicente, citado por W. Ross. Op. Cit. Pg 50.

²³ Cf. Mari, A. Op. Cit. Pg 77, la cita.

pertenece a los poetas, impronta estética elitista típicamente moderna, ante la cual la posmodernidad va a reaccionar enérgicamente hasta descartar de plano la posibilidad de un genio artístico de ese tipo y, por el contrario, va a afirmar la posibilidad de que todo hombre puede ser artista, dando por superado no sólo el canon romántico sino el canon moderno del artista como "yo especial" y como "personalidad especial".

El resultado, según Ross, en el caso de Huidobro, de esa experiencia estética "especial", podía observarse en el caso del fragmento del poema que nos habla del Molino. Según este teórico el texto se puede agrupar en nueve series:

- 1- Serie de: Molino de viento
- 2- Serie de: Molino del portento
- 3- Serie de: Molino en fragmento
- 4- Serie de: Molino con talento
- 5- Serie de: Molino para aposento
- 6- Serie de: Molino con ornamento
- 7- Serie de: Molino a sotavento
- 8- Serie de: Molino que invento
- 9- Serie de :Molino lento

En ellas queda sintetizado el extenso fragmento y a través de ellas el proceso genético de creación. No podemos saber si es el viento el que crea al molino o el molino al viento, afirma Huidobro en la voz de W. Ross, sin embargo es en ese momento previo a la explosión total del verbo, de la fragmentación de la palabra en donde podemos comprender mejor la genética creacionista de Huidobro. Según Ross esto es lo que pasa, desde una interpretación semiológica básica: EL MOLINO es la matriz primordial de donde emergen las cosas y el que genera el VIENTO que se expande en todas las direcciones. A través del molino entramos en contacto simbólico con el movimiento y desarrollo de los demás, símbolos involucrados en el poema

y cuyo tránsito de producción va de la trascendencia hacia la inmanencia. El recorrido es el siguiente:

1. Molino de viento:
El caos originario (espacio-tiempo) *engendra* al Eros cosmogónico
2. Molino de portento:
La imagen *se localiza en un punto especial* pero no en un objeto externo sino en la propia inmanencia del sujeto (portento)
3. Molino de fragmento.
Ese punto especial constituye en si mismo *un fragmento* autónomo (fragmento)
4. Molino con talento:
Una vez fragmentada la realidad es, sin embargo *reunificada* por el logos sin hacerle perder el carácter de algo nuevo, eso lo hace el talento. (Talento)
5. Molino por aposento:
Esa reunificación implica que cada fragmento es puesto por el talento en un *espacio interior* (aposento). Movimiento inmanente.
6. Molino como ornamento:
Esta reunificación mantiene su dinamismo en su ser y acontecer como *algo estético*. (Ornamento)
7. Molino a sotavento:
Al existir una finalidad dinámica estética, ese viento de la creación en tanto finalidad debe *soplar en alguna dirección*: debe respetar la inmanencia (sotavento).
8. Molino que invento:
La creación ha sido reducida a la pura inmanencia del sujeto creador, al si mismo del poeta, se constituye un mundo propio, autónomo. (invento).
9. Molino lento: La palabra es situada, gracias a la creación, dentro del ámbito autónomo de la conciencia es manipulada libremente (cualquiera otro adjetivo).
El Altazor constituye, además, una especie de acto estético panteísta, en palabras del pintor Ph. O. Runge: "Sentimiento de nuestra cohesión con el universo todo". Panteísmo de inconfundible origen cristiano-medieval que, en tanto es anterior a la ilustración, aún está teñido de esa "inocencia" del origen, que ya sabemos, está en el centro

²³ Cf. Mari, A. Op. Cit. Pg 77, la cita.

mismo del anhelo moderno de Huidobro y en general del arte moderno. El culto mismo al origen y a lo original, esto es, culto al lenguaje mismo. El molino es lenguaje que engendra, teje, hila: es presencia misma del *daimon*, del genio creador.

BIBLIOGRAFÍA

- * Beguin, Albert. Creación y destino I. F.C.E, Mexico, 1997.
- * Bozal, Valeriano. Historia de las ideas estéticas, Tomo I, Visor, Madrid, 2000.
- * Beguin, Albert. El alma romántica y el sueño. F.C.E, Bogotá, 1994.
- * Beguin, Albert. El alma romántica y el sueño. I.F.C.E, Bogotá, 1994.
- * Diderot, Denis. Investigaciones Filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo Bello, Aguilar, Buenos Aires 1981.
- * Huidobro, Vicente. Altazor, Ed. Coyoacan, Mexico ,1998.
- * Diderot, Denis. Investigaciones Filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo Bello, Aguilar, Buenos Aires 1981.
- * Marí, Antoni. Euforión, Espiritu y naturaleza del genio. Tecnos, Madrid 1989.
- * Beguin, Albert. Creación y destino I. F.C.E, Mexico, 1997
- * Schelling, F. La relación del arte con la naturaleza. Sarpe, Madrid 1985.
- * Lipovetsky, Gilles. La Era del Vacío. Anagrama, Barcelona, 1996.
- * Ross, Waldo. Nuestro Imaginario Cultural, Antropos, Barcelona, 1992
- * Winckelman, Joachim. Reflexiones sobre la imitación del arte griego, Nexos, Barcelona, 1987.
- * Winckelman, Joachim. Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura, Nexos, Barcelona, 1987.