

REVISTA UTOPIA

26

Pág.

Ensayos sobre cine, literatura y educación

La cinematográfica historia de Jesús.....	5
Jorge Prudencio Lozano	
Diarios de motocicleta.....	13
Silvio E. Avendaño C.	
Memoria y ficción literaria en <i>El coronel no tiene quien le escriba</i>	20
César Samboni	
Borges el lenguaje y la política.....	26
Leonardo Cárdenas Castañeda	
Los límites de la razón subjetiva en los procesos de investigación y educación.....	34
Gustavo Chamorro	
Cátedra Universidad.....	42
Jaime A. Fayad Herrera	

Ensayos filosóficos

Rafael Gutiérrez Girardot como filósofo, crítico y polemista.....	48
Damián Pachón Soto	
¿Son compatibles las tesis de Kuhn y Carnap?.....	57
Juan Carlos Aguirre	
Hegel contra sus intérpretes.....	67
Eduardo Vásquez	

Revista Utopía	No. 26	Octubre Año 2007	pp 110	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	---------------------	--------	---------------------	---------------------

¿Es posible la objetividad en las ciencias sociales?.....83
Diana Patricia Rivera

El análisis hegeliano a los doscientos años.....90
Manuel Guillermo Rodríguez

Reseñas

Tradición y ruptura.....104
Rafael Gutiérrez Girardot

¿Filosofía al sur?.....108
Manuel Guillermo Rodríguez

Hegel un desconocido.....109
Eduardo Vásquez

Notas sobre la Fenomenología del espíritu.....110
Silvio E. Avendaño C.

PRESENTACIÓN

La revista Utopía llega al número 26. En esta edición la revista presenta tres secciones. La primera de ellas está concentrada en ensayos sobre cine, arte y literatura. En un segundo momento de la publicación los ensayos acometen la filosofía. Finalmente se presentan reseñas.

Silvio E. Avendaño C.
Departamento de Filosofía
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad del Cauca

LA CINEMATOGRAFICA HISTORIA DE JESÚS

por:

Jorge Prudencio Lozano*

1

Viviendo en Popayán y amando el cine, se justifica abordar el tema de la semana santa en el cine y en especial el de la Historia de Jesús. Para hacerlo un poco más allá de la alusión descriptiva, me valgo de Inmanuel Wallenstein, quien ha dicho que las Ciencias Sociales han tratado de explicar el acontecer humano en medio de un debate entre dos opciones: el determinismo o el libre albedrío. Asumiendo que el cine ha constituido una estrategia metodológica para aludir a dicho acontecer en forma cualitativa – sin perjuicio de las implicaciones estéticas de las obras cinematográficas-, también en él se encuentra tal dilema.

En efecto, desde muy “jóven”, la tendencia que podríamos llamar hegemónica del cine, descubrió que le era indispensable construir personajes. Desde luego que en esto último retomó la tradición del teatro clásico y de la novela, inicialmente en forma mecánica por medio de lo que se denominó el “film d’art” pero luego empezó a desarrollar dentro de su práctica dramática lo que el cineasta ruso Vasilev Pudovkin denominó “los Tipos”, en una época que coincidió con los años en que el sociólogo alemán Max Weber planteaba una teoría en la que hablaba de algo similar.

La idea de que los seres humanos son capaces de orientar mediante sus decisiones el curso de su vida dio origen, en los albores de la industria fílmica, a diversas tendencias dramáticas que van desde las que destacan al individuo bien sea exitoso (como el héroe épico representado por Napoleón o el malvado representado por el doctor Caligari) o bien sea al empobrecido y despistado (como Charlot y otros héroes cómicos) hasta las que dejan tales decisiones en la colectividad (como ocurre en “El nacimiento de una nación” por el lado más conservador de la sociedad norteamericana o con la obra del soviético Eisenstein, en el lado ideológico opuesto).

La tendencia basada en la creación de personajes también fue bastante evidente en los orígenes del llamado cine documental, en el que sólo a modo de ilustración se puede citar a “Nanook del Norte” y demás obras de Robert Flaherty. Por su parte el recién instaurado régimen soviético, en los años 20 y el documentalismo inglés en los años 30 se encargaron de promover el documental protagonizado por los grupos y las masas.

La tendencia no hegemónica se resistió a construir personajes, colectividades e inclusive historias y se expresó a través del surrealismo (como en “El Perro Andaluz”, de Luis Buñuel) y del documentalismo poético como el que por aquella época se hizo en Francia.

* Cineasta. Doctorante en Educación.2007

Ahora, muy pronto buena parte de la industria cinematográfica –no toda- llevó tanto a los personajes individuales como a los colectivos hacia la dramaturgia de “buenos y malos” o de “Final feliz”, con lo que los fue encerrando en la predestinación.

Guionistas como John Howard Lawson lucharon por restablecer una dramaturgia cinematográfica en la que los personajes tuvieran voluntad conciente pero muy pronto se consolidaron otras fuerzas motrices del drama humano, como el emotivismo, las angustias existenciales, el onirismo, la desesperanza y el desarraigo.

Sin embargo, también vale decir que el determinismo, que para el caso asimilaremos a “predestinación” ha tenido desde los orígenes del cine a un fuerte representante: Nada menos que Jesús. Así pues, cuando apenas habían transcurrido cuatro años de haberse dado a conocer públicamente el invento del cinematógrafo, un italiano al servicio de los hermanos Lumiere hizo en Francia una primera representación de diez minutos acerca del mesías en la que el mayor atractivo fílmico consistió en verlo caminando sobre las aguas del río Jordán. Desde la realización de este primer milagro cinematográfico, que es cuidadosamente conservado por la cinemateca del Vaticano, sin ninguna duda Jesús es el personaje más representado y más exitoso del cine, lo cual revela no sólo que Jesús es central en la cultura judeocristiana sino también que el cine es un invento de esa cultura. En efecto, si bien el cine llegó muy pronto a Persia, India, China, África y América, en esos lares la representación fílmica de la predestinación ha tomado causas que podríamos llamar antropológicas, representando o recreando antiguas leyendas, mientras que la idolatría se ha ejercido por otros medios, distintos al cine, o, como en el caso de los musulmanes, no es aceptada. Nunca veremos a Mahoma personificado en el cine.

2

Desde luego que la predestinación en el cine ha tenido una gran cantera de historias no sólo en

la vida de Jesús sino también en las historias bíblicas en general. En Europa, desde comienzos del siglo XX se realizaron grandes producciones como *¿Quo Vadis?* “Cabiria”, “Sanson y Dalila” pero la primera guerra mundial impidió que la industria cinematográfica europea continuara en ascenso, oportunidad que aprovechó USA para consolidar a Hollywood.

En la entreguerra, allí mismo, en Europa, especialmente en los países nórdicos hubo proclividad hacia temas relacionados con la mística o el más allá, baste citar a la primera versión de “Juana de Arco” o a la sueca “La carreta fantasma”, sin dejar de lado a la primera versión de “Ben Hur”, de 1925 (también silente), hecha en Italia. Quizás el pesimismo expresionista quepa en este mismo grupo, si se le considera en el contexto de la inminencia del nazismo.

En este mismo periodo y aún después de la guerra, la actitud liberal tuvo en Europa notables exponentes como los del realismo poético o el neorrealismo, que condujeron posteriormente al llamado “cine de autor”. Fuera de Europa esa misma vertiente se ha dedicado a explorar e interpretar, la historia y la cotidianidad a veces con sentimiento anticolonialista, a veces como reivindicación étnica, otras veces desde la perspectiva de la denuncia o la lucha de clases pero también con lirismo, melodrama, humor o fantasía. Mas, el individualismo más radical ha tenido entre sus opciones la realización de series de personajes que van desde el Fantomas de comienzos del siglo XX en Francia, pasando por las veintiuna historias del inglés James Bond hasta los seis Rocky, cuatro Terminador y cuatro Rambo creados en USA, entre otros. Todos ellos viven en cada obra cinematográfica una aventura distinta. Por el lado de los protagonistas colectivos la Guerra de las Galaxias y Alien, entre otras, tienen sus propias sagas.

En cambio la Historia de Jesús siempre ha sido la misma, lo que ha cambiado son los contextos en los que se ha representado y las versiones acerca de ella. Así, en 1927, Cecil B de Mille realizó la primera versión de “El Rey de Reyes”,

3

cuando el cine todavía no tenía sonido sincrónico (o como suele decirse, era mudo) pero la industria cinematográfica norteamericana estaba en auge. De Mille ya había realizado cuatro años antes una versión de "Los diez Mandamientos" y le había ido muy bien. Todavía se vivía la bonanza económica en USA y pocos creían que tres años después vendría el desplome, así que no se podía desaprovechar la oportunidad de realizar una obra portentosa, con escenografías monumentales y grandes cantidades de extras. En la plenitud de los locos años veinte había que invitar a la fe empleando las herramientas del espectáculo, así que para testimoniar la fe se utilizaron como intertítulos explicativos algunos pasajes tomados textualmente de la Biblia. Para asegurar el éxito comercial se recurrió a una fórmula que ya no es tan novedosa pero que estaba a penas acorde con el hedonismo de entonces: el film empieza mostrando a una glamorosa María Magdalena contoneándose sensualmente para entretener a varios hombres, al tiempo que extraña a su principal cliente, Judas, Iscariote, quien está demorándose mucho visitando a un carpintero. La primera vez que el espectador ve a Jesús en este film, lo hace por medio de la "cámara subjetiva" puesta en el lugar de la mirada de una niña que poco a poco recobra la visión luego de la intervención curadora del Nazareno. Esta versión se refiere solo a las últimas semanas de la vida de Jesús, como para enfatizar en la traición, el juicio, la crucifixión (la secuencia de mayor espectacularidad) y la resurrección (filmada en technicolor), zahiriendo a la época. En esta obra se inició la costumbre de exigirle contractualmente a los actores que intervienen en versiones sobre la historia de Jesús, que se abstengan de protagonizar actos pecaminosos durante el rodaje, no sólo (o no tanto) por convicción moral sino para no generar efectos que puedan ser contraproducentes en términos publicitarios para la película. Esta obra tuvo una amplia difusión, inclusive a través de la para entonces naciente televisión norteamericana, y también gozó de gran aceptación entre grupos religiosos.

Pasó la gran depresión y llegó la segunda guerra mundial. El cine europeo volvió a decaer mientras el norteamericano volvió a aprovechar la oportunidad mediante los finales felices de la comedia musical o los "buenos y malos" que habitaron al llamado cine negro y al emblemático western.

Mientras tanto, un fenómeno sui generis tuvo lugar en este sistema mundo hegemónico por Europa y asistido oportunista y eficazmente por USA: luego de la revolución Mexicana, que estalló en 1910 pero que realmente vino a institucionalizarse en los años treinta, surgieron las condiciones políticas para que allá llegaran primero Trotsky y luego varios perseguidos por la guerra civil española, entre ellos el cineasta Luis Buñuel, y, para que además se desarrollara una gran actividad intelectual y artística en la que se desatacaron figuras como Diego Rivera, Alfaro Sequeiros, Frida Khalo, José Vasconcelos, Juan Rulfo, Carlos Fuentes y otros.

El cine mexicano, ya se había caracterizado por su aproximación al devenir humano mediante el melodrama y el contexto de la revolución, todo ello con significativos tintes de religiosidad y en 1942 el presidente Manuel Ávila Camacho, hizo unas declaraciones que estimularon a los cineastas a realizar cine religioso. En adelante se hicieron muchas historias en ese tono, que, por supuesto incluyeron a la historia de Jesús, al comienzo protagonizada por actores españoles, según dicen algunos, para significar que el catolicismo venía de ese país. Sin embargo, la versión más recordada es la muy criolla "El Mártir del Calvario", de 1952, interpretada por Enrique Rambal, quien fue considerado el mejor cristo del cine mexicano. Buena parte de la generación latinoamericana de entonces complementó su catequización con este cine mexicano, que combinaba el Kitsch (como en "el Pecado de Adán y Eva") con un realismo populista y, obviamente, moralizante, en el que se veía la vida de Jesús desde su nacimiento hasta su crucifixión y resurrección. Este era además un cine hablado en español, lo cual ayudaba a que también

los analfabetas pudieran apreciarlo. En ese mismo ambiente, en 1959, precisamente Luis Buñuel incluyó en su filmografía de estirpe surrealista, una obra que resulta por lo menos sarcástica: *Nazarín*, quien no es propiamente Jesús pero sí una alusión a él, es un humilde cura que se ve obligado a huir por haber ayudado a una prostituta, acaso evocación de María Magdalena, quien causa un incendio en el pueblo. Una imagen de Cristo ríe a carcajadas y en adelante a *Nazarín* todo le sale en contravía con su visión cristiana, en medio de una atmósfera que a veces evoca al México de comienzos de siglo, a veces al sur de España y a veces a cualquier lugar olvidado del mundo, donde muere pero no resucita.

En los mismos años 50 se hizo en USA una versión que tuvo como hilo narrativo al manto sagrado, que, según algunos sacerdotes contiene muchos errores históricos, e igualmente se produjo la superproducción de *“Ben Hur”*, que durante muchos años fue la película obligada de semana santa, al menos en Colombia.

En plena guerra fría Nicholas Ray, quien en 1955 había realizado la muy famosa *“Rebelde sin Causa”*, hizo en 1966 la historia de un rebelde con causa: la vida de Jesús en el contexto político de la conquista romana. La actividad predicadora y sanadora de Jesús entraba en contradicción con la posición política de Barrabás y sus insurgentes, quienes se enfrentaban a la ocupación imperial. Nicholas Ray fue un cineasta crítico frente al status quo, con formación actoral en el famoso *“actor’s Studio”* y algunos criterios formados en arquitectura, ingredientes con los cuales elaboró una de las más costosas obras épicas religiosas, en la que además, afianzó los criterios que hasta hoy han predominado en el cine hollywoodense en cuanto a la manera de concebir el vestuario y la arquitectura de la época en que empezó el cristianismo. También hizo énfasis en las enseñanzas éticas de Jesús, como amonestación al fariseísmo liberal, y además, a diferencia de lo acostumbrado hasta entonces, mostró varias veces y de cerca el rostro del nazareno, interpretado por Jeffrey Hunter, quien tenía 33 años pero lucía muy joven, por lo que a

esta película se le apodó *“Yo era un Jesús adolescente”*. Esta segunda versión de *“Rey de Reyes”*, claro está, estaba hablada en inglés, así que los latinoamericanos necesitaban saber leer para verla. La voz en off la hizo Orson Wells con textos escritos por Ray Bradbury. Ahora la televisión la presenta doblada al español.

4

En 1964 se hizo en Italia *“El evangelio según San Mateo”*, bajo la dirección de Pier Paolo Pasolini, considerado blasfemo por algunos católicos (Pasolini además de católico era marxista y en aquellos momentos se daban importantes conversaciones políticas e ideológicas entre estos dos sectores en aquel país), precisamente en el entonces recién establecido pontificado de Paulo VI, quien en 1967 emitiría la encíclica *Populorum Progressio*, sobre la doctrina social de la iglesia, en la que afirmó que *“el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”*. Según se dice, el vaticano apoyó financieramente esta película, que está dedicada a Juan XXIII, quien acababa de morir.

Pasolini se había formado como cineasta en el neorrealismo, caracterizado, entre otros rasgos, por el empleo de escenarios naturales, actores no profesionales y actitud crítica hacia el contexto social de la segunda posguerra. Entonces esta versión se hizo en las ruinas romanas de Matera, muy cerca de Roma, sin mayores retoques escenográficos. Los actores tienen rasgos físicos que denotan el trajín de la vida. Se les notan las arrugas, algunos son desdentados, a sus túnicas se les nota el uso. Este Jesús, protagonizado por Enrique Irazoqui, un español de pelo corto, es un Jesús que vive entre pobres y en la obra también tienen cabida los feos. Incluso un leproso de nariz deforme es curado frente a cámara –naturalmente mediante un efecto de maquillaje y edición- y los poderosos, en medio de aquellos terrenos yermos y en su mayoría áridos, desde luego que son más lustrosos y mejor vestidos pero como es obvio, en aquella época no había crema de afeitar champú ni rinse. La historia abarca desde la anunciación que

un ángel le hace a María (quien estando ya de edad avanzada es representada por la mamá del director, Susana Pasolini) sobre el nacimiento de Jesús, hasta que un parpadeo resplandeciente del crucificado, lo traslada a su resurrección tres días después.

Este Jesús hila su discurso místico incitando a sus apóstoles a una radical militancia apostólica, en tiempos en que el influjo de la Revolución cubana incitaba a muchos jóvenes a radicales militancias en otros paisajes, igualmente renunciando a sus familias. Esta prédica le lleva a dejarle en claro al demonio que su lucha no pretende obtener lucro personal y que "adorarás al señor Dios tuyo y sólo a él servirás", con lo cual le pone límites al poder de unos seres humanos sobre otros, sin duda insinuando su rebeldía ante el imperio romano, tema que irá ampliando con parábolas que enfatizan la necesidad de justicia entre los hombres hasta llegar a plantear más adelante la disyuntiva "dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César", con lo cual declaró de manera aún más explícita y pública su desobediencia, que fue lo que precisamente le costó ser capturado. De esta manera, la labor de Judas no fue más que de apoyo técnico para los soldados romanos. La película está puesta en escena con gran sentido coreográfico que le imprime una cadencia en la que contrapuntean el discurso magistral de Jesús y la vida cotidiana de los pobladores mientras transcurren encuadres de gran plasticidad en blanco y negro, acompañados por la música de Mozart, Bach y Prokofiev.

Un año después Georges Stevens hizo en USA "La más grande historia jamás contada", como en una suerte de contrapunteo bíblico a partir del evangelio según San Juan con algunos pasajes según San Lucas y otros según san Mateo (como la presencia de los tres reyes magos). Esta es quizás la última de las grandes producciones hechas con grandes cantidades de extras y su presentación de Jesús es bastante apegada a la tradición oficial católica, aunque, como dato particular, Judas se suicida lanzándose al fuego en un templo judío. Esta versión todavía es presentada con frecuencia

por televisión durante la semana santa en Colombia.

1968 fue al año en que se exacerbó la crisis del paradigma político que según Wallestein se inspira en los valores de la revolución francesa, tanto en la vertiente de lo que se denominó socialismo como dentro de las sociedades liberales mismas: Las revueltas dentro de los países de oriente europeo aplastadas con hechos como los de "la primavera de Praga"; la revolución cultural china, las revueltas estudiantiles de Mayo en París, la masacre de Tlatelolco, la Guerra de Vietnam, el hipismo, la oficialización de la conciencia ecológica, las luchas por los derechos civiles con el asesinato de Luther King incluido, las guerras de independencia en Asia y África, la fatiga del modelo industrial fordista generador de empleo y el comienzo del reacomodo del modelo capitalista, en fin, un punto de giro en la cinematográfica narrativa del devenir humano con el que las formas de contar la historia de Jesús tuvieron un giro más.

Hasta la tradición del cine católico mexicano cambió y Alejandro Galindo concibió a "Cristo 70", película en la que un joven contemporáneo es víctima de la traición de sus amigos en medio de un ambiente pop. En efecto, en 1970 este nuevo frenesí del mundo estaba ya tan en evidencia que el mismo Judas confronta a Jesús en "Jesucristo Superstar", de Norman Jewison: Mientras el coro de apóstoles le dicen a Jesús "Cuéntanos, dínos qué va a pasar", Judas canta descarnadamente: "Lo hago porque creo que es mi deber. Porque soy el único que sabe ver que a Cristo de las manos se le escaparán. Todos nuestros planes no se cumplirán. Yo sé que él ha llegado a esa conclusión. Y sé también que sabe lo de mi traición. Di que no me condenaré". Esta versión musical empieza con la llegada de un autobús a un desierto, donde descenden unos actores más bien Hippies, que dan inicio a una ópera rock que está contada desde el punto de vista de Judas cuyo resentimiento y envidia también son muy realistas, así que su confrontación con Jesús no es sólo personal sino también política, en un terreno tan humano que el propio Jesús llega a cantar una canción llamada "I only want to say", en la que le pregunta a Dios porqué todos los seres

humanos tienen que morir. En esta obra la historia se muestra desde la entrada de Jesús a Jerusalén y llega sólo hasta la crucifixión. La madre del actor Ted Neeley, quedó tan impresionada por los latigazos que recibía su hijo rumbo al calvario que se salió de la proyección de la película, en la cual los soldados romanos tienen cascos de guerra moderna y ametralladoras. Pasado y presente se confunden. La obra fue escrita por Tim Rice y compuesta por Andrew Lloyd, dos prototipos de la precocidad y audacia del artista adscrito a la industria cultural (también coautores de la ópera "Evita").

En el mismo año 73 se hizo en España "El Proceso de Jesús" que fue vetada por el Opus Dei y en 1977 "La vida sexual de Jesús", coproducción entre Dinamarca e Inglaterra, cuyo título por se la condenó casi a la clandestinidad.

En el mismo 1975 otro italiano, Franco Zeffirelli, hizo "Jesús de Nazareth", que como obra cinematográfica comercial, en realidad es una síntesis de la versión para televisión, que dura 10 horas. El realizador se inclina principalmente hacia el relato del evangelista Juan y coherente con el fragmento de las bienaventuranzas, construye a un Jesús de cualidades bastante religiosas que a la larga disuelven su ubicación histórica. No obstante, al igual que toda narración, se vio abocada a hacer acopio de otras fuentes y, por ejemplo, al comienzo le dedica bastante atención a la tradición judía del galanteo y a las costumbres que conducen al matrimonio de María y José. Aunque es la película preferida por muchos católicos que la consideran como la más fiel a las escrituras, desde el nacimiento hasta la resurrección, se toma licencias como la de presentar a Judas como traductor de Hebreo y Griego que le ofrece sus servicios a Jesús.

Quienes gustan de cierto fino humor político consideran que si "El Evangelio según San Mateo" de Pasolini representa a un Jesús de izquierda, el Jesús de Nazareth de Zeffirelli representa al de derecha. No sé si la comparación de para tanto pero por lo menos esta última parece estar hecha con el criterio según el cual en el cine sólo pueden aparecer los bellos. A diferencia de la obra de Pasolini, en esta hasta los más humildes y enfermos

son guapos o lucen lozanos, con sus indumentarias bien puestas y casi no se despeinan. Además se ha señalado que su modelo de Jesús, interpretado por Robert Powell, remarca al estereotipo de la raza blanca con profundos ojos verdes. El concepto católico de belleza es inspiración platónica (por lo menos al más tradicionalista). Su tono visualmente hiperrealista se combina con el característico sentimentalismo de Zeffirelli, por ejemplo en la huída hacia Egipto y en la crucifixión, acompasado por la música de Maurice Jarré.

En 1988, finalizando lo que para América Latina se ha denominado "La década perdida" y con música de Peter Gabriel apareció la obra más atrevida en términos del lenguaje cinematográfico. "La última tentación de Cristo". En ella, luego de 123 minutos de transcurrido el relato, cuando Jesús (William Dafoe) crucificado pregunta ¿Dios porqué me has abandonado? Entre el público se le aparece un ángel que le lleva a imaginar (o acaso a vivir), durante 30 minutos de film, el rumbo que hubiera tomado su vida si no hubiese sido entregado para ser redentor. En lugar de fabricante de cruces – como aparece al comienzo de esta versión - habría fabricado muebles para el hogar; habría enviudado de María Magdalena, habría convivido con María y Martha, hermanas de Lázaro, habría tenido varios hijos, habría desmentido a Pablo, habría envejecido y en su lecho de muerte lo habrían reencontrado algunos de los ya ancianos ex apóstoles, quienes a la larga no habrían continuado difundiendo su causa; Judas y sólo Judas, el único que habría seguido luchando contra los romanos – quizás al lado de los sediciosos zelotas-, le habría reprochado el no haber aceptado la crucifixión y le habría aclarado que el ángel que le concede imaginar tal desvío de su predestinación no es más que el demonio. Al terminar esta tentadora ensoñación, Jesús dice: "Se realizó". Puede estar refiriéndose a la tentación o a la crucifixión, no logramos saberlo porque ahí termina la película.

El director, Martín Scorsese se cuidó de escribir en los créditos iniciales que la película no estaba inspirada en los evangelios pero por supuesto que el ejercicio es comprometedor al referirse nada

menos que a Jesús. De cualquier manera, la obra –basada en la novela homónima de Nikos Kazantzakis - es una compleja acometida de invenciones, inversiones, trasposiciones pero también alusiones directas - a veces no exentas de humor-, a partir de la estructura narrativa propia de la tradición católica. Por ejemplo, Judas, carpintero como Jesús, está comprometido con la rebeldía contra los romanos pero pese a que le habían encomendado la tarea de matarlo, se interesa en la causa salvadora. Judas tiene temperamento pero no cuenta con la gracia de ser el elegido. Se alía con Jesús y se mantiene tan leal a él que ni siquiera llega a traicionarlo porque si bien lo entrega a los romanos, es porque Jesús mismo le pide que lo haga para que, de esa manera, le ayude a cumplir el designio contra el que parece luchar su propia indecisión personal. De hecho, la película empieza con una escena de Jesús ya adulto, tirado en el suelo convulsionando y manifestando en voz alta su conflicto interior.

Proliferan imágenes, situaciones o afirmaciones de pretensión icónica y simbólica como el círculo que Jesús traza sobre la tierra para sentarse a orar dentro de él. Allí se le aparece el demonio en forma de serpiente, león y fuego; la mano de Lázaro resucitado toma la mano de Jesús, como en "La creación", la pintura de Miguel Ángel; las afirmaciones de Judas cuando acusa de tener íntimas aspiraciones de figuración y de poder o la terrible declaración de Jesús cuando, al comienzo de la historia, dice que su Dios es el miedo, entre otras. Esta versión bien podría ser tomada en sí misma como un análisis de caso en el que se realiza una reflexión liberal sobre la tensión entre las inclinaciones individuales y el compromiso con los demás. De esta manera el punto de vista determinista por excelencia en la cultura judeocristiana, la historia de Jesús, estaría ubicado en el lugar de su contrario. Al año siguiente de estrenado este film fue derribado el muro de Berlín.

El siglo XXI empezó aparentemente sin paradigmas estables. En 2001 fueron derribadas las torres gemelas y en 2004 se estrenó "La Pasión", de Mel Gibson. Las versiones anteriores a "La última tentación de Cristo" en su mayoría

intentaron abarcar la historia completa de Jesús o la significación de toda su vida ejemplarizante, desde diferentes estrategias narrativas. Sin embargo, las dos últimas obras, con gran despliegue tecnológico, se han enfocado en sendas exploraciones – por especulativas que resulten - de la vida interior del nazareno adulto. Es más, la pasión lo hace en sus últimas doce horas: "La última tentación..." se dedica a la confrontación entre volición y destino mientras la pasión se centra en la experimentación de la abnegación y el sufrimiento extremos por cuenta de la traición y la sevicia.

Filmada en los estudios de Cinecittà, en Roma, con la histórica ciudad de Matera de fondo (la misma ciudad donde se filmó el Evangelio según san Mateo de Pasolini) y con la pretensión de lograr el tono pictórico de Caravaggio, "la pasión" empieza cuando Jesús (Jim Caviezel) se encuentra orando en el huerto de los olivos disponiéndose para ser entregado por Judas. Su captura se va tramando inclusive con el comportamiento desleal de los apóstoles, que llega a ser definitivo cuando Pedro lo niega tres veces mientras recuerda que Jesús le había previsto tal conducta. En adelante es víctima de los círculos concéntricos del poder: en primera instancia, el ensañamiento de los soldados encargados de azotarlo, más allá Caifás, quien dio la orden de capturarlo y castigar su rebeldía sin matarlo y, aún más allá Herodes, quien lo subestima, junto a Pilatos, quien se lava las manos. El camino hacia el calvario es violento, sangriento, hiperbólico, de gran lucimiento en el maquillaje y de conmovedora demostración de resignación, al punto que Jesús en una de sus caídas levanta la mirada y recuerda el momento en que allá en la cumbre le predicó a la multitud que si el enemigo le golpeaba la mejilla había que poner la otra. Simón Sirineo es su único apoyo, de oficio pero sin convicción. El encuentro de la mirada de Jesús con la mirada de Juan, de María Magdalena o de María su madre es el pretexto narrativo para ir mediante "flash back" a algunos momentos anteriores como la última cena, de tal manera que mediante esta técnica el relato de las últimas doce eras se amplía a las últimas semanas, que terminan con la resurrección.

Decenas de películas, no necesariamente religiosas han incluido algunas de sus escenas en el contexto de la semana santa y aún se hacen versiones reverenciales o irreverentes sobre asuntos bíblicos utilizando la tecnología contemporánea del cine (ahora están en boga los llamados evangelios apócrifos). Los cineastas, aún sin proponérselo han llegado a tornarse verdaderos investigadores aunque es menos frecuente que los científicos sociales se tornen cineastas. Quizás esas fronteras también lleguen a borrarse como a veces parecen borrarse las fronteras entre libre albedrío y predestinación.

Fuentes

1. Webgrafía

- * www.enerspace.com/jesfilm.htm
- * www.tucineportal.com/contenido/bibliamex.htm
- * www.doctrinasocial.de.la.iglesia.com

2. Filmografía

- * De Mille, Cecil B. *The Kings of kings*, 1927.

- * Galindo, Alejandro. *Cristo 70*, 1970
- * Gibson, Mel. *La Pasión*. 1988
- * Jewison, Norman. *Jesucristo superstar*, 1973
- * Kubrik, Stanley. *Espartaco*. 1960
- * Morayta, Miguel. *El Mártir del calvario*, 1952.
- * Pasolini, Pier Paolo. *El Evangelio según San Mateo*, 1964
- * Ray, Nicholas. *Rey de Reyes*, 1961
- * Scorsese, Martin. *La última tentación de cristo*, 1988
- * Stevens, George. *La más grande historia jamás contada*, 1965
- * Wyler, William. *Ben Hur*, 1959.
- * Zeffirelli, Franco. *Jesús de Nazareth*, 1977

3. Referente radial

- * Uribe, Diana. *La Historia del Mundo*. 2005 -2007

4. Bibliografía

- * WALLENSTEIN, Inmanuel. *Abrir las Ciencias Sociales*, 1996, Siglo XXI Editores. México.
- * —————. *Conocer mundo, Saber Mundo*.2002, Siglo XXI Editores. México.
- * *Enciclopedia Salvat del Séptimo Arte*. 1979. Editorial Salvat

DIARIOS DE MOTOCICLETA

por:

Silvio E. Avendaño C.

El apreciable hábito de ir anotando los hechos prosaicos de cada día es el origen del diario que Ernesto Guevara escribiera en los terrenos abruptos y momentos difíciles, en medio de los bosques y desiertos, en la ciudad o las montañas, o ante el serpeante río que se desliza por la selva. A partir de ese escrito Walter Salles realiza el film: *Diarios de motocicleta* (2004), que traza el viaje realizado por Ernesto Guevara de la Serna y Alberto Granados -1952-, durante cuatro meses. "De Buenos Aires a la Patagonia y después a Chile. Luego al norte hasta los 6000 metros por la columna vertebral de los Andes hasta Machu Picchu. De ahí, al leproso de San Pablo en la zona peruana. Destino final, Venezuela" Contrasta tal esbozo de viaje y resulta extraño en la prosa de la globalización, en el fin de la historia y de los metarrelatos, cuando la expectativa del viaje se encuentra en el paquete turístico que ofrece: pasaporte visa, vuelo, vacaciones, hoteles, espectáculos, garotas, tarjetas de crédito, seguros, ofertas; todo programado, desde los desayunos hasta la salidas, la comodidad y la confortable seguridad, que promueven las agencias de viaje y los ministerios de turismo.

Sin embargo, desde la tradición filosófica el viaje está unido con finalidades distintas. Así, en *Las leyes* -la obra tardía de Platón- el viaje tenía un significado diferente, ya que debía ser autorizado por la Ciudad-

estado a los comerciantes, a los embajadores y a los teóricos. Es significativo que los teóricos o científicos estén asociados con los viajes, cuya finalidad principal era el estudio en el extranjero, el establecimiento de relaciones con las personalidades sobresalientes, descollantes con los que merece la pena hablar y llegar a entenderse. Además en la antigüedad los viajes poseían un sentido pedagógico. La experiencia del viaje estaba unida con la paideia, entendida ésta como la búsqueda de conocimiento conducente a la perfectibilidad humana, imagen extraña en la empobrecida lógica democrática liberal que intenta estimular la formación del ciudadano abstracto.

De la misma manera, en el mundo moderno el viaje pretende cuestiones formativas, como se percibe en Descartes: "Pero creía que había dedicado ya bastante tiempo a las lenguas, y asimismo a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias y sus fábulas. Pues casi es lo mismo conversar con los hombres de otros siglos que viajar. Es bueno saber algo de las costumbres de los diversos pueblos, a fin de juzgar de las nuestras más cuerdamente, y de que no pensemos que todo lo que esté en contra de nuestros modos sea ridículo y contra razón como suelen hacer quienes nada vieron. Pero cuando se invierte demasiado tiempo en viajar, se acaba siendo extraño en su país". El viaje está engarzado con el conocimiento de otras

culturas y también con una metamorfosis interior que altera el prisma desde el cual se mira y se percibe el mundo, pues el viajero sensible cuestiona los hábitos, las costumbres y las formas de vida en los que ha estado inmerso. Bien podría decirse entonces que el viaje quiebra la visión del provinciano apegado al terruño y perteneciente a la cotidianidad que encierra la pobreza espiritual que se esconde tras los gentilicios

Ahora bien, en el caso del viaje de Ernesto Guevara de la Serna y Alberto Granados tiene como finalidad "explorar el continente latinoamericano que solo conocemos por los libros", libros que si se trata de los textos de enseñanza muestran una imagen virtual de la realidad, como son en general los textos de geografía en los que aprenden los estudiantes y, que parecen que no buscasen otra cosa que la imagen armónica del mundo o bien las guías turísticas que describen cielos azules, ciudades plácidas, paradisíacos lugares, hombres felices, postales inolvidables. El viaje en motocicleta supone la aventura de recorrer los caminos. Quien parte al viaje, sin embargo, considera el recorrido por las coordenadas y la aventura ante lo desconocido: respirar otros aires. Mas, en general no se considera que la experiencia del viaje conduzca a una transformación que conlleve la ruptura del cascarón familiar y social, afectos y los hábitos burgueses para dar lugar a un cambio de rumbo en el mundo. En cierto modo el viaje es parte del destino del hombre. La meta de la vida es lo que se ha trazado, lo que se quiere por su esencia. La curiosidad es el camino para el estudiante de medicina –una de las carreras más prestigiosas en Latinoamérica- pues asegura a quien la culmina trabajo, consultorio particular, carro, casa, finca, mujer y panza.

No obstante, en el caso de Ernesto Guevara faltando tres materias para el grado como médico, el 14 de enero de 1952, parte de Buenos Aires en dirección de la Patagonia, con su amigo Alberto Granados, con quien comparte el interés por la lepra, el ansia de búsqueda, el incansable amor por la ruta y los insulsos ideales del viaje como expectativa, como entretenimiento en el afán de

conocer. "Don Quijote tenía a Rocinante, San Martín la mula, nosotros la Poderosa", la motocicleta. Pronto el paisaje urbano desaparece y da lugar a la llanura que se irá volviendo rústica, pues se diluye la complejidad del mundo urbano y se inicia el camino interminable de la pampa. Atrás queda la atmósfera de los años de la universidad hispana con el triste destino que se cierne sobre ella y que determina que se llegue a un fin profesional y tal vez algo de snobismo científico; sin un fin educativo y mucho menos un fin de afirmación de la conciencia latinoamericana. Atrás queda la carga del pasado en el cerebro de los vivos: el horror particular de la moderna historia de Argentina consistente en que empezó en las mentes de las gentes como un sueño sin complicaciones, un sencillo cuento bucólico. Pero el éxito disminuyó el vigor económico de la sociedad argentina y durante décadas destruyó la promesa democrática. El desarrollo social del país condujo, debido a la debilidad del movimiento obrero y de la izquierda, al callejón sin salida del peronismo. El siglo de la historia argentina que se puso en marcha con la expansión de la economía argentina había llegado a su fin. Atrás quedaba la premisa, compartida acriticamente, de que las instituciones económicas del capitalismo garantizan el desarrollo económico de un país. Lejos de resolverse la crisis de la posguerra en la sociedad argentina, las soluciones corporativistas y liberales capitalistas intensificaron las prácticas autoritarias. La clase obrera argentina desempeñó un papel central en la conducción del país que había llegado al atolladero. No se había forjado la historia de la nación y se vivía en la atmósfera del peronismo. La sociedad argentina no es una comunidad natural, ni un orden otorgado por la divinidad sino que se erige en la competencia entre grandes propietarios, que alcanzan y defienden su posición en el proceso social. Flotaba en la atmósfera el espejismo de que la regulación consciente de los antagonismos sociales, mediante una fuerza situada por encima de los intereses particulares y que no obstante la salvaguarda, podría llegar a transformar el conglomerado anárquico de los individuos en una sociedad racional. El Estado de

derecho había de ser el instrumento de tal transformación o por incapacidad dejar la sociedad en manos de los militares. Pronto emerge el fantasma de la realidad de Don Segundo Sombra con las bolas de ganado y los arrieros y, no faltan los golpes ni el salirse de la carretera. A los pocos días llegan a Miramar (Argentina). A Ernesto lo espera la novia. En el diario, Ernesto garrapatea, en la noche las impresiones. El sentimiento tiene fuerza y parece enraizarse para quedarse allí. A pesar del corazón, la posada queda atrás. "No sé como me desprendí de ella"

El espejismo de lo interminable se extiende en el camino hacia la Patagonia. El área que se convirtió en el centro de la moderna economía exportadora de Argentina, la plana y fértil pampa que se extiende hacia el interior desde el puerto de Buenos Aires, por cerca de 500 kilómetros. A pesar de la lejanía se bosquejan las cumbres de coronas blancas de los Andes. El ascenso hacia la cordillera disminuye el aire en los pulmones y la moto -la Poderosa- deja ver sus achaques. Por Piedra del Águila cruzaron el puente sobre un río de aguas heladas. El clima inclemente de la cordillera se hace presente. A finales de enero -1952- ganan a San Martín de los Ángeles. Recurre Alberto a cualquier jugada para conseguir comida y abrigo, pero siempre lo descubre la franqueza de Ernesto. El asma se hace dura en la estación del tren de Bariloche. A pesar de la debilidad el cruce de la frontera ilumina el resurgir del ánimo, más la cordillera está cubierta de nieve y la moto desfallece.

En el viaje, por Chile, el camino dibuja los bosques lluviosos del sur, el clima mediterráneo del Valle central y en el norte el desierto de Atacama. En moto alcanzan Temuco, un puerto de pescadores, unido a la poesía de Pablo Neruda. En *El Diario Austral* aparece la noticia del paso de los "Médicos expertos en lepra. Tres mil pacientes tratados..." sugerida por Ernesto. Así que será un honor para unos mecánicos arreglar el vehículo de los científicos, tratar algunos pacientes y, tomar - Alberto y Ernesto- las de Villadiego cuando se enredan con faldas. No obstante, la moto terminará sus días ante la corporeidad de una vaca... A punto

de echar dedo el camino se hará de camión en camión. Atienden a quienes no tienen para pagarse un médico. Ernesto de su botiquín saca fármacos que poco servirán..."Querida mamá, yo sabía que yo no podría ayudar a esa pobre mujer, que hacia mas de un mes había dejado de servir mesas, tratando de vivir con dignidad".

La pobreza flota en el aire sin que los hombres duden que la pobreza no sea inherente a la condición humana, ni designio de los dioses. La convicción de que la vida sobre la tierra puede ser bendecida de azahares o por la escasez, está presente como una costra desde los tiempos coloniales. La economía chilena cimentada entre 1830-1860 no une a los individuos de modo que puedan llevar a cabo actividades autónomas, pero concertadas, en pro del bien de todos. Es decir que los individuos no reproducen la sociedad conscientemente, mediante su actividad colectiva. "En esos ojos moribundos hay una desesperada súplica de consuelo que se pierde en el vacío" Los restos de la motocicleta son vendidos por kilos. Y el viaje avanza. A punta de echar dedo hasta Valparaíso:

Amo a Valparaíso, cuanto encierras
y cuanto irradias, novia del océano,
hasta más lejos de tu nimbo sordo.

Chile, luego de la constitución como república fue el primer país que organiza una economía estable entre 1830-1860. Allí creció la economía exportadora gracias al salitre, en el periodo de 1880 a 1930. Chile estuvo en capacidad de usar la fuerza y recursos de su temprano desarrollo para guerrear - 1879 y 1883- contra Perú y Bolivia sus vecinos más débiles, y anexarse una nueva explotable base de recursos para la exportación en los desiertos de Atacama. En la zona más seca de este desierto, los 700 kilómetros, entre los 19 y 6 grados de latitud sur, está situada una vasta y elevada planicie o pampa. Cerca de la superficie árida, en un área distante entre 20 y 80 kilómetros de la costa se encuentran discontinuos y poco profundos depósitos de caliche, la materia prima de la cual se extrae el nitrato de sodio, un fertilizante natural. Virtualmente inexplorados hasta el siglo

XIX, los depósitos de salitre de Suramérica fueron explotados en respuesta a las necesidades y la tecnología cambiante de la industrialización europea. La expansión de la agricultura europea necesitó de los fertilizantes producidos a partir del guano, el excremento fosilizado de las aves. Las exportaciones crecieron hasta la Primera Guerra Mundial. Pero hacia 1895 los científicos europeos lograron obtener nitrógeno por medios artificiales, lo que dio lugar a que países como Alemania y Estados Unidos recurrieran a los proveedores domésticos de nitrógeno para satisfacer sus necesidades. Así las exportaciones del nitrato de sodio se vinieron al suelo hacia 1930.

La recuperación de la depresión vino hacia 1935, cuando se inició la producción de cobre. En ciertos aspectos la explotación del cobre era similar a la explotación del salitre. Muy intensiva en capital y dependiente de una tecnología altamente sofisticada para procesar minerales de baja gradación. La industria del cobre estaba aún más dominada por el capital extranjero que antaño la producción del salitre. En los decenios posteriores a 1930, tres minas de propiedad norteamericana controlaron el 90 por ciento de las exportaciones chilenas de cobre. A su vez la conciencia histórica de los trabajadores chilenos se forja en el desierto de Atacama. El desierto de Atacama muestra a los campesinos minifundistas que, ante la arremetida del terrateniente deben abandonar el retazo de tierra y comenzar a caminar sin destino, ni trabajo, ni estrella. Ernesto describe a estos hombres y mujeres a su paso en 1952: "Esos ojos tenían una expresión oscura y trágica. Nos contaron de unos compañeros que habían desaparecido y que al parecer habían terminado en el fondo del mar. Esa fue una de las noches más frías de mi vida." En la selección de los trabajadores, en Chuiquicamata, la mayoría de los hombres ni siquiera consiguen trabajo. Es el territorio de la Anaconda Cooper en el cual "No se permiten mirones."

"Al salir de la mina sentimos que la realidad comenzaba a cambiar. A medida que nos adentramos en la cordillera cada vez más indígenas." Queda atrás el desierto de Atacama y

se penetra en una zona donde se topan con agricultores y comunidades indígenas. Ernesto y Alberto a cada paso encuentran pobreza, hambre, enfermedad. "Hasta la conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba libre y espontáneamente del suelo. Siglo atrás en el Imperio de los Incas, agrupaciones de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico –laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo- vivía en bienestar material. La organización colectivista, regida por los Incas, había enervado en los indios el impulso de lo individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de un humilde y religioso deber social. Los Incas sacaban toda la utilidad posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaba fructuosamente en fines sociales". Ernesto y Alberto escuchan a los campesinos indígenas que a duras penas sacan la cosecha para mantener a la familia y son hostigados por los terratenientes.

En abril de 1952 llegan Alberto y Ernesto al Cuzco. Cinco siglos atrás la población del imperio incaico, conforme a cálculos prudentes, no era menor de diez millones. "La Conquista fue, ante todo, una tremenda carnicería: Los conquistadores españoles, por su escaso número, no podían imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena, en la cual produjeron una impresión supersticiosa las armas y los caballos de los invasores, mirados como seres sobrenaturales. La organización política y económica de la Colonia, que siguió a la Conquista, no puso término al exterminio de la raza indígena. El Virreinato estableció un régimen de brutal explotación. La codicia de los metales preciosos, orientó la actividad económica española hacia la explotación de las minas que, bajo los Incas, habían sido trabajadas en modesta escala, en razón de no tener el oro y la plata sino implicaciones ornamentales y de ignorar los indios, que componían un pueblo eminentemente

agrícola, el empleo del hierro. Establecieron los españoles, para la explotación de las minas y los "obrajes", un sistema abrumador de trabajos forzados gratuitos que diezmó la población aborigen. Esta no quedó reducida a un solo estado de servidumbre –como habría acontecido si los españoles se hubiesen limitado a la explotación de las tierras conservando el carácter agrario del país –sino, en gran parte, a un estado de esclavitud". Hondo es el pozo del pasado visto desde la miseria del presente. "Los incas tenían un alto conocimiento de la medicina, de la matemática, de la astronomía. Pero los invasores españoles tenían la pólvora" reflexiona Ernesto. Alberto Granados sueña en la revolución ya que ésta constituye el único acontecimiento político que nos pone directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen. La revolución no puede identificarse con la transformación casi natural de una forma de gobierno en otro, ni con el ciclo ordenado y recurrente dentro del cual transcurren los asuntos humanos, debido a la inclinación del hombre para ir de un extremo a otro. Una revolución es el intento de comenzar una historia nueva que tiene como objetivo la libertad. Mientras Alberto considera que el cambio se consigue por elecciones, Ernesto se pregunta si la revolución puede realizarse sin tiros. Una revolución comunista, a diferencia de las rebeliones, de las reformas, no puede dejar esclavizado a ningún grupo social, porque no existe ninguna clase que sea negada. La humanidad se hace libre cuando la perpetuación de la vida está en función de las habilidades y de los individuos asociados, mientras tanto la igualdad abstracta del yo individual es el único refugio de la libertad.

En Lima, Alberto Granados y Ernesto Guevara se alojan en la casa del médico Hugo Pesche, con él se carteaba Alberto en la inquietud por la lepra. Ernesto y Alberto curiosean la biblioteca de quien los hospeda. Así, en uno de los estantes encuentran *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui. Él intelectual peruano esboza el potencial revolucionario de los indios, de los campesinos, en un país caracterizado porque en él no se estructura el capitalismo

industrial. Mariátegui considera que la realidad peruana tiene el hondo pasado de la historia. "Las ideas de la Revolución Francesa y de la Constitución norteamericana encontraron un clima favorable a su difusión en Sud-América, a causa de que en esta parte del continente americano, aunque fuese embrionariamente, existía una burguesía, que a causa de sus necesidades e intereses económicos, podía y debía contagiarse del humor revolucionario de la burguesía europea. La Independencia de Hispanoamérica no se habría realizado, ciertamente, sino hubiese contado con una generación heroica, con capacidad y voluntad para luchar por la revolución." "La revolución de la independencia no constituyó, como se sabe un movimiento indígena. La promovieron y la usufructuaron los criollos y aun los españoles en las colonias. Sin embargo con la revolución de la independencia se planteó la redención del indígena y la aplicación de los principios igualitarios. Se ordenó el reparto de las tierras, la abolición de los trabajos gratuitos pero bien pronto tales disposiciones quedaron solo escritas." España nos quería y nos guardaba como productores de metales preciosos, mientras que Inglaterra nos prefirió como productores de guano y salitre. Las utilidades del guano y del salitre crearon los primeros elementos sólidos del capital comercial y bancario. Se formó en el Perú una burguesía, confundida y enlazada en su origen y estructura con la aristocracia, formada principalmente por los sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia, pero obligada por su función a adoptar los principios liberales en la política y la economía. Sin embargo vendría la guerra del Pacífico que cambió la perspectiva peruana. La postguerra significó para el Perú la entrega de los ferrocarriles a los banqueros ingleses, el mercado financiero a Londres, las prendas y garantías para los nuevos negocios peruanos. "En el periodo de la postguerra aparece la industria moderna, el surgimiento de bancos, el acercamiento de los Estados Unidos, la participación del capital financiero norteamericano en la explotación del cobre y el petróleo, el desenvolvimiento de la clase burguesa como antes

la antigua aristocracia, la ilusión del caucho, la política de empréstitos, la exportación de petróleo, el cultivo del algodón, la caña de azúcar, cueros y gomas.”

Y leyó Ernesto Guevara a César Vallejo. Quizá percibió en él el estado de ánimo, el lenguaje que emana de la carne y el alma, el antagonismo entre la realidad y el intelecto, que no armonizan ni se amalgaman sino que más bien crean la agonía dentro de sí mismo. César Vallejo descubre en las calles, en la prosa cotidiana, la realidad cruel que parece inexistente en el mundo de las ideas, en la filosofía, en el arte, o en las teorías científicas:

Un hombre pasa con un pan al hombro

¿Voy a escribir, después, sobre mi doble?

Otro se sienta, rascase, extrae un piojo de su axila, mávalo

¿Con qué valor hablar del psicoanálisis?

Otro ha entrado a mi pecho con un palo en la mano

¿Hablar luego de Sócrates al médico?

Un cojo, pasa dando un brazo a un niño

¿Voy, después, a leer a André Breton?

Otro tiembla de frío, tose, escupe sangre

¿Cabrán aludir al yo profundo?

Otro busca en el fango huesos, cáscaras

¿Cómo escribir, después, del infinito?

Un albañil cae de un techo, muere y ya no almuerza

¿Innovar, luego, el tropo, la metáfora?

Un comerciante roba un gramo en el peso a un cliente

¿Hablar, después, de la cuarta dimensión?

Un banquero falsea un balance

¿Con qué cara llorar en el teatro?

Un paria duerme con un pie a la espalda

¿Hablar, después, a nadie de Picasso?

Alguien va en un entierro sollozando

¿Cómo luego ingresar a la Academia?

Alguien limpia un fúsil en la cocina

¿Con qué valor hablar del más allá?

Alguien pasa contando con sus dedos

¿Cómo hablar del no-yo sin un grito?

De Lima viajan Ernesto Guevara, Alberto Granados y Hugo Pesche a Pucallpa, un puerto a orillas del río Ucayali. Al despedirse de los viajeros

el médico dice “Les miró a los ojos... y veo en ustedes un gran idealismo, pero también muchas dudas, pero eso me alegra que vayan a San Pablo. Me parece que ahí van a encontrar algo muy importante para ustedes” Desde ese puerto fluvial parten hacia el leproso, en un barco que lleva de remolque una embarcación donde apartan a los pobres. Las embarcaciones se deslizan por el espejo selvático de las aguas. El asma no olvida a Ernesto Guevara. No obstante, Alberto Granados en el casino del barco se regocija. Varios días transcurren hasta alcanzar la Colonia de San Pablo, lugar de los leproso, en las riberas del Amazonas. Allí permanecen Alberto y Ernesto tres semanas. Atienden a los pacientes, comparten inquietudes con los médicos.

Ha quedado en la distancia Buenos Aires, la Pampa, Temuco, Valparaíso, el desierto de Atacama, las alturas de Machu Picchu y “Lima la horrible”. El camino deja ver el antagonismo y la contradicción. La sociedad burguesa, que se ha forjado en las repúblicas hispanas, no es rica, pues si bien produce riqueza, engendra una mayoría inmensa de pobres. Ante esta situación se puede ser indiferente, situarse al lado de los poderosos o tomar el sendero de la lucha. Los 24 años de edad de Ernesto son motivo de celebración por parte de los doctores y las enfermeras. No obstante, Ernesto quiere celebrar con los otros –los enfermos y, como la lancha vuelve hasta el día siguiente, para cruzar el río se lanza al torrente que separa a los enfermos de los sanos- y nada, a pesar de la dificultad por respirar. Hay que mandar la muerte al carajo.

En la celebración de despedida, antes de reiniciar el viaje, la comunidad agradece la entrega y el entusiasmo que Alberto y Ernesto han puesto en la atención a los pacientes. En el brindis, por tal ocasión, Ernesto dice: “Quiero recalcar una cosa... Creo que la división de América en nacionalidades inciertas e ilusorias es completamente falsa. Constituimos solo una raza mestiza desde México hasta el estrecho de Magallanes. Así que tratando de liberarme de cualquier carga de provincialismo brindo por el Perú y por la América unida.” Tales palabras recuerdan el absurdo que se impuso

luego de la ruptura con España, en las tres primeras décadas del siglo XIX. Entonces se configuraron las repúblicas hispanas como movimientos nacionales. Supuestamente erigidas sobre la soberanía popular, elaboraron una ideología justificativa que abarcaba las múltiples, contradictorias y vagas teorías sobre la nacionalidad. En las repúblicas hispanas hubo la sacralización de la "patria". Las nacientes repúblicas establecieron símbolos, celebración de ritos y crearon normas que dividieron a los pueblos. Apareció "el amor a la patria", "todo por la patria", "el sacrificio en el altar de la patria". Las nuevas repúblicas se definen por la bandera, los héroes, el himno y el escudo. Un ejemplo de tales repúblicas raquílicas se encuentra en el relato borgiano intitulado *Ulrica* en el cual se asevera: "Colombia es un acto de fe"

Una embarcación improvisada prolonga el viaje por el espejo bruñado del Amazonas. No se sabe en el *film -Diarios de motocicleta-* cómo Alberto y Ernesto llegan a Caracas. Atrás queda el camino que ha forjado la experiencia y, la distancia entre

la realidad y el espejismo de la América que dibujan los libros. Al final no hay el turista satisfecho. En lugar de ello el viaje ha llevado a las preguntas. ¿No será que el conocimiento, la actividad y la esperanza están dirigidos al establecimiento de una sociedad distinta a la burguesa en su versión hispana? ¿La teoría correcta es aquella que como conciencia práctica tiende hacia la transformación del mundo? ¿La educación que forjó, en el joven universitario, el ideal del hombre burgués se hace pedazos? ¿El individuo atomizado está condenado al éxito? ¿Volver a Buenos Aires e iniciar la vida del profesional burgués? Antes de despedirse de Alberto Granados y de subir al avión, Ernesto -el 26 de julio de 1952- dubitativo considera la realidad contradictoria cuyos intereses están tan interrelacionados que la afirmación lleva a la negación del otro. "No sé. Mira en todo este tiempo que pasamos juntos sucedió algo que tengo que pensar por mucho tiempo. Cuanta injusticia. Ese vagar sin rumbo por nuestra América nos ha cambiado más de lo que creí. Yo ya no soy. Por lo menos no soy el yo anterior"

MEMORIA Y FICCIÓN LITERARIA EN *EL CORONEL NO TIENE QUIEN LE ESCRIBA*

por:

César Samboni*

*Sabía que el presente no es otra cosa
que una partícula fugaz del pasado
y que estamos hechos de olvido:*

G.A. Bürger
Jorge Luis Borges

El presente ejercicio contiene una lectura de la obra de García Márquez, realizado a partir de dos preocupaciones centrales: la memoria histórica y el de la idea de cuerpo. Especialmente contenidas en dos textos, *El coronel no tiene quien le escriba* y *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*. El trabajo de análisis está elaborado acudiendo a algunas fuentes disciplinares como la historia, la semiótica y la psicología, pero teniendo como eje estructurante la indagación sobre el acontecimiento literario y la transversalidad como elemento de interpretación, propuesto ya por Ángel Rama y Antonio Cándido.

.....

No podía dar inicio a mi disertación sin recordar estos versos del maestro Jorge Luis Borges (1899-1986) en quien confluyeron Europa y América, en un proyecto de escritura de origen cósmico pero alimentado por la interminable biblioteca de épocas, lenguas y culturas que atesoran el conocimiento y la sensibilidad humanas. Estos versos del poema titulado G.A. Bürger, uno de los tantos personajes creados por el escritor gaucho, incluido en *Antología poética*

1923-1977(1981) preparada por el mismo Borges, contienen a mi modo de ver, tres elementos que ayudan a justificar mi empeño por leer desde otra perspectiva a uno de los escritores más relevantes de la última literatura hispanoamericana, como es Gabriel García Márquez (1928).

Dichos elementos son el presente, el pasado y la conciencia colectiva, ese "estamos hechos" enunciado por la voz poética del texto que sirve de epígrafe para las páginas posteriores. Pienso que estos son los principios fundamentales del hecho estético literario, indagar el pasado, representar el ahora y trazar el inacabable mapa de aquello que nos permite determinar a ciencia cierta, que somos humanos, porque tenemos memoria, porque somos en un presente fugaz. La escritura es la realización del olvido y también la perpetuidad de la memoria.

A partir de las reflexiones teóricas sobre historia y memoria de Marc Bloch (1886-1944) y Elizabeth Jelin, intentaré en el presente artículo, esbozar algunas ideas sobre las relaciones entre historia, memoria y ficción literaria, contenidas a mi juicio en *El coronel no tiene quien le escriba* de Gabriel García

* Profesor Departamento de Literatura., Universidad del Cauca.

Márquez (1928). Y por extensión en gran parte de su obra, que comprende la crónica periodística, el cine, la televisión, el cuento y la novela.

Considero pertinente, en primera instancia, delinear una breve síntesis del argumento del relato de García Márquez, que aparece firmado en enero de 1957, en París, y el cual se edita por primera vez en la Revista Mito¹, en 1958. *El coronel* nos narra las circunstancias vitales de un coronel y su esposa en un pueblo del trópico, cerca de Macondo (el país imaginario de García Márquez) y su desesperada lucha contra octubre, el recuerdo del hijo asesinado por un militar y la ya insostenible tarea de alimentar a un gallo de pelea, que supuestamente sacará de la miseria al coronel, a su esposa y a los habitantes del olvidado pueblo.

De igual manera, se cuenta la angustia de la espera del coronel, quien todos los viernes sale al ritual encuentro de la lancha que lleva el correo, y en la que nunca llega nada para él. La carta que espera el coronel es la notificación de la pensión que el gobierno prometió a él y a muchos de los combatientes de la guerra de fin y principios de siglo; estipulado en los acuerdos firmados en Neerlandia. Se escenifican una serie de crisis: la flora sin memoria de los intestinos del coronel, el invierno con su rostro parecido a la muerte, el asma de la esposa, el hambre de todos los días y la carta que nunca llega. En toda la narración hay una tensión entre la memoria del coronel y el silencio (olvido) por parte del gobierno, que no reconoce lo que para el coronel es la verdad de unos acontecimientos históricos, que él lleva en su memoria, en su cuerpo y en su nombre. Se escenifica una lucha entre la historia que el personaje porta y representa para los demás, y la historia que el gobierno niega con su silencio, y su eterno camino de trámites.

A lo largo del relato, en *El coronel* aparecen varios elementos históricos que son los que

estructuran la construcción de la ficción literaria, de los cuales señalaremos dos: la guerra de los mil días y la explotación del banano, cuya herencia se traduce en uno de los capítulos más dolorosos de la historia colombiana, la llamada masacre de las bananeras. Estos hechos marcan política y socialmente el desarrollo de la vida nacional colombiana en los inicios del siglo diecinueve, y por supuesto, las preocupaciones de historiadores, sociólogos y escritores, que intensamente siguen tratando de desentrañar las causas del conflicto armado que sigue azotando al país. Esta indagación produjo para la literatura colombiana un periodo que la crítica ha denominado "literatura de la violencia" el que además de la obra de García Márquez, deja un estante indispensable para emprender una interpretación de la historia reciente de Colombia. Algunos de los autores más destacados son Manuel Mejía Vallejo (1923-1998), Álvaro Cepeda Samudio (1926-1972), Eduardo Caballero Calderón (1910-1933), Gustavo Álvarez Gardeazábal (1945), Fernando Soto Aparicio (1933), entre otros.

En las siguientes páginas me ocuparé de evidenciar la forma como estos elementos, fungen en la narración, y cómo se convierten en formas discursivas de indagación de dichos acontecimientos. Al mismo tiempo presentaré los conceptos sobre historia y memoria, que son los que permiten dar cuerpo a mis reflexiones contenidas aquí. Marc Bloch propone entre otros postulados, que recordar es la acción mediante la cual nos instalamos en el pasado desde un presente, proyectado hacia un tiempo futuro. De este modo, Bloch apunta a un concepto de historia que involucra un pasado que se actualiza desde el presente, pensando en un futuro. Este concepto me sugiere que un acontecimiento pasado, actualizado desde un tiempo presente es el que permite plantear una aproximación sobre el futuro. Sobre una palabra que está por venir. En consecuencia esta es una palabra ignorada, no obstante su origen es construido desde el ahora del sujeto. El sujeto se sabe portador de historia, de memoria y de olvido.

En cuanto a la memoria, Elizabeth Jelin nos plantea que si bien la memoria no recuerda todo en

¹ Esta revista cumplió un papel fundamental para la literatura no sólo colombiana sino latinoamericana, en ella publicaron ensayo, cuento, poesía y novela por entregas, como es el caso de *El Coronel*, entre otros Carlos Fuentes, Octavio Paz, Álvaro Mutis y Mario Vargas Llosa.

absoluto, es la existencia y diálogo de memorias lo que permite acercarnos al conocimiento de una época o grupo social: *Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas.*² Pienso que los huecos y fracturas a que se refiere Jelin, son los que van quedando como resultado de las diversas versiones sobre un mismo evento, los acontecimientos oscuros, tergiversados o simplemente negados como acontece con el coronel y su esposa, para quienes la memoria tiene una fuerte ligazón con experiencias emotivas y condiciones vitales bastante complejas. Estas fracturas son las que constituyen el fundamento de la historia individual y también del discurso de la historia nacional. Confluyen aquí historia e ideología, tradición y memoria.

Así, la memoria se constituye en un entramado de experiencias individuales que a la vez van conformando un tejido construido desde lo colectivo. Es precisamente en este permanente construir, el de la historia y la memoria, sobre el que estamos fluctuando siempre, al filo del vacío o de la plenitud. Este parece ser el fin último del acto de recordar: la plenitud de sentido en las palabras; desde esta perspectiva, la literatura se constituye en acto de escritura de la memoria, y a la vez en instrumento de diálogo entre el lector y la historia.

Un primer referente histórico que aparece en *El coronel* es el episodio de la guerra de los mil días, aunque en la obra nunca es mencionado bajo esa denominación, en cambio sí hay datos que posibilitan determinar que es a este evento al que el texto alude, por ejemplo la mención al tratado de Neerlandia. Para el coronel este acontecimiento es un pasado que se actualiza en cada instante, es el hambre y el olvido el que reitera siempre ese pasado, y en consecuencia es un pasado que no ha desaparecido, es un pasado presente en la vida del coronel y su esposa:

"También esa historia la conocía el coronel.

Había empezado a escucharla al día siguiente del tratado de Neerlandia cuando el gobierno prometió auxilios de viajes e indemnizaciones a doscientos oficiales de la revolución. Acampado en torno a la gigantesca ceiba de Neerlandia un batallón revolucionario compuesto en gran parte por adolescentes fugados de la escuela, esperó durante tres meses. Luego regresaron a sus casas por sus propios medios y allí siguieron esperando. Casi sesenta años después todavía el coronel esperaba."³

Precisamente esa historia que para el coronel es efectivamente cierta, es la que se niega a reconocer el gobierno. El reconocimiento que aguarda el coronel es la carta. La carta es el gesto de aprobación de la historia oficial, que la memoria del coronel espera. Por que en el fondo el coronel todavía cree en la palabra del gobierno. Para él la historia escrita desde la oficialidad y la suya, escrita en las acciones de la guerra y que habita como monstruo insaciable en su memoria, tienen idealmente, una misma grafía, la de la verdad de lo que aconteció. En el fondo el coronel sabe que esa carta no va a solucionar nada en absoluto, pero sabe que la carta es el último recurso para saber que su verdad es la verdad de la historia. Una historia cuyo destino final adopta la máscara de la soledad y de la fe derrotada. La fe en la palabra y en la memoria. Porque también los recuerdos traicionan al coronel, lo colocan en evidencia y lo acorralan hasta conducirlo al mar de la negación, su propia negación. Mientras que para la esposa el coronel es la memoria de una historia fallida, llena de mentiras, de olvidos y fracturas para emplear la expresión de Elizabeth Jelin, para el coronel es la suya, su Palabra, la que le alimenta la esperanza que su esposa ya perdió en medio de las crisis de asma y de hambre.

Por eso ella reprocha la inamovible fe del coronel en la palabra del gobierno. Ella desde el fondo de su angustia sabe, que la historia del coronel y la del gobierno nunca fueron las mismas:

² JELIN, Elizabeth. "¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?", en *Los trabajos de la memoria*, siglo XXI, Madrid, 2002. P 17.

³ GARCIA MARQUEZ, Gabriel "El coronel no tiene quien le escriba", Biblioteca de Ayacucho, Caracas, 1982. P 19.

"También tenías derecho a que te dieran un puesto cuando te ponían a romperte el cuero en las elecciones –replicó la mujer-. También tenías derecho a tu pensión de veterano después de exponer el pellejo en la guerra civil. Ahora todo el mundo tiene la vida asegurada y tú estás muerto de hambre, completamente solo." (G. García, 1982:46).

En el plano de la historia de Colombia, la disciplina histórica registra que entre 1899 y 1902, se libra una de las tantas confrontaciones internas del país, a este periodo se le conoce como guerra de los mil días. Entre otros datos, la historia afirma que hubo más o menos cien mil muertos, y que el 24 de octubre de 1902 se firmó un tratado de paz en la hacienda Neerlandia y que el 21 de noviembre del mismo año, en el acorazado de la armada norteamericana, *Wisconsin*, se firmó el acuerdo que daba fin al enfrentamiento entre liberales y conservadores.

La interrogación que hace la obra de García Márquez es sobre estos acuerdos, sobre este suceso histórico, del cual quedan pocos vestigios en la actual generación de colombianos. Entonces surgen varias preguntas: ¿quiénes firmaron el acuerdo?, ¿qué papel cumple los Estados Unidos y por qué intervienen?, ¿qué decían esos acuerdos?, ¿a quiénes benefició? Estas y otras interrogaciones se pueden desprender de la alusión al tratado de Neerlandia que vive en la memoria del coronel pero que como ya lo hemos expresado, para el gobierno es un asunto concluido desde el día de la firma de los acuerdos entre los jefes rebeldes y los representantes del estado, con la mediación de los estadounidenses. El gobierno antes de reconocer un valor de verdad a la circunstancia, lo que hace es sepultarlo en el olvido de los escritorios de las oficinas públicas:

"-Son documentos de un valor incalculable –dijo el coronel-. Hay un recibo escrito de puño y letra del coronel Aureliano Buendía.

-De acuerdo .dijo el abogado-. Pero esos documentos han pasado por miles y miles de manos en miles y miles de oficinas hasta llegar a quién sabe qué departamentos del ministerio de guerra.

-Unos documentos de esa índole no pueden

pasar inadvertidos para ningún funcionario –dijo el coronel." (G. García, 1982: 20).

El párrafo anterior confirma lo que vengo desarrollando hasta este apartado. Lo que para el coronel representa en su memoria una verdad, para el gobierno es una historia que ya se traspapeló. Una historia que no tiene otro destino posible que no sea el del olvido. El relato de García Márquez nos sugiere que la historia, de la misma forma como se escribe, puede, de manera similar, confundirse en algún anaquel o en los interminables archivos del olvido estatal. Al igual que en el relato de Jorge Luis Borges⁴, la carpeta donde está la vida del personaje, ya no existe, ha sido borrada de su archivo central. Esta historia (la guerra de los mil días), se transforma en memoria colectiva dentro de la misma obra, puesto que los habitantes del pueblo ven en la figura del coronel, un testigo, una prueba viva de lo que significó ese lapso de tiempo. Todos los habitantes del pueblo le reconocen su rango, incluso el militar que hacía un año había matado a su hijo Agustín, reconoce la historia personal del viejo coronel:

"Y entonces vio de cerca, por la primera vez en su vida, al hombre que disparó contra su hijo. Estaba exactamente frente a él con el cañón del fusil apuntando contra su vientre. Era pequeño aindiado, de piel curtida,, y exhalaba un tufo infantil. El coronel apretó los dientes y apartó suavemente con la punta de los dedos el cañón del fusil.

- Permiso –dijo.

Se enfrentó a unos pequeños y redondos ojos de murciélago. En un instante se sintió tragado por esos ojos, triturado, digerido e inmediatamente expulsado.

- Pase usted, coronel." (G. García, 1982: 40).

En el anterior episodio se muestra cómo es la historia, el pasado, el que habita la memoria del militar. El personaje ve al coronel librado de la muerte en el fragor de la guerra, no al viejo olvidado y miserable con el que se encontró súbitamente.

⁴ Hablamos del cuento "La muerte y la brújula", en el que Borges, el personaje de la ficción, no existe para el Estado. Su carpeta ya ha sido eliminada.

El otro insumo de la historia presente en *El coronel* es el que conforma el periodo de la explotación bananera en la costa atlántica de Colombia. El narrador nos describe de la siguiente manera la llegada de las legiones convocadas por la fiebre del banano:

“Se acordó de Macondo. El coronel esperó diez años a que se cumplieran las promesas de Neerlandia. En el sopor de la siesta vio llegar un tren amarillo y polvoriento con hombres y mujeres y animales asfixiándose de calor, amontonados hasta el techo de los vagones. Era la fiebre del banano. En veinticuatro horas transformaron el pueblo. “Me voy”, dijo entonces el coronel. “El olor del banano me descompone los intestinos”. Y abandonó a Macondo en el tren de regreso...” (G. García, 1982: 33).

Ese malestar en los intestinos perseguiría por siempre al coronel, así como la descomposición que parece perdurar en la historia de la sociedad colombiana. Esta imagen del tren lleno de hombres y mujeres asfixiándose de calor, contrasta con la que aparece en *Cien años de soledad* (1968), en la cual se describe que el tren amarillo pasaba lento, lleno de cadáveres, con todo el peso y la desolación de la muerte. Este es el registro de memoria que la obra hace sobre un episodio oscuro, que aún hoy, continúa siendo brumoso para la historia: la masacre de las bananeras.

Ese mismo acontecimiento incluso en la actualidad tiene una lectura tan borrosa y tan plagada de imprecisiones, que parece confundirse por momentos con la ficción literaria. Y es quizás este el punto al que quería desembocar para plantear cómo la literatura puede, como lo hace el relato que me ocupa; indagar al discurso histórico, o como ha sido para una generación de lectores, otra historia, otra, paralela a la que los libros de texto nos han enseñado por largos años. Un discurso histórico que ha sido construido desde la oficialidad, por un lado, y desde el imaginario y las luchas políticas por la memoria, como bien lo afirma Elizabeth Jelin, para explicar cual o cuales son los procesos de historización de la memoria sobre uno a varios hechos.

Para el historiador colombiano Mauricio Archila, la masacre, una vez consumada, tuvo y sigue teniendo varias versiones. Una es la del embajador de los Estados Unidos en Colombia, quien desde el discurso de la oficialidad, según las indagaciones de Archila, sería, junto al bando que emitió el ejército colombiano, el primer dato oficial de la matanza, que unido a los posteriores pronunciamientos, fueron dibujando un relato cada vez menos creíble y más cercano al engaño y a la intención de suprimirlo de la memoria nacional. A renglón seguido, Archila nos expone su versión, que difiere de las otras por su rigor científico y por su claro sentido de objetividad respecto de las que podemos hallar anteriormente, empero tampoco es la definitiva ni la más precisa:

“Apoyándose en fuentes de la compañía bananera, el embajador reportó primero 100 muertos, luego habló de una suma que oscilaba entre los 500 y 600 y en un informe al Departamento de Estado dijo que sobrepasaban los 1.000.”⁵

En el mismo artículo, el autor afirma que es gracias a la denuncia llevada a cabo por la pintura, la escultura y la literatura, este episodio no se quedó como muchos otros de los pasajes de la historia nacional, entre la impunidad y el olvido. Así, recupera Archila una idea recurrente para el arte presente ya desde finales de la primera guerra mundial, el compromiso político del artista y su obra. Archila lo expresa así, en el inicio del artículo en mención:

“La muerte de un número indeterminado de manifestantes en Ciénaga por tropas oficiales se convirtió en un hito de las luchas obreras y un mito para la historia y las letras colombianas” (M. Archila).

Como he venido recalando en el desarrollo de esta breve exposición, *El coronel* aparte de ser una ficción literaria, además de ficcionar algunos eventos de la historia nacional colombiana, logra interpelar a la versión que sobre el in suceso el discurso de la oficialidad se ha empeñado en sostener, y que usando el relato unas estructuras

⁵ ARCHILA, Mauricio. Masacre de las bananeras. Sangre en la plantación, en [www. Colombialink.com](http://www.Colombialink.com)

propias de su género, se ha convertido como el mismo Archila lo expresó, en un hito para la historia y para las letras.

Sobre este negro momento histórico no se ha agotado todavía ninguna respuesta, por lo tanto, considero que *El coronel no tiene quien le escriba* y otras obras de García Márquez u otros narradores como Álvaro Cepeda Samudio, se muevan entre la ficción literaria como invención, y la otra u otras historias, como huellas de reescritura y problematización: *Esta memoria tiene algo de ficción, como todo relato histórico, pero no por ello es falsa* (M. Archila). Luego de esta miscelánea de versiones, que cada vez más se confunden con la ficción, nos quedan muchas preguntas sin resolver o quizás al menos parcialmente hallemos las respuestas en la literatura o en las versiones de ficción que la historia oficial tercamente quiere seguir contando: ¿cuántos fueron los personajes de carne y hueso, que al igual que el coronel, se quedaron esperando hasta los confines de la muerte?, ¿cuántos hombres y mujeres esperanzados en el tratado de Neerlandia no tuvieron más opciones que comerse sus recuerdos hasta llegada la muerte? En el final de la narración, la obra de García Márquez resume la que seguramente fue la saga de muchos hombres y mujeres que vivieron y murieron bajo el desamparo del árbol del olvido:

"El coronel necesitó setenta y cinco años –los setenta y cinco años de su vida, minuto a minuto– para llegar a ese instante. Se sintió puro, explícito, invencible, en el momento de responder:

- Mierda." (G. García, 1982: 48).

A título de conclusión cabe señalar que la literatura indaga a la historia, lo que la convierte en otra forma de memoria. En primer lugar, expresa la memoria del autor a través de las voces narrativas, y en segundo término, se puede convertir en una memoria colectiva para los lectores. De este modo, la literatura es otra posible escritura, más allá de la ficción literaria en sí –porque la ficción es asimilable a la imaginación–. Sin embargo la memoria y las memorias (retornamos otra vez a Jelin), que en definitiva es lo que posibilita reescribir y problematizar la historia de los hombres, no deja de tener unos rasgos imaginativos. Al fin y al cabo también es posible inventar los recuerdos.

Bibliografía

* ARCHILA, Mauricio, "Masacre de las bananeras. Sangre en la plantación", [www. Colombialink.com](http://www.Colombialink.com)

* BORGES, Jorge Luis, "La muerte y la brújula", Editorial Losada, Buenos Aires, 1989.

* GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, *El coronel no tiene quien le escriba*, Biblioteca de Ayacucho, Caracas, 1982.

* _____, *Cien años de soledad*, Norma, Bogotá, 1997.

* JELIN, Elizabeth, "¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?", en *Los trabajos de la memoria*, siglo XXI, Madrid, 2002.

* BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, INAH, Fondo de Cultura Económica de México, 1996.

BORGES, EL LENGUAJE Y LA POLÍTICA

por:

Leonardo Cárdenas Castañeda

Introducción

Existen razones para pensar que Borges asume una actitud conservadora en estética, sobre todo en lo que respecta a la preservación de las viejas virtudes del arte narrativo y el buen uso del lenguaje, pues al parecer muchos de sus escritos van enfocados en esta dirección. De hecho, Borges ha enfatizado en los viejos valores estéticos de coherencia y armonía. Cuando habla del cuento policial, por ejemplo, arguye que una de las justificaciones para la existencia del género policiaco es que

Nuestra literatura tiende a lo caótico. Se tiende al verso libre porque es más fácil que el verso regular [...] En esta época nuestra, tan caótica, hay algo que, humildemente, ha mantenido las virtudes clásicas: el cuento policial. Ya que no se entiende un cuento policial sin principio, sin medio y sin fin [...] Yo diría, para defender la novela policial, que no necesita defensa; leída con cierto desdén ahora, está salvando el orden en una época de desorden. (Borges, 1985: 88).

Esta es la forma de hablar de un conservador. Pero se trata de un conservador rebelde. Porque, como lo señala Camus, todo rebelde está reivindicando en el fondo viejos valores que están siendo pisoteados. Así, en una época en la que se erigieron el caos y la anarquía en la literatura como

valores supremos, Borges fue rebelde al pretender retornar al orden del pasado¹.

De esta manera, el presente trabajo pretende indicar el modo en que Borges defiende el buen uso del lenguaje y la comunicación, mostrando cómo satiriza ciertas modas contemporáneas que utilizan el lenguaje de una manera distorsionada. Además, pretendo explicar que en política esta forma de comunicarnos es sustentada por muchos credos totalitarios, donde la claridad de sus expresiones no es precisamente una de sus virtudes. Es más, la mayoría de sus expresiones tienen significados completamente contradictorios.

Para los propósitos de este trabajo, el texto se va a dividir en dos partes. En la primera, voy a partir del análisis de Jon Stewart sobre *Tlón, Uqbar, Orbis Tertius*, donde sostiene que en este relato Borges refuta del idealismo por medio de una *reductio ad absurdum*. La idea del análisis de Stewart es que en un mundo regido por el idealismo sería prácticamente imposible el lenguaje, la comunicación se rompería, el pensamiento y las ciencias serían artificiales, no genuinos. En segundo lugar, utilizaré otros cuentos de Borges, *El Idioma*

¹ Esta es la conclusión a la que llego en el artículo *La Filosofía Política de Borges*, publicado en *Discusiones Filosóficas* (2003). El presente trabajo puede leerse como el desarrollo de esta idea.

Análisis de John Wilkins y El Informe de Brodie, especialmente, donde se muestra cierta semejanza con las consecuencias absurdas del idealismo, como por ejemplo, la ambigüedad del idioma y la contradicción en los términos. En estos cuentos se percibe cierto desajuste entre la realidad y un lenguaje construido a partir de percepciones subjetivas. En este punto, además, apelaré a dos ensayos, *La Política y El Lenguaje Inglés*, de George Orwell; y *George Orwell y La Ofensa a la Eternidad*, de George Steiner. El punto de las observaciones de Orwell es que existe una clara relación entre el descuido por el lenguaje y la manera en que se expresan ciertos gobiernos de corte totalitario.

La reductio ad absurdum de Tlön

Según Jon Stewart, en este cuento Borges realiza una refutación del idealismo subjetivista, presentado en una versión fuerte de la tesis de George Berkeley, donde trata de explicar que es insostenible defender una tesis de este tipo, teniendo en cuenta las conclusiones absurdas a las que está sujeta.

Recordemos que el mundo de *Tlön* nos es presentado inicialmente en una enciclopedia que contiene un artículo sobre un país, *Uqbar*, del cual no se ha tenido jamás referencia alguna, solamente se sabe lo que el artículo de cuatro páginas registra sobre él. A medida en que se va recogiendo información, el grado de irrealidad aumenta. La primera noticia que se ha tenido en relación a este desconocido país es que “la literatura de Uqbar era de carácter fantástico y que sus epopeyas y sus leyendas no se referían a la realidad, sino a las dos regiones imaginarias de Mlejnas y de Tlön” (Borges, 1978: 432). Se supo luego que no solo había un país desconocido, sino también un país falso que tenía, además, una enciclopedia completa con su falsa historia, donde todo es una variante del idealismo, “las naciones de ese planeta son congénitamente idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje –la religión, las letras, la metafísica- presuponen el idealismo” (Op. Cit.: 435). Después se descubrió que el plan de inventar

un país y un planeta imaginario hacía parte de una sociedad secreta, entre los cuales estaba George Berkeley.

Dice Borges que “Hume anotó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción”. Esa sentencia es del todo justa en nuestro mundo, pero no en el mundo de Tlön, donde todo está regido por el idealismo. Por ejemplo, una de las tesis de Berkeley es que el tiempo no es más que una abstracción vacía. Esto implica que no existe una noción universal de tiempo que sea común a todos los individuos. En el mundo de Tlön, hablar de pasado, presente y futuro es completamente vago, no existe acuerdo común respecto a la noción misma de tiempo. Borges ilustra esta situación, mostrando sus consecuencias absurdas: el director de una de las cárceles les prometió a los presos que si al excavar en el lecho de un río antiguo encontraban alguna pieza arqueológica importante podían ganar la libertad. Lo absurdo del caso es que hubo presos que encontraron piezas de fecha posterior a la búsqueda, claro, hubo otros más avezados que se las inventaron. Otro hecho irrisorio es que la historia completa, incluida la posdata, fue publicada hacia 1.940, pero la posdata tiene la fecha de 1947. Es decir, la posdata fue escrita siete años después de haber sido publicado el relato.

Este par de ejemplos, señalados por Stewart, nos ayudan a comprender la *reductio* que realiza Borges. En un mundo donde las categorías temporales no tienen ninguna relación, ellas serían totalmente vacías. Es más, la noción de tiempo se destruiría. En este punto, además, Stewart dice que Borges se apoya en los argumentos de Kant para desacreditar los argumentos berkelyanos. Kant sostuvo que el espacio y el tiempo son condiciones necesarias, intuiciones puras, para la posibilidad de cualquier forma de experiencia objetiva. En cada representación el espacio y el tiempo deben estar presentes, sin ninguna de estas categorías la experiencia objetiva sería imposible, “si nuestra experiencia cambiara continuamente entre varios continuos temporales, la experiencia y la objetividad serían imposibles” (Stewart, 1996: 81).

Así como la noción de tiempo queda anulada en el mundo de Tlön, la noción de espacio corre con igual suerte. La geometría por ejemplo, depende de lo que cada sujeto desee representar sin ninguna conexión con la realidad, sus diferencias son relativas a cada sujeto. En otras palabras, las verdades geométricas existen y dependen de las creencias de los sujetos, no del mundo, el espacio es subjetivo. Si declaramos en un momento A que el estadio Camp Nou se encuentra en Barcelona, en un momento B que está ubicado en el Polo Norte, y en un momento C que se encuentra en la Sierra Nevada de Santa Marta, y así cada individuo declarara como verdadero su propia ubicación geográfica, no podríamos hablar objetivamente de los hechos. Así pues, tanto el espacio como el tiempo deben ser elementos universales y necesarios para cualquier tipo de experiencia objetiva.

En relación con lo anterior, tampoco las ciencias empíricas serían posibles, pues cada idea mental es algo aislado que no guarda ninguna relación con ningún hecho posterior o anterior; lo que para nosotros es una relación de causa y efecto, para los habitantes de Tlön es una mera relación de ideas, de la coincidencia. Para los habitantes de ese mundo imaginario resulta escandaloso que un hecho tenga que estar necesariamente unido a otro. Ellos consideran una afrenta relacionar un bosque ardiendo en llamas con un fósforo y un cigarrillo. La influencia de Berkeley en el relato es clara si recordamos una de sus máximas: "Con un poco de atención descubrimos que el propio ser de la idea implica pasividad e inactividad; de manera que es imposible que una idea haga cosa alguna, o hablando con más propiedad, que sea la causa de algo" (Berkeley, & 25. Citado por Stewart: 91).

Lo que he mostrado hasta aquí es que un mundo regido por el idealismo tendría consecuencias lógicamente incoherentes, no habría posibilidad de diferenciar lo verdadero de lo falso, no sería posible ni la ciencia ni el pensamiento. Es más, la comunicación se rompería porque todo dependería, en últimas, de las representaciones de cada sujeto. Si alguien desea cambiar el pasado a su acomodo lo puede hacer sin ningún problema,

y eso es lo verdadero; alguien puede inventar y alterar cualquier cosa a su antojo, y eso es lo real. En el relato, por ejemplo, un mendigo hizo perdurar un umbral hasta que murió y dejó de visitarlo. Así pues, según Stewart, lo que Borges pretende es burlarse del idealismo, mostrando las consecuencias irracionales que entraña.

Relación entre lenguaje y política

Llegados a este punto, emplearé algunos de los relatos de Borges, donde se evidencia cierta compatibilidad con los absurdos que se extraen del idealismo. La importancia de este punto es que en los textos aquí referidos se nota cierto repudio por el habla concreta y precisa, usando un lenguaje inapropiado. Esta forma de hablar es propia de muchas doctrinas totalitarias que usan el lenguaje con doble significado para justificar lo que normalmente sería inaceptable.

En *El Idioma Analítico de John Wilkins*, Borges, al parecer, utiliza el mismo método de reducción al absurdo que usó en *Tlön*, pues en este trata de satirizar la forma en que un idioma que es construido únicamente a partir de percepciones subjetivas, sin ningún anclaje con la realidad, tendría consecuencias igualmente ridículas.

En el caso de John Wilkins, este dividió el universo en cuarenta categorías o géneros, divisibles a su vez en diferencias y en especies. Es decir, "asignó a cada género un monosílabo de dos letras; a cada diferencia, una consonante; a cada especie, una vocal. Por ejemplo: *de*, quiere decir elemento; *deb*, el primero de los elementos, el fuego; *deba*, una porción del elemento del fuego, una llama" (Borges, 1978: 707). Tomemos la clasificación de "cierta enciclopedia china", mencionada por Borges en el texto, que tanto gustó a Michel Foucault, titulada "emporio celestial de conocimientos benévolos", donde algunos animales se dividen en:

(a) pertenecientes al emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como

locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas (Op. Cit.: 708).

Debo mencionar que, dada la ambigüedad de los textos borgianos, algunos intelectuales, como Foucault, encuentran en ellos motivos para el relativismo que ellos mismos adoptan. Mi actitud, como es obvio, es muy distinta. Al igual que Stewart, encuentro en los textos borgianos una burla al idealismo, al relativismo y a otras yerbas similares. Pero, desde luego, no quiero sugerir que mi interpretación sea la única posible.

Me parece complicado leer textos como el siguiente sin pensar que constituyen una parodia a ciertas modas intelectuales:

El Instituto Bibliográfico de Bruselas también ejerce el caos: ha parcelado el universo en 1000 subdivisiones [...] No rehúsa las subdivisiones heterogéneas, verbigracia, la 179: 'Crueldad con los animales. Protección de los animales. El duelo y el suicidio desde el punto de vista de la moral. Vicios y defectos varios. Virtudes y cualidades varias'. (Op. Cit.: 708).

Si algo no toma en cuenta esta forma de escritura es el lenguaje mismo. Esto da pie para que exista una extraña vaguedad en los propios términos, donde el crimen y la benevolencia, por ejemplo, significan lo mismo, están encerrados en una misma categoría. Supongamos que un sistema penal de cualquier país adopta un código semejante y a un acusado no se le sentencie por tal o cual crimen, sino que en reemplazo de ello se le diga "179". No se sabe si en tal caso, tanto al acusado, al auditorio, e incluso al juez mismo, se les representó con claridad la orden impartida. No es claro si se le acusó o se le absolvió.

En otro cuento, *El Informe de Brodie*, que es una reminiscencia de Swift, está claramente ilustrado la forma como Borges se burla de un tipo de lenguaje que posee doble significado, en el que sus expresiones se usan de manera genérica. En este cuento se narra la historia de un misionero escocés, David Brodie, que al parecer se extravió en una región selvática del África en el que la

naturaleza de sus habitantes es bestial, incluso en la forma de expresarse. Estos individuos (llamados Yahoos), por ejemplo, para comunicarse entre sí se arrojan fango; algunos para llamar a un amigo, se lanzan al suelo y se revuelcan.

En muchas ocasiones en que estos individuos devoraban los cadáveres de sus compañeros, David Brodie le censuraba semejante práctica. Pero, ellos para justificar esta costumbre se tocaban la barriga o la boca para indicarle a Brodie una de dos cosas: o que los muertos también son alimento; o que, todo lo que comemos es, al fin y al cabo, carne humana.

Sin embargo, el idioma de los *Yahoos* es aun más complicado. Ellos no se comunicaban con oraciones, es más, para ellos resulta escandaloso hablar de partes de la oración y de la oración misma. En lugar de eso, utilizan impronunciables palabras monosilábicas que designan una idea genérica y que vienen acompañadas de ciertos gestos y visajes.

La palabra nrz, por ejemplo, sugiere la dispersión o las manchas; puede significar el cielo estrellado, un leopardo, una bandada de aves, la viruela, lo salpicado, el acto de desparramar o la fuga que sigue a la derrota. Hrl; en cambio, indica lo apretado o lo denso; puede significar la tribu, un tronco, una piedra, un montón de piedras, el hecho de apilarlas, el congreso de los cuatro hechiceros, la unión carnal y un bosque. Pronunciada de otra manera o con otros visajes, cada palabra puede tener un sentido contrario. No nos maravillemos con exceso; en nuestra lengua [en el caso de Brodie, el inglés], el verbo to cleave vale por hendir y adherir. Por supuesto, no hay oraciones, ni siquiera frases trucas (Op. Cit.: 1077. Corchetes añadidas).

En esta última parte de la cita podemos ver la manera en la que Borges indica que al usar un lenguaje con estas características, las palabras que lo componen pueden tener muy fácilmente dos significados completamente contradictorios. Para los que justifiquen y reclamen que los Yahoos son una cultura primitiva y no es lícito involucrarnos en sus costumbres, el propio Borges nos advierte que "la

virtud intelectual de abstraer que semejante idioma postula, me sugiere que los yahoos, pese a su barbarie, no son una nación primitiva sino degenerada" (Op. Cit.: 1077). Un idioma similar arrojaría resultados incoherentes, convirtiendo las formas de comunicarnos en un caos. No nos extrañemos si en un futuro no muy lejano empecemos a utilizar esos mamarrachos monosilábicos e impronunciables que no dejan lugar ni a una sola vocal; o lo que es aun peor, que los idiomas hayan desaparecido, y en lugar de ello no comuniquemos arrojándonos fango o revolcándonos en el suelo, como ocurre en el relato.

Es precisamente en este punto donde noto alguna conexión entre este tipo de lenguaje, especialmente ambiguo, con los eslóganes profesados por doctrinas de corte totalitario.

Es muy frecuente que en el lenguaje político se acostumbren a usar muchos términos de manera impropia. Palabras como democracia, justicia, libertad, etc., tienen varios significados y por lo general, cada definición se opone a otra, imposible de reconciliarse entre sí. George Orwell nos brinda un ejemplo:

En el caso de una palabra como democracia, no sólo no hay una definición aceptada sino que el esfuerzo por encontrarle una choca con la oposición de todos los bandos. Se piensa casi universalmente que cuando llamamos democrático a un país lo estamos elogiando; por ello, los defensores de cualquier tipo de régimen pretenden que es una democracia, y temen que tengan que dejar de usar esa palabra se le da un significado (Orwell, 2004: 4).

Es claro que alguien que en su escritura opere de esta manera es porque pretende darle una apariencia de verdad a los que en el fondo oculta. En pocas palabras, su intención es engañar. Además, esto es útil para un régimen totalitario porque así le permite realizar dos cosas: la primera radica en que es posible nombrar de otra manera los hechos; y la segunda consiste en poder darle un tono respetable y de grandeza a los crímenes cometidos a cargo del régimen. El discurso político está cubierto de casos similares:

Se bombardean poblados indefensos desde el

aire, sus habitantes son arrastrados al campo por la fuerza, se abalea al ganado, se arrasan las chozas con balas incendiarias: y a esto se le llama "pacificación". Se despoja a millones de campesinos de sus tierras y se los lanza a los caminos sin nada más de lo que puedan cargar sobre sus espaldas: y a esto se le llama "traslado de población" o "rectificación de las fronteras". Se encarcela sin juicio a la gente durante años, o se le dispara en la nuca o se la manda a morir de escorbuto en los campamentos madereros del ártico: y a esto se le llama "eliminación de elementos no dignos de confianza". Dicha fraseología es necesaria cuando se quiere nombrar las cosas sin evocar sus imágenes mentales (Op. Cit.: 6).

Esta característica propia de los Estados dictatoriales se ilustra en el mismo *1984* de Orwell. Recordemos que en la novela existe un departamento, llamado Ministerio de la Verdad, pero lo que en la práctica realiza es decir mentiras, falsificar la historia y construir un lenguaje nuevo, llamado *Newspeak*. El rasgo fundamental de este nuevo idioma es falsificar hechos del pasado que pueden fomentar alguna amenaza hacia los pronunciamientos de la nueva ortodoxia, pues lo que importa es hacer que la línea del partido aparezca como una gran disciplina donde no quepa el más mínimo margen error y debilidad. Igualmente, en la novela existen otros departamentos del Estado, encargados de realizar totalmente lo contrario de lo que su nombre indica, como el Ministerio del Amor que practica el crimen y la tortura; y el Ministerio de la Paz que procura, en todos los casos posibles, declararle la guerra a cualquier movimiento revolucionario que aspire debilitarlo. Pero como el método en que está basado este nuevo idioma, como creer que una cosa puede ser buena y mala al mismo tiempo, es completamente absurdo, el resultado engendrado es un peligroso disparate en el que un hecho cualquiera carece de la representación adecuada para nombrarlo. En 1984, los tres eslóganes del Partido son: "la guerra es paz", "la libertad es esclavitud", "la ignorancia es fuerza"; que permiten, entre otras cosas, justificar cualquier tipo de perversión que pueda cometerse.

La situación en esta novela se torna tan dramática, que llegar a creer una tautología o una verdad de Perogrullo se ha vuelto subversivo. Winston Smith, el protagonista de la novela, en su afán de no dejarse disciplinar por el régimen, tiene que anotar tautologías a hurtadillas para que cuando el Partido hubiera falsificado todo, no se le olvidara jamás las verdades inmutables y necesarias que rigen el universo.

Hubo una época en que fue señal de locura creer que la Tierra giraba en torno al Sol: ahora era locura creer que el pasado es inalterable [...]. Al final, el Partido anunciaría que dos y dos son cinco y habría que creerlo. Era inevitable que llegara algún día al dos y dos son cinco. La lógica de su posición lo exigía. Su filosofía negaba no sólo la validez de la experiencia, sino que existiera la realidad externa. La mayor de las herejías era el sentido común [...]. El Partido os decía que negaseis la evidencia de vuestros ojos y oídos. Esta era su orden esencial [...]. Y, sin embargo, era él, Winston, quien tenía razón. Los otros estaban equivocados y él no. Había que defender lo evidente. El mundo sólido existe y sus leyes no cambian. Las piedras son duras, el agua moja, los objetos faltos de apoyo caen en dirección al centro de la Tierra. [Teniendo en cuenta esto, Winston escribió un importante axioma], la libertad es poder decir libremente que dos y dos son cuatro. Si se concede esto, todo lo demás vendrá por sus pasos contados (Orwell, 2003: 92-93. Corchetes añadidos).

¿No es acaso compatible este 1984 con el mundo de Tlön? Sería muy alentado para un dictador habitar en un mundo donde pudiera formular sus propias verdades sin necesidad de que se ajusten a la realidad. Tlön sería caldo de cultivo para cualquier régimen totalitario, allí los campos de concentración y las de portaciones en masa pueden ser algo respetable y dignas de los mayores elogios.

George Steiner va más allá de la novela y afirma que, incluso hoy día, se ven ciertos rasgos de lo que Orwell previó. Dice:

El Newspeak que practicamos es el de la inflación verbal: en los servicios de inteligencia al

asesinato se le llama "separación con perjuicio extremo"; a los sucesos de El Salvador o Filipinas se les describe como "avizoramientos esperanzados de los principios de los derechos humanos". Pero el método es el mismo. La claridad de la representación, la herejía del pensamiento deben imposibilitarse por medio de la eliminación o la ofuscación del lenguaje que podría concebirlas y comunicarlas [...] `Duckspeak´ [en inglés] es una de esas interesantes palabras que tienen dos significados contradictorios. Aplicada a un contrario, significa insulto; aplicada a alguien con quien uno está de acuerdo, es un elogio. Ejemplo: En Polonia, la ley marcial es una tiranía descarada contra los derechos humanos; en Turquía, es una preparación necesaria para la llegada, algún día, de las instituciones democráticas (Steiner, 1984: 9. Corchetes añadidos).

Por no alejarnos mucho de la realidad, en Colombia se ha acostumbrado en los últimos tiempos, fusionar ministerios sin medir las proporciones de lo que hacen. El Ministerio de Defensa tan distinto del de Justicia, ahora equivalen a lo mismo, es como fusionar la bota militar con los derechos humanos. Lo mismo ocurre con los ministerios de la Salud y el Trabajo, que ahora unidos se los llama con el descarado nombre de "Ministerio de la Seguridad Social", dando una imagen inofensiva de la barbaridad que se ha creado. Esto es así porque si algo identifica a todo discurso político es la falta de sinceridad, acompañado a su vez de la falta de claridad y de representación en lo que se pretende decir. En casos similares pueden ocurrir varias cosas: el escritor, o bien es incapaz de expresar el significado que tiene en mente; o sin darse cuenta expresa otra cosa totalmente contraria a lo que quería decir; o no le importa que sus expresiones signifiquen algo.

Claro que éste no es el único caso de los vicios que invaden a la escritura contemporánea. Por mencionar algún otro, tenemos ya entre nosotros ese hábito tan arraigado de despreciar y omitir, en la mayoría de los casos, las palabras precisas y reemplazarlas por interminables degustaciones de adjetivos, construcciones sustantivadas, o por un

montón de sílabas que se agregan y se juntan, cambiando un sustantivo simple por una oración. Esto es muy común en escritores de nuestro tiempo. Leamos un largo pasaje de Michel Foucault, donde los vicios que aquí he mencionado se quedan cortos ante semejante disparate:

Finalmente, hablemos del último carácter de la hermenéutica: la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse a sí misma hasta el infinito; de volver a encontrarse siempre consigo misma. De aquí se desprenden dos consecuencias importantes. La primera, se refiere a que la interpretación de "¿quién?"; no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta en realidad: *quién* ha propuesto la interpretación. El principio de interpretación no es otra cosa más que el intérprete, y éste es quizá el sentido que Nietzsche dio a la palabra "psicología". La segunda consecuencia se refiere a que la interpretación tiene que interpretarse a sí misma. En oposición al tiempo de los signos, que es un tiempo con vencimiento y por oposición al tiempo de la dialéctica, que es a pesar de todo lineal, se llega a un tiempo de interpretación que es circular. Este tiempo está obligado a volver a pasar por donde ya pasó, lo que ocasiona que al final, el único peligro que realmente corre la interpretación, pero que es un peligro supremo, es el que, paradójicamente hacen correr los signos. La muerte de la interpretación es el creer que hay signos que existen primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas (Foucault, 1981: 40-41).

De antemano me siento en la obligación de disculparme con el paciente lector por tener que soportar semejante bodrio. Pero precisamente apelé a este largo pasaje para que no se diga luego que lo que allí veo de defectuoso lo he sacado del contexto². Sin embargo, un lector cuidadoso se haría

² No estoy sugiriendo que un autor como Foucault no tenga cosas interesantes por decir. Es más, me gustaría algún día tener los mismos momentos de lucidez que él tuvo. Lo que estoy criticando es la forma viciosa de escritura que emplea este autor para comunicar sus ideas; y no por ser una autoridad dentro de los pensadores contemporáneos tenemos que cegarnos ante su defectuosa prosa. Precisamente, por ser una

varios cuestionamientos, entre ellos, si el autor del escrito sabe el significado de cada una de las palabras que lo integran, y si lo tienen, se podría hacer una segunda pregunta, a saber, si esas palabras son las apropiadas para expresar lo que el escritor tiene en mente. Esta forma de escritura, además, lleva expresiones como "tiempo de la dialéctica", "tiempo de los signos", "interpretación que tiene que interpretarse a sí misma", que aparte de no referirse a nada concreto, no permite que el lector tampoco encuentre su significado adecuado. Y cuando por fin hay alguna palabra con referencia universal aceptada, su significado se esconde porque en cada frase el orden de las palabras es extravagante, y al lector no le queda otro remedio que tener un poco de piedad hacia el autor porque ignora el estado anímico que lo embargaba en ese momento. Aunque difícilmente podrá estar de acuerdo o en desacuerdo con él, porque para adoptar una de esas dos posiciones es necesario estar ante una auténtica afirmación.

Miremos ahora el final del pasaje: "La muerte de la interpretación es creer que hay signos que existen primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas". Aquí vemos un claro ejemplo de lo que señalábamos anteriormente, el hábito de omitir las palabras apropiadas y sustituirlas por una enorme cantidad de adjetivos y construcciones sustantivadas que no permiten identificar el sentido de lo que se quiso expresar. Y así la oración signifique alguna cosa, el relleno de adjetivos ahoga el significado original, cambiándolo por otro totalmente opuesto.

En este punto, Borges también ofrece varias pistas sobre la manera en que él reniega de esta forma de escritura. Recordemos que en muchas regiones de Tlön se desprecian los sustantivos y se reemplazan por largas cadenas de adjetivos, perdiendo de vista el significado inicial.

El sustantivo se forma por acumulación de adjetivos. No se dice *luna*; se dice *aéreo-claro sobre*

autoridad debería tener la delicadeza de escribir mínimamente decente.

oscuro-redondo o *anaranjado-tenue-del cielo* o cualquier otra agregación. En otras regiones hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial. Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra luna, pero hay un verbo que sería en español *lunecero* o *lunar*. *Surgió la luna sobre el río se dice hlör u fang axaxaxas mlö* o sea en su orden: hacia arriba (*upward*) detrás duradero-fluir luneció (Borges, 1978: 435).

El lenguaje imaginario de Tlön es un ejemplo claro de las consecuencias absurdas de emplear el lenguaje de manera inadecuada, de no usar verbos sustantivos simples como *luna*, y en su lugar varias sílabas adicionales que ocultan su significado. Esta forma de escritura es, además, muy fácil porque se puede decir cualquier cosa de la manera que se antoje, y dado que no se busca decir nada sino juntar una pila de necedades sin ningún orden, tampoco es posible la réplica y la crítica porque ni siquiera es posible estar en desacuerdo. Es más, ni siquiera se necesita pensar porque sólo basta juntar un montón de palabras extrañas y sonoras con un raro orden para esperar algún reconocimiento. Aunque para muchos escritores contemporáneos (incluyendo los políticos) esta forma de discurso les permite darle a sus textos un aire pretencioso y de lucidez, pues la supuesta profundidad del escrito necesita de una mente brillante que sea capaz de encontrarle sentido a tan memorable tratado. Pero en realidad, lo que estos escritores hacen es simular que sus textos aportan un contenido relevante para la cultura por medio de una trampa.

Para concluir, quisiera señalar que estas muestras de vaguedad y dejadez del lenguaje se han constituido en una moda que ha tomado alas en la manera en que nos expresamos en la actualidad. Borges, con su estilo sarcástico, ha insinuado que no solo estos lenguajes imaginarios conducen a peligrosas necedades, sino que, además, advierte sobre la forma en que se ha consolidado este estilo de discurso en los círculos contemporáneos, permitiendo la destrucción de las viejas buenas costumbres y virtudes del arte narrativo y de la manera de comunicarnos. Y si no empezamos por cambiar estas formas de escritura, tal vez terminemos adoptando la posición de Borges al final del cuento, "entonces desaparecerán del planeta el inglés y el francés y el mero español. El mundo será Tlön".

Bibliografía

- * BORGES, J.L. *Borges oral*, Bruguera. 1985.
- * _____ *Obras completas*, Emecé. 1996.
- * CÁRDENAS, L. "La filosofía política de Borges", en *Discusiones filosóficas*. Año 4 N° 7, Enero-Diciembre, 2003.
- * FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud y Marx*. Cuadernos Anagrama. 1981.
- * ORWELL, G. "La política y el lenguaje Inglés", en *Letras Libres*, Junio de 2004.
- * _____ 1984, Ediciones Destino. 2003.
- * STEINER, G. "George Orwell y la ofensa a la eternidad", en *Nexos* 75, Marzo de 1984.
- * STEWART, J. "Borges y la refutación del idealismo", en *Ideas y Valores* N° 101, Agosto de 1996.

LOS LÍMITES DE LA RAZÓN SUBJETIVA EN LOS PROCESOS DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN

por:

Gustavo Chamorro

*"El progreso amenaza con destruir el objetivo que
estaba llamado a realizar: la idea del hombre"*

Horkheimer, 02: 46

El presente escrito pretende reconocer y destacar la reflexión sobre la razón instrumental desde la teoría crítica y su incidencia en los asuntos de la investigación y la educación desde la perspectiva del filósofo alemán Max Horkheimer y de su texto filosófico: *Crítica de la razón instrumental (Zur Kritik des instrumentellen Vernunft)*, el mencionado escrito es fruto de una serie de conferencias durante su estancia en la Universidad de Columbia en 1944, cuyo título original en inglés es *Eclipse of reason*, publicado en Nueva York en 1947. Por ello en un primer momento desarrollaré un apartado sobre la noción de Modernidad y los elementos que soportan la idea de progreso y los precursores de esta idea en Occidente, en segundo lugar enunciar lo relacionado con el proyecto moderno liberal como sustento del orden moderno y su fe en la técnica, luego lo relativo al modelo positivista en investigación y educación, y finalmente los planteamientos desde la teoría crítica en relación con la educación en donde tiene un papel importante la ética en su proceso.

Palabras clave: Modernidad, razón objetiva, razón subjetiva, crítica, sujeto, educación, investigación, ética.

La Modernidad

Este elemento denominado Modernidad inaugura con su presencia la noción de sujeto pensante y racional autónomo e independiente de cualquier jerarquía religiosa. Es decir, un sujeto formado y dispuesto a asumir las explicaciones sobre el mundo desde una perspectiva racional y humana, fruto del desencantamiento con el mundo religioso, en este sentido Lechner afirma que:

"La modernidad, el proceso de desencantamiento con la organización religiosa del mundo... la reivindicación consiste en la ruptura con esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social con un orden determinado por los hombres. Afirmando su autonomía los individuos se hacen irremediablemente cargo de organizar su convivencia. La modernidad es ante todo un proceso de secularización, el lento paso de un orden recibido a un orden producido". (Lechner, 98:18).

Así, aparece sumado a esta nueva concepción moderna de la sociedad, la dominación como elemento que acompaña a la ciencia, que incide especialmente en el manejo de la naturaleza y

sobre los procesos políticos, económicos y sociales. Por lo tanto, dentro de su presupuesto central, le corresponde a ella conocer la realidad natural y social desde el punto de vista *científico* sobre la que próximamente se va actuar.

Esta nueva noción de ciencia se interesará por operativizar el conocimiento, en otras palabras por hacerlo útil para la dominación que se va a producir sobre la naturaleza y de esta forma alcanzar el llamado *progreso* de la humanidad. Es entonces cuando esta nueva ciencia se perfila a *"detectar regularidades en el curso de la naturaleza con la ayuda de experiencias sistemáticamente organizadas para a partir del conocimiento de dichas regularidades, poder provocar o evitar a voluntad determinados efectos, o con otras palabras para dominar lo más posible la naturaleza"*. (Horkheimer, 95:18). Entonces, la tarea de la ciencia, no será sólo predecir, ya no sólo explicar, sino la de lograr leyes que den cuenta de una uniformidad y regularidad que garanticen la utilidad del conocimiento en el desarrollo de la humanidad.

La noción de progreso

En primer lugar debemos señalar que esta noción tiene como antecedente a los iniciadores de la ciencia moderna, Bacon, Galileo, Descartes. Para retomar veamos lo planteado por éste último en cuanto a su propuesta de relación del hombre con la naturaleza.

"... esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo las acciones y fuerza del fuego, el aire, de los cielos, y de todos los demás astros que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podemos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados y, de esa suerte convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza". (Descartes, 83:137).

He aquí una muestra de la herencia cartesiana en todo su fundamento como exponente de lo que sería después, hasta nuestros días una visión instrumental y simplificada de las relaciones hombre-naturaleza y viceversa, en donde no se abre ningún espacio para otro tipo de reflexión que de alguna manera pretenda integrar otros elementos, como por ejemplo la visión mítica. Lo que ha predominado hasta ahora en Occidente, es una visión depredadora del hombre frente a la naturaleza, incluidas también las relaciones entre los de su misma especie, con el agravante actual del inminente peligro de su desaparición física en la faz de la tierra.

La aplicación de la razón subjetiva en el escenario de lo económico ha provocado una crisis final del llamado proyecto de modernidad capitalista, amenazando además la misma existencia de nuestro globo terráqueo. Una crisis producida al agotarse las fuentes primeras de la vida humana y de la misma sociedad. Lo que se observa es una actitud suicida por parte de quienes se sustentan en la defensa de la racionalidad instrumental a toda costa.

En pleno siglo XXI lo podemos constatar. Una vez más en la historia de la humanidad el equilibrio ecológico está amenazado por la acción depredadora del orden económico capitalista. A esto se suma la exclusión de importantes núcleos de la población mundial, unos cinco mil millones de personas no poseen los medios elementales para su sobrevivencia básica.

Hoy vivimos la barbarie del pensamiento que se expresa de manera contundente cuando el rostro del *orden* se nos desdibuja y entramos en crisis, sin elementos de apoyo y sin donde reclinar la cabeza; en la pérdida de fundamentos de toda una ontología y una concepción científica del mundo; en las extravagancias de una racionalidad instrumental llevada a sus últimas consecuencias, más el dirigismo político y la pauperización económica del 80% de la población mundial; en la ruptura de la relación del hombre con el hombre y de éste con la naturaleza; una crisis generalizada de una humanidad sin esperanza porque el concepto clásico de la misma ha colapsado: las utopías ingenuas del progreso, el futuro feliz, el mito del fin

de la historia y el advenimiento del mejor de los mundos posibles han llegado a su fin. Y por todo esto, es necesario una transformación del pensamiento.

El mundo obedece cada vez más a un modo de conocimiento y de pensamiento de forma lineal, cuantitativo, hiperespecializado y fragmentado. Un modo de pensar que reduce la voluntad a lo que se puede cuantificar, se hace ciego a los nuevos contextos globales y fundamentales contemporáneos. La burocracia y la tecnocracia tienen la miopía para comprender la complejidad de lo humano y su tragedia misma. Además con su obsesión por el provecho material, la simplificación y mutilación de los conceptos políticos padecemos el horror de esta concepción. Aunque ella no puede tomar conciencia del mal que produce y de la desolación que deja a su paso.

El paradigma racional instrumental es incapaz de asumir los desafíos de la humanidad, no entiende sus contenidos, no comprende el proceso de las sociedades ricas y la exigencia de su desarrollo ético; se muestra ciego a las cualidades del sur. Es evidente que el norte ha hipertrofiado el pensamiento al desconocer otro tipo de miradas sobre el mundo. El propósito de la ciencia, atendiendo a esta inclinación, es contemplar la naturaleza como un primer paso lógico de orden explicativo, pero lo central para ella, es conocer las causas por las cuales se debe operar y dominarla, este es el sentido que adquiere la nueva ciencia moderna.

A la racionalidad moderna sólo le preocupan las explicaciones de las causas, su interés es acercarse sólo a la técnica para dar cuenta de las realidades desde lo científico, ella es ajena a todo proceder desde lo mítico y lo sagrado, que para su visión será considerado de supersticioso y especulativo. En el orden del pensamiento occidental prevaeciente, tanto lo mítico como lo sagrado serían el fin a superar por parte de la acción científica.

Con la Modernidad asistimos a un nuevo escenario donde la noción ideológica de progreso, se hace presente de forma infinita en el nuevo mundo material y social constituido, desde esta

óptica el progreso que se plantea será hacia el infinito. Atrás quedó el antiguo régimen con sus características de mundo cerrado y bajo la autoridad de Dios. Se empieza a creer en la posibilidad de construir un mundo del conocimiento de forma infinita que será elaborado y garantizado por la razón. La razón no tiene límites, y la razón por excelencia si la enmarcamos dentro de la *res extensa* es la matemática y tendríamos que afirmar con Leibniz: "*A medida que dios calcula se hace el mundo*" (Leibniz, 81:27)

El objetivo final de quienes orientan la sociedad desde estos preceptos científicos es la de producir hacia lo infinito a partir del desarrollo de la técnica cada día hacia un *mundo mejor*, sin duda alguna apropiarse de él sin pensar en límite alguno, aquí se sintetiza la ideología del progreso con la que se ha pretendido alcanzar el grado de la perfectibilidad del hombre. Por tanto, ni los modelos políticos ni los sociales escapan a este direccionamiento de la historia, desde esta perspectiva se construyen imaginarios que intentan servir de soporte a los nuevos postulados conducentes a alcanzar un grado de perfección para el hombre.

En este sentido cabe mencionar el imaginario liberal, como referente a tener en cuenta, ya que considero acompaña y alimenta también de manera conceptual la propuesta de construcción de la Modernidad. En consecuencia, al preguntarnos ¿en qué consiste el imaginario liberal? digamos que este corresponde a una concepción de la Modernidad europea y se fundamenta en dos grandes opciones: la política y la economía.

En el orden de lo político se intenta orientar a la sociedad moderna hacia la llamada *democracia participativa*, entendida ésta como el escenario democrático y racional donde será posible dirimir los intereses de los ciudadanos al interior del Estado Republicano, a través de garantizar la participación mediante el sufragio universal.

Esta concepción de la Modernidad política coloca en el centro al individuo y se sustenta en su esfuerzo propio. Por tanto, ¿a quién se denomina como liberal? Liberal es el individuo que se construye a sí mismo, confiado en su capacidad de

racionalidad y en sus propias facultades, en su capacidad para pensar, decidir y elegir por sí mismo, ser competente en el mundo para actuar en sociedad con un sentido de progreso y bienestar. La sociedad civil tiene el papel de estimular la iniciativa privada del individuo, reconociendo a los mejores, estatuyendo el mérito como el valor burgués que consagra el esfuerzo propio como la conquista del individuo, el *epos* centrado en la persona.

Lo anterior conduce a una especie de elitismo liberal que se caracteriza por estimular a quienes se destacan por su esfuerzo. Pero en esta escala de valores, ¿qué pasa con los vulnerables? serán calificados como fracasados, carentes de iniciativas y no podrán ser héroes ni ejemplo para las generaciones futuras. Es decir, la sociedad moderna liberal es un escenario que se deriva de la calidad de los individuos, de su capacidad e iniciativa de progreso, de tal manera que la dialéctica individuo-sociedad cifra la dinámica de la sociedad burguesa.

En el orden de lo económico, el proyecto moderno pretende conducir a los individuos hacia la construcción de una sociedad industrial sobre el criterio del desarrollo científico-técnico. La aplicación de ciencia y tecnología en el escenario de la producción orientarán la sociedad hacia el progreso, la libertad, la felicidad y el bienestar. Entonces, producir se convierte en una actuación técnica sobre la naturaleza, la razón se convierte en una empresa técnica, en razón instrumental, reduciendo el mundo a cantidad, ella se positiviza de la mano de las ideas positivistas, restringe la realidad a lo fáctico, es decir a los hechos como los fundamentos del saber. De esta manera, el liberal pragmático hace de la economía un sistema que se atiene y sobrevive según el esfuerzo de los individuos y su inevitable sentido de la propiedad privada, en lo cual radica una de las contradicciones fundamentales del llamado liberalismo.

El proyecto moderno liberal resalta su excesiva fe en el progreso, concepto forjado en la Ilustración que sirvió de base ideológica para el proyecto modernizador de las burguesías en formación en la América Latina, en el momento de la expansión comercial en la que el mundo se vuelve capitalista

a medida que aumentaba la intensidad de sus transacciones comerciales y "*La extensión geográfica de la economía capitalista se multiplicó*" (Hobsbawm, 95:65) de forma paralela con esa expansión, se dieron el proceso de difusión de su ideología política; el liberalismo y la universalización de la cultura: el cosmopolitismo.

También, al promulgar la fe en la razón técnica implicó un rechazo a la superstición, a lo mítico y a lo sagrado, al considerarlas como esferas de lo irracional, y calificarlas como etapas de la humanidad atrasada, de necesaria superación para llegar a la mayoría de edad histórica. Es decir, al instante en que el hombre se vale por sí mismo de su propia fuerza de razón. Éste es el soporte de la utopía del progreso liberal sustentado en el difusionismo, apoyado en la retórica del *progreso* y de la *civilización* mediante la articulación de los mercados con la economía y la cultura capitalistas promovidas por la ideología librecambista, elaborada por las clases urbanas pequeño burguesas y burguesas en búsqueda de nuevas posiciones en la arena del mundo moderno.

Por su etimología, el término *liberalismo* nos acerca a la idea de libertad, ésta se logra instalar en las mentes de Occidente, ya que se asocia a una concepción positiva de sus postulados y de los resultados propuestos. Aunque se perfiló en algún momento de la historia y en particular de la europea y de la norteamericana como revolucionario es necesario recordar que al convertirse en doctrina de las élites dominantes empezó a mostrar sus límites y su retroceso en el orden social. Esta doctrina intentó acabar con el feudalismo y sus relaciones señoriales y en general con el dominio absolutista desde la nobleza, pero su propuesta de igualdad ante la Ley empieza a demostrarnos debilidades, ya que empezó a notarse desde un comienzo que la élite burguesa intentó limitar la participación política del pueblo sobre todo en el ejercicio de los derechos políticos.

La propiedad, la riqueza y la raza se convirtieron en requisitos indispensables para la participación, sin ellas no será posible acceder a los ámbitos económicos, sociales y políticos. No se

puede olvidar que en los Estados Unidos de América, el gran exponente del liberalismo, a pesar de garantizar en su Constitución los elementos anotados anteriormente, aún no se concreta a plenitud la participación de los negros, indios e inmigrantes en la política.

El liberalismo nunca planteó la igualdad social, esta sólo se refiere a la igualdad jurídica en cuanto a que todos son iguales ante la Ley pero no se observa por ningún lado cómo intenta apalea la desigualdad de la riqueza, o los extremos de pobreza y la opulencia ampliamente ligados a ella. En tal sentido, se infiere que el liberalismo está a favor de la desigualdad, pues quién moviliza la actividad económica es la iniciativa del individuo y el interés privado. De la misma forma, nunca se interrogó por la equidad como garantía para competir en términos de igualdad en la política, la educación, el trabajo, la cultura, entre otros. Además, todo era visto como un acto de carácter irracional dentro del modelo económico existente a fin de asegurar mayores derechos y prestaciones. La presencia de un actor sindical se asociaba con la del monopolio, y los gobernantes debían extremar medidas contra todo elemento extraño que intentase cerrar el mercado, que por cierto, posee una dinámica propia sin necesidad de la intervención del hombre ya que él opera a partir de su mano invisible, según la perspectiva liberal clásica.

Los procesos relativos a la educación no serán ajenos a esta versión que se construye en la Modernidad, ellos también como procesos de orden histórico y social estarán bajo la influencia de los discursos políticos, ideológicos, comentados anteriormente que sustentan el nuevo mundo. Es por ello que la investigación no puede estar en contradicción y ajena al desarrollo de la fe en la técnica, ésta inicialmente se positiviza y luego desarrollará un traslado casi mecánico desde las Ciencias Naturales al espacio de las Ciencias Sociales con sus métodos, destacando sobre todo los de índole cuantitativo, descartando la especulación de otras disciplinas al no considerarlas, por no emular con el conocimiento científico.

Es por ello que en el presente texto no podemos perder de vista y dejar de comentar los propósitos generales del modelo positivista de investigación que nos muestra sin lugar a dudas, lo que hemos señalado como *fe en la técnica*.

El modelo positivista de investigación

Este se presenta como la corriente teórica más relevante desde mediados del siglo XIX, en Europa, tiene sus principales antecedentes históricos en los empiristas ingleses de los siglos XVI y XVIII, uno de los autores más destacados es Francis Bacon. Asimismo, el padre de esta línea de conocimiento es Augusto Comte, de origen francés a quién se le debe la creación del término filosofía positivista al expresar el sentido de su filosofía: "*el conocimiento válido sólo puede establecerse por referencia a lo que se ha manifestado a través de la experiencia*". (Comte, 82:37). En otras palabras, sólo son conocimiento todos los hechos que podamos comprobar a través de la experiencia.

Su desarrollo e influencia ha trascendido de tal forma que se ha trasladado al escenario de las Ciencias Sociales, incluyendo a la educación misma a partir de la aplicación de los siguientes elementos:

- a) Los objetivos, los conceptos y los métodos de las ciencias naturales son aplicables a las preguntas que se dan desde los ámbitos científico y social.
- b) Las leyes científicas son universales y persisten fuera del espacio y el tiempo.
- c) La investigación se presenta como neutra ya que los datos recogidos son objetivos.
- d) El conocimiento científico se plantea los objetivos que tienen que ver con la explicación, la predicción y el control.

Por lo anterior, vale la pena resaltar que la investigación que se apoya en esta metodología científica está libre de cualquier tipo de valor, se evidencia aquí una actitud neutral, ya que el método garantiza la confiabilidad de los datos obtenidos y evita que se den preferencias subjetivas, tales como inclinaciones ideológicas, políticas o personales. De este modo se

recomienda que tanto el sujeto como el objeto investigado mantengan una prudente y discreta distancia durante el ejercicio investigativo.

Entonces si la población objeto de estudio es humana, como en el caso de la educación, el investigador ha de tomar las medidas del caso para no influenciar con sus opiniones sobre la misma. A los sujetos investigados se le objetiva, es decir se les convierte en *objetos de investigación*, este elemento se puede ejemplificar en los estudios relacionados con la didáctica cuando se evita la influencia del investigador en la ejecución del ejercicio mismo.

De otro lado, se debe tener en cuenta que las teorías derivadas del conocimiento científico tienen un carácter normativo, cuando establecen de manera obligatoria generalizaciones que son aplicables a cualquier tipo de contexto. Para el caso de la investigación en educación, si acogemos este tipo de teorías, toda acción educativa estará supeditada a la teoría independientemente de donde fuese elaborada.

Horkheimer y su teoría crítica

Como respuesta a lo mencionado anteriormente, surge una versión crítica desde la academia alemana, se trata de la escuela de Frankfurt, denominada Teoría Crítica con su fundador Max Horkheimer (Stuttgart 1895 - Suiza 1973), éste se forma como filósofo y sociólogo, alemán de ascendencia judía, siendo alumno de Hans Cornelius y Edmundo Husserl. En 1922 se doctoró y tres años más tarde se habilitó con importantes estudios sobre Kant. Empieza su carrera como profesor universitario en 1929 cuando se crea en Frankfurt la primera cátedra universitaria de Alemania, llamada *filosofía social*. Desde el verano de 1930 se hace cargo del Instituto de Investigación social, que desde ese momento será conocido como *Escuela de Frankfurt*. De igual forma orienta la revista de investigación social, en ella se agrupan pensadores como Theodor Adorno, Walter Benjamín, Leo Lowenthal, Erich Fromm, Herbert Marcuse, F. Pollock. Luego se vincula a ella Jürgen

Habermas como portavoz de la segunda generación del grupo.

Esta línea de pensamiento es una reflexión desde la teoría marxista con importantes observaciones a la fenomenología y al positivismo de gran arraigo en los escenarios académicos en el periodo de 1965 a 1975.

La preocupación central de Horkheimer, es realizar un rastreo acerca del comportamiento de la razón, por ello afirma: "*Al abandonar su autonomía la razón se ha convertido en instrumento.... Su valor operativo, el papel que desempeña en el dominio sobre los hombres y la naturaleza ha sido convertido en criterio...las nociones se han convertido en medios racionalizados que no ofrecen resistencia, que ahorran trabajo. Es como si el pensar se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometiendo a un plan exacto, dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción*". (Horkheimer, 02:56).

Efectivamente, el concepto de razón ha estado oculto en las sociedades industriales, para ello el filósofo alemán mencionado, plantea dos concepciones de razón completamente opuestas y aún presentes en el mundo de hoy: La primera, la denomina razón objetiva, que consiste en encontrar los fines que el ser humano debe perseguir si quiere construir su vida y su historia de modo auténticamente humano, y la segunda, la razón subjetiva e instrumental cuyo objeto es resolver los problemas técnicos en la relación entre medios y fines, absteniéndose del examen racional de los fines.

Es por ello que la sociedad capitalista y su desarrollo histórico, sin lugar a dudas, han dado pie y estimulado la transformación de la razón objetiva en razón instrumental; como consecuencia, asistimos a un proceso de deshumanización de la sociedad en su conjunto. Es tan grave este hecho, que la alienación a la que están sometidos los hombres de las sociedades modernas tecnificadas, reside en ellos mismos; por lo tanto, se necesita reflexionar y tomar conciencia de su situación real alienada.

Por lo anterior, se debe volver a la reflexión

práctica, es perentorio salir de la reflexión técnica, ya que ella es propia de las ciencias naturales y se ocupa más del desarrollo del sistema y menos de la reflexión práctica acerca de cómo viven y se sitúan los hombres. Es claro que este ejercicio intelectual no puede hacerse desde el modelo científico. Pero no por ello debemos renunciar a recuperar la primacía de la razón práctica sobre la razón técnica, ya que como lo sabemos ésta última está destinada a esclavizar al ser humano, convirtiéndolo en legitimador del sistema que sufre, al pretender incluirlo en los esquemas de la rentabilidad productiva al interior de una falaz sensación de bienestar.

"La ciencia moderna tal como la entienden los positivistas, se refiere esencialmente a enunciados sobre hechos y presupone por tanto, la cosificación de la vida en general y de la percepción en especial. El mundo que ve es un mundo de hechos y de cosas y obvia vincular la transformación del mundo en hechos y cosas con el proceso social". (Horkheimer, 02:107).

Desde su concepción crítica, la ciencia es una ideología como elemento que es producido por la cultura, es un hecho social construido por los hombres, por tanto debe ser analizado de manera crítica. Aunque se nos presenta como neutral, obtiene un gran respaldo político y social para dominar cualquier acción. Entre sus principales planteamientos que recogen las limitaciones y problemas de la misma, podemos destacar los siguientes:

a) La ciencia y sus procedimientos metodológicos no son puros, ni objetivos, es decir el conocimiento no es el producto de un actor "puro", no es ajeno a los intereses que se dan de manera normal en la sociedad, hacen parte de la misma esencia del hombre y de la misma especie humana, en tanto la ciencia sólo nos ofrece una parte del conocimiento, no todo.

b) La explicación que nos hace la ciencia no es objetiva ni neutral, ella es sierva de un interés de clase al que se subordina.

c) La metodología a aplicar será la de la crítica sobre lo ideológico, es decir realizar una reflexión

permanente de lo que se nos presenta como establecido e inmutable, aplicando en lo posible el método de la autorreflexión, como ejercicio interno y personalizado. De este modo, deberá permitir la contribución de la biografía y la historia en la forma de vernos cada uno, con el propósito de lograr una emancipación institucional, libidinal y ambiental.

d) La realidad es cambiante y obedece a motivaciones de carácter histórico y social; en consecuencia, la ciencia no podrá tener como finalidad sólo la explicación y la comprensión de la realidad, sino la contribución a la transformación de la misma para fines humanos.

e) La realidad no es una sola, es múltiple e intangible. Ella puede ser estudiada de forma holística y global a fin de mostrar diversas perspectivas de la realidad descartando de esta manera, la predicción y el control.

f) El objetivo central de la perspectiva crítica es comprender los fenómenos de la investigación y de la educación a través del análisis de las percepciones e interpretaciones de los sujetos que intervienen en ambas acciones.

Hacia una teoría crítica en la educación

Considero, que hoy se hace necesario plantear una posible definición aproximada de *educación* como dimensión de la teoría crítica que nos indique a manera de Horkheimer: *"podemos señalar el mal, pero no lo absolutamente correcto...el autor no intenta en modo alguno proponer un programa de acción"*. (Horkheimer, 69:12). Si queremos apostarle a nuevas posturas en la escena educativa, debemos renunciar a las fórmulas que quieran sentar cátedra y verdades absolutas, apropiarnos de criterios amplios, que tengan la posibilidad de revisión en el tiempo y estimular mejor, una educación como proceso de creación, facilitación y orientación de las acciones con los educandos, que tengan que ver con el conocimiento, de forma simétrica en un espacio de comunicación abierto donde tengan oportunidad de expresarse la crítica, la creatividad y la acción racional dialogante.

Además, es pertinente ir más allá del

presupuesto de que la educación sólo sirve para profesionalizar al individuo, es decir hacerlo hábil laboralmente, (*homo economicus*) tal y como se viene aplicando al aceptar que formas de educación o políticas sociales, dejen de ser temas del debate público al ser retomados por saberes técnicos, Es decir, por ámbitos de la razón subjetiva; ejemplo de ello, los estudios de postgrados denominados gerencia educativa, gerencia de proyectos sociales, gerencia cultural, etc. Porque en sus anuncios se evidencia la presencia acentuada de lo instrumental.

En este mismo orden de ideas, cabe resaltar que *"la tarea de la educación, del magisterio, sería la de abrir la posibilidad de un nuevo tiempo y un nuevo espacio, pero al mismo tiempo, ofrecer unas claves antropológicas para que cada uno de los alumnos pueda enlazar con su pasado bien sea para recuperarlo o para negarlo"*. (Mélích, 06:35). Es decir, construir nuevos lugares teniendo en cuenta la reflexión práctica como brújula orientadora para discernir su papel en el mundo, la recuperación de su historia y poner en escena su capacidad autónoma para razonar y escoger de manera libre su lugar en la sociedad sin la necesidad de aleccionador alguno.

La educación necesita de la crítica, entendida ésta como: *"el esfuerzo intelectual y en definitiva práctico por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar las ideas y metas de la época, los sectores aislados; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra por conocerlas de manera efectivamente real"*. (Horkheimer, 69:18). Por consiguiente, adoptar una actitud de sospecha y duda frente a los fenómenos que nos rodean, no con el ánimo de asumir una actitud prevenida ni destructora. No, se trata de develar lo que en apariencia se muestra como claro y transparente.

La ética en la teoría crítica de la educación

Debemos partir en primer lugar, que el trabajo en educación se realiza con sujetos libres. Si no hay ética no es posible la educación. Es decir,

actuamos con y frente a sujetos racionales pensantes con capacidad de autonomía y crítica, actores que estarán involucrados de manera activa en los procesos educativos al interior y por fuera del aula.

En segundo lugar, la relación profesor alumno será de carácter simétrico y horizontal y se intentará propiciar un acercamiento como sujetos pensantes y autónomos.

En tercer lugar, construir un espacio para reflexionar sobre lo que se plantee como *legítimo* en la escuela, dando las posibilidades de revisarse y criticarse, todo esto en la idea de siempre estar en el diseño de diferentes perspectivas en un adecuado clima de reflexión, comunicación y análisis.

De esta forma, los procesos de investigación y de educación estarán más allá del acercamiento de un sujeto pensante a un objeto de investigación. Por tanto, debemos decir que los procesos del pensamiento y del conocimiento, ya vienen condicionados, por que: *"los conocimientos son históricos"*. (Bordieu, 2001:26)). Efectivamente, si hacen parte de la historia son productos creados analizables y cuestionables en el tiempo.

A manera de colofón, podemos reafirmar que no puede haber educación sin ética: *"ser ético consiste en darse al otro, en cuidar de él o de ella, de sus alegrías y de sus sufrimientos. Pero ser ético es estar también atento a la historia, especialmente a aquellos momentos de la historia en los que el mal radical ha hecho su aparición: genocidios, deportaciones masivas, campos de concentración y de exterminio"*. (Mélích, 06:36).

Entonces, el espacio de las relaciones educativas debe priorizar y poner énfasis en una versión de la razón práctica, volver a ella para ver cómo viven y sienten los hombres, cómo están situados en el tiempo y cómo de esta manera se plantean nuevos problemas para la humanidad y en la resolución de los mismos, alejarse de los esquemas de la colonización y dominación de sus congéneres, de la naturaleza y del mismo pensamiento. Entonces en acuerdo con Horkheimer es factible darle un papel a la filosofía en el espacio

Gustavo Chamorro

de la educación descartando cualquier ánimo activista frente a la misma, por tanto: *"la filosofía no puede ser convertida en propaganda, ni siquiera de cara a los más nobles fines. En el mundo ya hay propaganda más que suficiente hasta el punto de no poder significar ni proponerse el lenguaje nada que vaya más allá de la propaganda"*. (Horkheimer, 02: 185).

Bibliografía

* BORDIEU, P. El oficio del científico, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002.

* COMTE, A. Discurso sobre el espíritu positivo. Editorial Laia. Barcelona, 1982.

* DESCARTES, R. : Discurso del método. Editorial, Alfaguara. Madrid, 1983.

* HORKHEIMER, M. Crítica de la razón instrumental, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

* HORKHEIMER, M. Teoría crítica, Editorial Trotta, Madrid, 1969.

* HOBBSWAM, E. Historia del siglo XX, Editorial Crítica, Barcelona, 1995.

* LEIBNIZ, G. Monadología .Editorial Clásicos el Basilisco. Oviedo, 1981.

* LECHNER, N. "Los patios interiores de la democracia" Revista foro nacional por Colombia. pp. 17-27. Bogotá, 1998.

* MELICH, J. Transformaciones, tres ensayos sobre filosofía de la educación, Editorial Miño Dávila, Buenos Aires, 2006.

CÁTEDRA UNIVERSIDAD

por:

Jaime A. Fayad Herrera

Se trata de evidenciar los retos que asume la universidad frente a sus condiciones históricas, el debate de "la universitas" se orienta hacia el pensamiento de la unidad y por otra parte al pensamiento de la diversidad, para ello es importante el sentido de cátedra que nos ayuda a reconfigurar el panorama actual de la universidad.

La condición actual de la universidad es la falta de universidad

¿Qué es la universidad? es una pregunta muy antigua pero al tiempo es una pregunta muy actual. En este momento según las condiciones a las que asistimos hay que interrogar el contexto que le determina nuevos retos y encrucijadas que pueden llevar a transformar e incluso cambiar su naturaleza. La conquista de los medievales que se gana con "las universitas" que se debate entre lo diverso y la unidad, hoy desde la perspectiva de las sociedades de la información se anuncia un nuevo sentido de universitas en relación con el multiverso y la tensión con el universo que en otras palabras refiere a la posibilidad de explorar un solo universo de conocimiento o varios universos de conocimientos.

La crisis de la universidad colombiana remite históricamente a la falta de condiciones para hacer universidad ésta aparece como profesionalizante, no hemos tenido condiciones de producción de

cultura, humanidad; desde la pedagogía es relevante interrogar cuál es el proyecto para afectar y transformar la cultura. Como equilibrar el proyecto de universidad, con el proyecto de nación

La Cátedra Universidad surge como la posibilidad de construir en los diferentes espacios universitarios las posibilidades de producir miradas comprensivas que permitan resignificar y entender las diferentes prácticas pedagógicas que se dan en los distintos espacios de la universidad. En este momento es urgente preguntar por los conocimientos y la forma como los aprendemos, y si estas prácticas responden a las distintas lógicas del conocimiento.

La cátedra permite el encuentro de diferentes personas con diferentes niveles educativos, culturales y académicos para desarrollar procesos de formación con respecto al ser maestro, que es una maravillosa actividad altamente espiritual que necesitamos reflexionar en todo momento, al tiempo que la comunidad de estudiantes se orientan a un proceso de formación mas que de escolarización.

La cátedra aparece como necesidad de pensar en términos pedagógicos la universidad, pues las políticas de desarrollo nos orientan a tratar de entender la universidad como una empresa que rinde tributo financiero, desde esta perspectiva se trata de diferenciar entre capital financiero y capital simbólico donde el primero refiere a los bancos y el segundo a la cultura.

Desde esta perspectiva que se explora, es necesario preguntar ¿Qué tipo de educación superior, para qué tipo de desarrollo?, a qué Modelo Social y modelo político orientamos los fines de la educación desde el pre-escolar hasta la universidad, estos interrogantes nos llevan a pensar la relación Sociedad-Universidad-Estado.

La cátedra abre el panorama tanto en los distintos cursos, módulos, grupos de investigación para estudiar el fenómeno de transformación sobre la universidad.

Problematizar la universidad

El paso de la universidad a la metodología de sistema de créditos nos invita por una parte a convalidar y revalidar nuestros códigos axiológicos acerca de los cursos y cátedras que ofrecemos para adecuarnos a la globalización, tal como están dadas nuestras débiles condiciones presupuestales y académicas hacia el futuro nos espera una nueva adecuación en términos de nuestras prácticas universitarias.

En este momento necesitamos interrogar nuestro quehacer universitario ante la cuestión de ¿qué hacer? ante la cuestión del quehacer, dicha cuestión nos invita a pensar la universidad.

La educación está al servicio de la cultura, de la diversidad, pero la unificación en lo disciplinar en términos de los conocimientos, no nos permiten dejar circular otras miradas, la universidad muestra una, mientras la multiversidad nos anuncia otras formas que dialogan. En este sentido necesitamos comprender los modelos de universidad que hoy día se experimentan en las universidades tradicionales.

El sustento conceptual del que parte la cátedra es el siguiente:

La pedagogía y la didáctica

Introducirse en el campo problemático del encuentro de la Pedagogía y la Didáctica es tratar de pensar ¿para qué nos educamos?, ¿El conocimiento en qué relación entra con los sujetos para transformarlos?, ¿Para qué el conocimiento

en relación con la constitución del sujeto?, ¿Qué relación se puede establecer entre los modelos pedagógicos, en relación con un régimen de verdad?, ¿Qué relación existe entre los diferentes modelos pedagógicos, y las formas de gobierno, entre estas la democracia: cómo ésta relación determina los sujetos?.

Ubicarse frente a la posibilidad de interrogar en la construcción de un sentido, que puede ser tachado de sin sentido, por las diferentes organizaciones que legitiman lo pedagógico, es precisamente habitar, en el sentido de la ubicuidad que la legitima, que le establece un imaginario a la Pedagogía y la didáctica, que permite que la pedagogía sea pensada y tomada como pensamiento, en cuanto es tomada como pensamiento minoritario, la pedagogía se transforma en una manera especial de hacer resistencia, a una tradición que se impone, que dice la verdad de lo pedagógico y conquista la pedagogía, que es precisamente el despliegue de la imagen de la pedagogía estatal, como la práctica pedagógica que la agota en un llamamiento para atender el "qué hacer" y margina el imperativo de *un pensamiento crítico* como evidencia de las prácticas pedagógicas.

La práctica pedagógica ha sido confundida y saturada por prácticas instrumentales que agotan la práctica docente en el procedimiento mecánico, reiterativo, repetitivo y reproductivo alienando el "qué hacer".

Para responder de modo crítico ante dicho procedimiento hay que orientar la práctica docente a ser pensada, para dar lugar a la praxis, una vez se instala en la actuación del sujeto da lugar a la práctica pedagógica.

El paso cualitativo primero de la práctica docente a la práctica pedagógica y posteriormente de ésta al Conocimiento Escolar, nos sitúan en *un proceso*, no importa *el estado* de la cuestión sino más bien la relación de las dimensiones para agenciar el proceso, así que el proceso de constitución del conocimiento escolar nos permite contribuir a estructurar el saber pedagógico.

Debido al desarrollo de la racionalidad

instrumental y derivada de ésta, la instrumentalización y mecanización de la práctica docente, aparece al modo de la tecnología educativa. Esta instrumentalización de la práctica, se evidencia en el fenómeno de enrarecimiento de la práctica que no referencia el saber o el relevo teórico; en este sentido el bucle, *hacer-pensar-sentir* se fragmenta quedando diluido el hacer respecto del pensar y se margina el sentir, entonces encontramos una práctica sin reflexión, sin praxis, sin fundamento en la actuación del sujeto-maestro que la lleva a cabo y derivado de esto aparece esbozado un saber marginado sin espacio de efectucción. Esto quiere decir que la pedagogía aparece al margen de la escuela, en la periferia de ésta, al modo del movimiento pedagógico, como la elaboración de un discurso contestatario a las políticas educativas de Estado.

En el movimiento pedagógico de los años ochenta surge la cuestión de responder al estado de la práctica docente y los influjos imperceptibles al modo de inconscientes que determinaban a la práctica docente, como ocurrió con la tecnología educativa y las ciencias de la educación que transformaron a la pedagogía en una técnica para enseñar remitiendo dicha práctica a un saber técnico y a la educación en un objeto que se enrareció constituyendo una ruptura con la práctica.

La forma de recuperar ese saber que se encuentra disperso y fragmentado en los contextos escolares y extraescolares, es a través del rastreo de prácticas que van desde la mecanización de la enseñanza, en este caso la práctica docente, hasta la práctica pedagógica que implica que el sujeto maestro se reconozca como sujeto que reflexiona acerca de su práctica docente y ubica como referencia un saber que remite al hacer artesanal, al hacer técnico, al pensar.

La práctica pedagógica se sitúa como frontera que se recupera a través de las prácticas de conocimiento escolar, la práctica hay que entenderla como praxis, es decir, como acción o experiencia práctica que propone un sentido por medio de la cual el sujeto tiende a transformar lo real para fundar la realidad.

La praxis como referente de la cátedra universidad

La praxis remite a la distinción de diversos niveles de la práctica docente. El carácter histórico y social de la praxis abarca la totalidad de las prácticas humanas aunque no todas ellas impliquen el desarrollo de las posibilidades de los hombres, se puede dar que la praxis también se degrade y configure las diversas formas de esclavitud, la dominación, el dogmatismo, la repetición y todas las manifestaciones que conllevan a la alineación de la libertad y de las capacidades creadoras. En esta dirección la práctica docente puede ser entendida como una praxis social que referencia el pensamiento con relación al conocimiento, a la reflexión y a las posibilidades de transformación. La praxis refiere a lo ético-político del sujeto.

Al sujeto hay que percibirlo tal como no lo propone Antonio Negri, "Un sujeto nuevo, que nace de las cenizas del antiguo, pero que, precisamente por ello, vuelve a determinar la posibilidad como horizonte allí donde el antiguo sujeto había concluido en la necesidad y su apreciación había terminado en el encantamiento. ¿En qué sentido hablamos de sujeto? Hablamos de él entendiendo por sujeto un "ser común y potente" que se forma en el proceso histórico. Ser común: puesto que está compuesto de las necesidades de la producción y de la reproducción de la vida. Ser potente: puesto que rompe continuamente estas necesidades para determinar innovación, para producir lo nuevo y el excedente de vida. El sujeto es un proceso de composición y recomposición continua de deseos y actos cognoscitivos que constituyen la potencia de reapropiación de la vida".

Este sujeto agencia un pensamiento crítico creador donde el pensamiento de la mediación es hecho a un lado por un pensamiento de la constitución que se edifica con el mayo francés "la revolución del 68 que no es tanto una revolución política, como una revolución social que afecta a los niveles ontológicos decisivos de la historicidad humana. Del rechazo del trabajo asalariado generalizado, de la autocrítica que los trabajadores

como sujetos individuales y como masa, llevan a cabo del sistema de la modernidad capitalista y de sus valores”, constituyendo con la praxis que se genera después del 68, el fin de *la racionalidad instrumental*, que se presenta como la razón típica de *la racionalidad científico-técnica*. Que responde a la pregunta por los medios adecuados para lograr un fin determinado, pero no se pregunta o cuestiona acerca de dicho fin, manteniendo como constante el creciente dominio de la racionalidad de los medios o instrumentos en la sociedad industrial moderna. Negri nos plantea “Todo encantamiento ha terminado: con ello el reino de la posibilidad reside por entero en nuestras comunes y potentes manos”, en este sentido el trabajo es concebido como producción inmaterial creativa, como expresión creativa del sujeto que se autoorganiza quedando sometido a la cooperación colectiva y dando lugar al conocimiento como producción inmaterial y por consiguiente al capital simbólico.

Implementación de la cátedra en la universidad

La cátedra universidad funda el encuentro de los distintos saberes para hacer universidad y dialogar entre las distintas disciplinas para pensar la educación superior como un medio que permite construir nuevas formas de aprendizaje y enseñanza permitiendo que el sujeto se sitúe en perspectivas distintas frente a la formación y de lugar a la dinámica que surge de éstas en nuevas posibilidades de interacción.

La cátedra y la institucionalidad

La cátedra Universidad permite el encuentro de espacios reales lineales que por las condiciones y los contextos nunca se encontrarían como serían los diferentes tipos de instituciones, en este sentido se trata de fundar un espacio intersectorial que permita la circulación de prácticas, discursos y saberes para permitir la cualificación de los maestros en la variedad de perfiles que pueden crear para responder a las problemáticas que persisten en la

sociedad colombiana referidas a lo educativo, el sujeto, la pedagogía, el conocimiento, las disciplinas.

La cátedra y la formación

La cátedra aparece como un espacio que permite poner en evidencia o hacer públicos los avances de la formación de los individuos en las aulas de clases para someterlo al debate público y mostrar la producción de capital simbólico a lo largo de los semestres. Este espacio permite que el estudiante adquiera un compromiso con lo que escribe, como evidencia de las búsquedas, exposiciones, intervenciones, debates que surgen en el aula de clases.

La cátedra y las publicaciones

La cátedra se sitúa como un espacio de encuentro de debates acerca de las publicaciones sobre universidad con los estudiantes, profesores y en general toda la comunidad académica. Se trata de establecer nuevas formas de interacción con los lectores de la problemática sobre universidad para avanzar en la didáctica de hacer accesible pensamientos, conocimientos y prácticas universitarias.

Bibliografía

- * NEGRI, Antonio. Fin de siglo, Paidós, España, 1992.
- * FAYAD, Jaime. Del caos al pensamiento, Universidad del Valle, Cali, 2001.
- * Varios autores, Territorios pedagógicos: Espacios, saberes y sujetos, Universidad Pedagógica, Bogotá, Vol 2, 2006.

ENSAYOS FILOSÓFICOS

RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT COMO FILÓSOFO, CRÍTICO Y POLEMISTA

por:

Damián Pachón Soto

En 1928 nació en Sogamoso (Boyacá) Rafael Gutiérrez Girardot. Intelectual que en el curso de su vida como académico se caracterizó por una implacable vocación crítica y polémica. Inicialmente se formó en derecho y filosofía, posteriormente, tras su viaje a Europa, estudia sociología en España y sería discípulo avanzado del eminente y renovador filósofo alemán Martin Heidegger. Igualmente, estudia en Alemania con el teórico de la lírica Hugo Friedrich. El doctorado con Friedrich marcó su derrotero, pues se dedicó con pasión y esfuerzo a la crítica literaria.

Gutiérrez fue un intelectual privilegiado. Durante su formación académica- que incluyó lenguas clásicas, inglés, francés y alemán, lengua ésta última que dominó a la perfección, al punto de afirmar que "el hecho es que Hegel no respeta la "estructura" del lenguaje alemán"¹- no sufrió mayores limitaciones económicas, pues se desempeñó como diplomático en Alemania ocupando los cargos de Canciller y Agregado Cultural entre 1956 y 1966. Esa solvencia económica le permitió, sin duda, dedicarse arduamente a su formación y sus profundos estudios.

Gutiérrez pronto adquirió prestigio intelectual

en Hispanoamérica con libros como *La imagen de América* en Alfonso Reyes (1955), *Jorge Luis Borges: ensayo de interpretación* (1959) y su fundamental y erudito libro *Nietzsche y la filología clásica* (1966). Sin duda, uno de los libros que lo posicionó definitivamente en Hispanoamérica fue *Modernismo. Supuestos históricos y culturales* (1983) en el cual mostró cómo el modernismo no era un legado de España, sino que surgió como producto de la secularización y la correlativa racionalización de la sociedad moderna. Para el colombiano, el modernismo debe inscribirse en el contexto europeo, sin embargo, el modernismo latinoamericano no es copia y mimesis de aquél, sino la primera contribución importante a la literatura universal.

Otros libros y trabajos que ratificaron la vocación crítica y polémica de nuestro egregio boyacense fueron: *En torno a la literatura alemana contemporánea*, *El fin de la filosofía y otros ensayos*, *Aproximaciones*, *Provocaciones*, *Insistencias*, *El intelectual y la historia*, *Heterodoxias*, *Entre la ilustración y el expresionismo: figuras de la literatura alemana*, *La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX* y su sugestivo y propositivo trabajo *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana*.

Gutiérrez puede situarse en esa línea de maestros que continuaron lo que Danilo Cruz Vélez, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur, entre otros,

¹ GUTIÉRREZ GIRARDO, T Rafael, "Hegel. Notas heterodoxas para su lectura," ensayo incluido en su libro *Cuestiones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 168

iniciaron en Colombia a mediados del siglo XX, esto es, posibilitar y estimular el desarrollo de la filosofía moderna en Colombia. Gutiérrez fue traductor de Martin Heidegger (Carta sobre el humanismo), Nietzsche (Ditirambos de Dionysos y Homero y la filología clásica), Walter Benjamín, etc.², con lo que contribuyó a ese proceso.

Gutiérrez fue un intelectual heterodoxo. Cuando se lee algún ensayo suyo queda la sensación de arribar a lo desconocido, por más común que sea el tema tratado. Tenía una especial capacidad para fundamentar sus posiciones teóricas. En estos casos, no escatimaba argumentos, citas, ilustradas y sabias recurrencias a movimientos literarios, filosóficos y políticos. Aquí es preciso recordar lo que escribió José Emilio Pacheco en el prólogo a su libro (ya citado) *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*: “Lo único que lamento de las incursiones siempre fascinantes por sus escritos es que no puedo discutir a fondo con él porque no tengo ni tendré ya nunca sus conocimientos. Para no hablar de su inteligencia tan rigurosa como generosa.”³ Ésta es una lección de legítima humildad, ya que una crítica que intente abordar la totalidad de la obra de Gutiérrez puede parecer una tarea pírrica, pues requeriría un minucioso y puntilloso conocimiento de la literatura, la lengua, la sociología, la historia, la literatura alemana, así como de la literatura hispanoamericana.

Hechas las anteriores salvedades, intentaré en este escrito una aproximación al Gutiérrez filósofo, crítico y polemista. Ésta tarea es posible si se recurre a algunas de sus obras principales. Es preciso repetir que Gutiérrez se desempeñó especialmente como crítico literario, por lo cual resulta fácil consultar

sus pocos escritos estrictamente filosóficos. Por otra parte, de su profesión de crítico y polemista basta consultar muchos de sus escritos en revistas y diarios, así como su *Provocaciones*, libro le causó la animadversión en los círculos intelectuales por su dura crítica contra José Ortega y Gasset y Octavio Paz.

El rigorismo en filosofía

No hay duda que en la mayoría de escritos de Gutiérrez hay referencias a la filosofía, demostrando un vasto conocimiento, específicamente, de la filosofía más rigurosa, a saber, la alemana. Sin embargo, de las cualidades de filósofo en sentido estricto (tal vez “puro”, como se dice coloquialmente) de Gutiérrez, da ejemplo su libro *Nietzsche y la filología clásica*, publicado en Argentina en la editorial Eudeba en 1966 y reeditado en Colombia con algunos complementos por Panamericana Editorial.

En una reseña de este libro publicada en la revista *Argumentos* de la Universidad Nacional, en 1983, se dijo: “La originalidad y el interés de Nietzsche y la filología clásica descansa en no sólo hilar los tópicos que se tejen en y alrededor de El nacimiento de la tragedia sino en puntualizar cómo éstos ya se encontraban largamente meditados y previstos por Nietzsche en los escritos anteriores (diarios, cartas, conferencias) a su problemático y polémico libro de presentación y en cierto modo de su justificación ante el mundo filológico de su época. Mostrar, finalmente, por qué no es la de Nietzsche una publicación inmadura.”⁴ No sobra decir, que éste libro de Gutiérrez Girardot es uno de los mejores estudios que se han publicado sobre el joven Nietzsche. Además, quien realmente desee acercarse a los antecedentes que rodearon El nacimiento de la tragedia debe leer este estudio. No sólo para que descubra los presupuestos que Nietzsche venía construyendo, sino para que comprenda el rumbo que el mismo Nietzsche

² Una completa reseña de la actividad académica de Gutiérrez puede verse en Rubén Jaramillo Vélez: “En la muerte de Rafael Gutiérrez Girardot” en *Homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot*, Revista *Aquelarre*, Universidad del Tolima. Nro. 8, 2005, pp. 7 ss.

³ Véase, José Emilio Pacheco, “Rafael Gutiérrez Girardot. Al centro de su otra Orilla.” *Prólogo a Modernismo. Supuestos históricos y culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 14

⁴ Reseña al libro de Gutiérrez Girardot escrita por Juan Guillermo Gómez, en la revista *Argumentos*, No. 6/7, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1983.

tomaría a lo largo de su vida. Con éste libro se comprende la guerra en el interior de Nietzsche entre la ciencia, el arte, la filología y la filosofía.

El libro sobre Nietzsche es una exquisita muestra de eso que se ha llamado (y que es un término muy de moda en los círculos filosóficos, usado más de las veces para descalificar) rigor. Gutiérrez con su acostumbrada erudición y profundidad va mostrando los diversos tópicos que llevaron al primer libro de Nietzsche. Se explora el ambiente cultural de la Alemania de principios del XIX y la importancia dada a Grecia y a los estudios filológicos sobre la antigüedad; las contradicciones y las dubitaciones de la persona Nietzsche; su respuesta a las preocupaciones histórico-espirituales de la época; el tinte hegeliano de la primera obra del filósofo alemán, lo cual el solitario de Sils-Maria reconocería explícitamente en *Ecce Homo* en 1888; la influencia que sobre Nietzsche ejercieron Demócrito y Heráclito, etc.; para terminar con un epílogo donde da la razón a Nietzsche en su crítica a la filología clásica y un ensayo sobre la poesía (tan poco explorada) de Nietzsche. En el libro también se ofrece una traducción de la conferencia que Nietzsche dictó en 1869 titulada *Homero y la filología clásica*.

El libro puede aclarar varias cosas sobre la obra de Nietzsche. Por ejemplo, Gutiérrez sostiene que el pesimismo del que habla Nietzsche no proviene directamente de Schopenhauer, sino de los mismos griegos, pues Nietzsche había leído en Pforta a Esquilo y Thoenis, época en la cual no había conocido la obra fundamental de Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*. El conocimiento de éste libro se da en los primeros días de enero de 1866 en Leipzig. Según uno de sus primeros biógrafos, Daniel Halévy, quien escribió *Vida de Nietzsche*, libro publicado en 1909: "durante catorce días Nietzsche duerme apenas; se acuesta a las dos, se levanta a las seis de las mañanas y pasa la jornada entre su libro [el de Schopenhauer] y su piano abiertos."⁵

⁵ HALÉVY, Daniel. *Vida de Nietzsche*, Emecé editores, Buenos Aires, 2000, p. 37

Para Gutiérrez, no se debe exagerar la influencia de Schopenhauer sobre Nietzsche, pues ya en 1874, en Schopenhauer como educador, una de las doce *Inactuales* que Nietzsche se había propuesto escribir, "el contenido filosófico del pensamiento de Schopenhauer había dejado ya de ejercer su función incitadora y ejemplar."⁶

El libro del colombiano muestra con detalle un aspecto importante de la vida y la obra de Nietzsche: sus tendencias artísticas y la tensión entre ésta vocación y la filología; también de la filología con la filosofía. Algunas veces Nietzsche se sintió totalmente poeta, artista, en otras, totalmente filólogo: "Ciencia, arte y filosofía crecen juntos en mí de tal manera que alguna vez he de alumbrar centauros"⁷. El conflicto entre la filología y la filosofía es notable en su conferencia de 1869 cuando dice: "Con ello ha de manifestarse que toda y cualquier actividad filológica debe estar cercada y vallada por una visión filosófica del mundo en la que todo lo singular y lo aislado se evapore y sólo se mantenga la totalidad y lo unitario."⁸ Si observamos este párrafo, ¿qué es lo que en él se vislumbra, se dice? La respuesta es sencilla. La filología clásica se ocupaba de la "mancha de aceite" y no del "cuadro completo." Lo que aquí se ve es la crítica de Nietzsche a la especialización chata y miope del conocimiento científico. La filología de su época, la de su maestro Ritschl, se ocupaba únicamente del estudio de los documentos antiguos, un estudio y una interpretación exegéticas del texto. Nietzsche traspasa esa frontera. Él utilizará la filología para realizar una interpretación del mundo y de la cultura. Él buscaba la "totalidad y lo unitario", no como la filología que se ocupaba de "lo singular y lo aislado". Al respecto ha dicho Vattimo: "el filósofo se distingue de la capacidad, que Nietzsche ve como una característica esencial, de no limitarse a acumular conocimientos particulares, sino de poseer

⁶ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche*. Bogotá, Panamericana Editorial, 2002, p. 35

⁷ *Ibid.*, p. 42

⁸ NIETZSCHE, Homero y la filología clásica, en *Ibid.*, p. 222.

por el contrario, una "intuición de todo">>, una especie de saber como "sabiduría">> que afecta toda la existencia."⁹ Así, "La intolerancia de Nietzsche ante la filología comienza, pues, por una crítica de la filología profesional, de su actitud de investigación positiva y "objetiva">> sobre lo antiguo." Es esto lo que nos lleva a comprender el carácter polémico de su primer libro, pues "El nacimiento de la tragedia es a la vez una reinterpretación de la grecidad, una revolución filosófica y estética, una crítica de la cultura contemporánea y un programa de renovación de la misma."¹⁰ Esto es algo que una disciplina científica, como la filología clásica de la época, no se atrevía hacer. En la obra de Nietzsche es notorio, como dice Gutiérrez Girardot, la pérdida de autonomía de la filología y su disolución en filosofía, lo cual se vislumbró en el párrafo citado de su conferencia de 1869, lo que lo llevó, no a una interpretación filosófica de Grecia, en el sentido erudito del término, sino a una "construcción">> de Grecia¹¹. Todo este rechazo de Nietzsche a la filología clásica, lo va a llevar a redefinir tal disciplina de una manera radical. Para Nietzsche "la tarea de la filología consiste en iluminarse la existencia."¹² Esa filología es, además, estética y pedagogía. Este sería el uso que le daría en sus escritos posteriores, donde la ciencia y el arte son vistos en función de la vida.

A pesar de que Nietzsche ve la ciencia y el arte en función de la vida, el profesor colombiano no acepta la clasificación de Nietzsche entre los vitalistas. Dice que la palabra instinto usada por Nietzsche "no tiene sin embargo ningún significado biológico puro ni es base de ese "vitalismo" que más tarde lectores ingeniosos y hasta ocurrentes creyeron presumir en Nietzsche."¹³ Esta aserción de Gutiérrez me parece infundada. El vitalismo no es sólo una doctrina que se opone a reducir la vida

a lo físico-químico, sino una corriente de largo aliento en la filosofía y en la literatura. El vitalismo filosófico tiene su auge en la segunda mitad del siglo XIX con la pérdida de vigor del idealismo alemán. Se han considerado como vitalista a Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Ortega y Gasset, entre otros. El vitalismo en filosofía privilegia la experiencia directa, es crítico de la especialización, la técnica, la modernización tecnológica que apabulla la existencia, la razón; los vitalismos han reivindicado siempre el arte, la sensualidad, el goce. Todo esto se encuentra en la filosofía de Nietzsche. De tal manera que clasificar a Nietzsche como vitalista, cuando en él fue la vida el criterio de valoración, de perspectiva, es un hecho aceptado por los especialistas, no es, pues, creación de lectores "ingeniosos y hasta ocurrentes.">>

En el libro de Rafael Gutiérrez Girardot sobre Nietzsche se menciona cómo la filología siguió jugando un papel relevante en la obra del filósofo alemán. No es que Nietzsche haya abandonado la filología como normalmente se piensa, sino que en él operó una negación dialéctica de la filología.¹⁴ El colombiano menciona cómo Nietzsche aún en 1886 en su famoso Ensayo de autocrítica, escrito para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, aún se consideraba filólogo. Éste es un punto importante, porque la filología siguió siendo un instrumento fundamental en la obra de Nietzsche. Cualquier lector juicioso que se acerque a la *Genealogía de la moral* o, incluso, a *El anticristo* (Gutiérrez prefería traducirlo como *El anticristiano*), escrito en 1888 cuando Nietzsche empezaba a decaer mentalmente, comprobará la presencia de la rigurosidad filológica de Nietzsche.

Rafael Gutiérrez Girardot fue un profundo conocedor de Nietzsche. El colombiano, con su rigor filológico, no solía citar *La voluntad de poder* pues sostenía que éste libro era "filológicamente insostenible", debido a las múltiples tergiversaciones que la hermana del filósofo y Peter Gast habían sometido la obra. Por otro lado, en cuanto a *El anticristo*, sostenía que las preocupaciones de

⁹ VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Ediciones Península, 2001, p. 55

¹⁰ *Ibid.*, p. 26

¹¹ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Nietzsche y la filología clásica*, Ob. Cit., p. 49

¹² *Ibid.*, p. 66

¹³ *Ibid.*, p. 67

¹⁴ *Ibid.*, p. 105

Nietzsche en este libro se ubicaban en la ola de secularización de la sociedad moderna.¹⁵ Asimismo, el concepto de “muerte de Dios”, expresado por Hegel en *Fe y saber* y reiterado en *La fenomenología del espíritu*, no significaba el “asesinato” de Dios, sino su “ausencia.” El concepto de nihilismo (producto de la “muerte de Dios”) es, pues, una manifestación más de ese proceso de secularización¹⁶.

El libro Nietzsche y la filología clásica muestra la calidad de Gutiérrez Girardot como filósofo; es prelude de una obra filosófica que nunca escribió el boyacense y que hubiera arrojado resultados tan importantes como el que arrojaron sus ensayos críticos literarios. Gutiérrez escribió un buen número de ensayos filosóficos. Aquí podemos mencionar ensayos sobre Heidegger y Sartre, Julián Marías (autor que no era de los afectos de Gutiérrez por su seguidismo apologético de Ortega y Gasset), Hegel, Lukács, Walter Benjamin, Kierkegaard, Foucault¹⁷, etc. Por otro lado, en el libro *El fin de la filosofía y otros ensayos*¹⁸ (1968) aparecen dos escritos titulados *El fin de la filosofía* y *Sobre la situación presente del pensamiento*, donde, en el primero, se interroga por el futuro de la filosofía después de la destrucción que Heidegger hizo de la metafísica y, en el segundo, evalúa el papel que desempeña y debe desempeñar el pensamiento en la época (años 60) donde la economía se ha convertido en “la teología de la sociedad moderna.”¹⁹ Son todos estos escritos los que pueden ofrecer una imagen de Gutiérrez como filósofo, una labor que no desempeño de forma prioritaria, pero que de todas maneras, no privan al público lector de sus valiosas reflexiones.

¹⁵ Véase el Prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot a *El anticristo*, Bogotá, Panamericana Editorial, 2001, p. LXX

¹⁶ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*, Ob. Cit., p. 74

¹⁷ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Horas de estudio*. Instituto Colombiano de Cultura, 1976.

¹⁸ Los ensayos mencionados sobre Kierkegaard, Lukács y Benjamin aparecen en *El fin de la filosofía y otros ensayos*. Medellín, Ediciones Papel Sobrante, Vol. II, 1968. Otros ensayos de Gutiérrez sobre Benjamin aparecen en *Cuestiones*, Ob. Cit. pp. 188- 211

¹⁹ *Ibid.*, p. 21

Rafael Gutiérrez Girardot: Crítica y polémica

Cuando se lee a Gutiérrez se tiene la sensación de ingresar a universos nuevos. La forma como expone los temas, el rigor de sus argumentaciones, la forma de abordar cada texto, etc., ejercen fascinación y asombro en el lector. El lector, además, sentirá simpatía u odio con las ingeniosas críticas y obiter dicta que el maestro soltaba con frecuencia en sus ensayos, herramientas que utilizaba en sus escritos más elaborados. Gutiérrez tenía una capacidad particular para usar adjetivos peyorativos, de los que no solía prescindir en sus ataques frontales. Cuando no gustaba de un autor o una corriente, no se ahorra ningún comentario. Esta era una manifestación de ética intelectual que, en muchos casos, no siguió tan rigurosamente, como veremos. En su pluma crítica y polémica, el lenguaje era un dardo cargado de veneno. Un lenguaje arrasador que descuartizaba a sus contrincantes o demolía conceptos mal interpretados, alumbrando siempre, como dijo RH Moreno Durán “fértiles discrepancias”, nuevas posibilidades e inquietudes para ser profundizadas.

En un artículo intitulado *Polémica y crítica*, publicado inicialmente en la revista *Aleph* y reproducido en su póstumo libro *Tradición y ruptura* (2006) dice Gutiérrez: “La polémica es, según el concepto griego del que descende, esto es, *polemos*, guerra [...] En la polémica intelectual, ésta es homónima de la refutación.”²⁰ La crítica y la polémica en Gutiérrez eran, en efecto, sendas batallas en aras de restablecer el sentido, la verdad, la claridad y la ilustración. Sin embargo, en éstas grandes contiendas, y a pesar de las indiscutibles calidades de nuestro guerrero, el colombiano no siempre mantuvo la prudencia y hasta cometió errores de táctica. Es preciso decir, que la admiración que suscita Gutiérrez en sus lectores, no debe ser óbice para que se critiquen muchos de sus argumentos y sus afirmaciones, tal como lo aconseja

²⁰ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. “Polémica y crítica”, incluido en *Tradición y ruptura*. Bogotá, Mondadori, 2006, p. 238

Rubén Sierra Mejía²¹. Él luchó (algo loable y necesario) por instaurar la crítica y el rigor entre los hispanoamericanos, pero lo cierto es, que muchas veces, él mismo desconoció sus propios principios. En muchos de sus escritos no ejerció las suficientes armas de la crítica e, incluso, se puede afirmar con seguridad, cayó en lo mismo que tanto criticó, esto es, la ligereza y el prejuicio, males hispanoamericanos que criticaba con insistencia y severidad²².

Gutiérrez afirmó cosas de duro calibre contra un buen sinnúmero de autores. Aquí valga memorar las más célebres. De Isabel Allende dijo: "basta recordar las novelas de Isabel Allende para comprobar el poder mágico que ejerce un nombre. Isabel Allende es García Márquez pasado por un bidé"²³; sobre Fernando González afirmó: "El que pasa por ser un filósofo de montaña originalidad recibió su impulso creador de la "meditación" ante anécdotas culturales de Roma [...] Fernando González es un patético repetidor de tópicos de tercera mano sobre el tema, porque el resultado de sus meditaciones cabe resumirse en un gesto admirativo. Posiblemente, Fernando González hubiera puesto en tela de juicio su propia fama si sus lectores no lo hubieran empujado a creer seriamente en la importancia de sus interesantes ocurrencias."²⁴

Asimismo, la dura crítica contra Octavio Paz, que hizo en un ensayo titulado "Notas al margen de El arco y la lira de Octavio Paz" publicado en su libro *Provocaciones*. Citemos sólo el comienzo de la crítica: "Los lectores que se emocionan con las cataratas sonoras del narciso telúrico Neruda o con las verbosidades peninsulares de León Felipe o con las ternuras materno-lácteas de Gabriela

Mistral encontrarán en la obra del filósofo, helenista, sociólogo, germanista, anglista, galorromanista, hispanista, orientalista y místico mejicano Octavio Paz, esto es, El arco y la lira, ocasiones de sobra para satisfacer de modo alucinante la curiosa necesidad de embriagarse con nebulosidades."²⁵ No olvidemos que es en este mismo libro donde aparece la cruenta demolición del mito Ortega y Gasset, en el ensayo Ortega y Gasset o el arte de la simulación majestuosa, crítica- por lo demás- acertada, pues hasta un personaje no muy querido por Gutiérrez (y varios autores mejicanos de talla), esto es, Nicolás Gómez Dávila, coincidía en el juicio sobre el filósofo español. Decía Gómez Dávila: "Leyendo a Ortega y Gasset rara vez tengo la impresión de hallarme ante un pensamiento maduro y meditado [...] No siento en Ortega la abundancia interior de un pensamiento denso, colmado, lento. Es sutil, ágil, hábil; excelente escritor, y engañoso iniciador de temas que no trata y de ideas que no concluye."²⁶

Rafael Gutiérrez Girardot lanzó una cantidad de juicios apresurados sobre los posmodernos, Foucault, Habermas, etc., críticas que nunca fundamentó, ni sobre las cuales haya escrito ensayos como los que dedicó a Ortega y Gasset, en los que sustentó sus afirmaciones. Es más, Gutiérrez cometió excesos al valorar la obra de Octavio Paz, pues demostró que El arco y la lira tenía mucho de simulación y rastacuerismo, pero se valió de este sólo libro para descalificar toda la obra del mejicano, algo que no se comparte en hispanoamérica, y no porque no se admita la crítica a los ídolos, sino porque en Octavio Paz hay elementos valiosos para la cultura de este continente, por ejemplo, los contenidos en El laberinto de la soledad o en el libro sobre Sor Juana Inés de la Cruz.

Hay dos críticas que reflejan lo que se ha venido afirmando: la primera, sobre Estanislao Zuleta; la segunda, una mención marginal sobre

²¹ SIERRA MEJÍA, Rubén, GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael (1928-2005) In memoriam, en "Ideas y Valores", No. 128, Bogotá, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, 2005.

²² Damián Pachón Soto, *Notas críticas* (Marx, Gutiérrez Girardot), Bogotá, 2006, pp. 43-48.

²³ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael . Kafka y Colombia, en: Aquejarre, Ob. Cit., p. 54

²⁴ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael . La literatura colombiana: mito y realidad, en *Ibíd.*, p. 35

²⁵ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael *Provocaciones*. Bogotá, Ariel S.A., 1997, p. 15

²⁶ GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. *Notas*. Bogotá, Villegas Editores, 2003, pp. 211-212

Enrique Dussel. De Estanislao Zuleta dijo Gutiérrez: "El Dr. h.c. Estanislao Zuleta es simplemente un "piadoso lector", que se sirve de los libros y de las conferencias para cargar a sus oyentes y lectores de sus ocurrencias sobre libros con su triple problema: el de su autodidactismo, el de su obediencia a la moda (marxismo-leninismo, estructuralismo de segunda mano) y el de su importantismo. Sería falso suponer que este triple problema es exclusivo del Dr. h.c. Estanislao Zuleta. Un estudiante hispano ansioso de saber comprobará que las universidades hispanoamericanas están excesivamente llenas — tanto como las españolas— de Estanislao Zuletas. El libro del ilustre Dr. h.c. es, además de un testimonio político personal, una denuncia indirecta y peculiar —e involuntaria— de la miseria aparatosa de la universidad."²⁷

Estanislao Zuleta no dejó un sistema, ni una obra escrita, pero las afirmaciones de Gutiérrez sobre el marxismo-leninismo de Zuleta y su "desilusión" (como la de Lukács) oscurece el hecho de que el colombiano fue uno de los primeros que ya desde los años 60- enjuiciaba críticamente la práctica dogmática de sus contemporáneos revolucionarios. Zuleta criticó nociones marxistas sobre la toma del poder, el cientifismo, el determinismo, el papel religioso dado al proletariado como motor de la historia, etc. Asimismo y, en segundo lugar, Zuleta no era pos-estructuralista, que es, posiblemente, a lo que se refiere Gutiérrez cuando dice "estructuralismo de segunda mano" para referirse a la lectura de Zuleta de la obra de Deleuze y Félix Guattari. Es más, Zuleta no gustaba del pensamiento de los franceses llamados pos-estructuralistas. Al respecto sostuvo: "Porque Deleuze es un demagogo de la filosofía [...] Por ejemplo, hace de cualquiera un lingüista ad hoc [...] Deleuze le da a uno la satisfacción de ser un militante, militante de un campo, y estar con los buenos, por ejemplo, los proletarios, contra los malos, los burgueses; los que no tienen poder y no tienen

nada que ver con el poder, contra los que lo tienen; eso es demagogia filosófica, pura demagogia filosófica, y no tiene ninguna profundidad."²⁸ En realidad en la crítica citada no se entiende qué es lo que Gutiérrez llama "estructuralismo de segunda mano", porque Zuleta no fue estructuralista, todo lo contrario, Zuleta no estaba de acuerdo con gran parte de los planteamientos teóricos de los autores normalmente inscritos en ésta corriente, tampoco con los denominados pos-estructuralistas. Lo que aparece aquí es una ligereza de Gutiérrez. Cuando lanzó tal juicio simplemente emitió una "ocurrencia" que no argumentó claramente. En tercer lugar, la crítica al autodidactismo es infundada, a menos que se lo conciba mal. El autodidactismo no tiene por qué fomentar la simulación, como afirmó el hispanista y germanista en su ensayo Sobre la crítica y su carencia en las Españas, ensayo contenido en el explosivo y ya citado libro Provocaciones.²⁹ Rechazar el autodidactismo implica suponer que todos los estudios se deben realizar en una universidad pública (recordemos que para Gutiérrez el término "universidad privada" era una contradicción en sí misma). El peligro del autodidactismo es el diletantismo y la falta de sistematización de los conocimientos, pero cuando se establecen y delimitan problemas concretos de investigación, se estudian los textos, se problematizan los conceptos, los presupuestos de la investigación de los cuales se parte, los mismos resultados y conclusiones, etc., no puede decirse que se ha simulado en un tema. Es válido pensar que la mayoría de intelectuales una vez cursan sus estudios formalmente matriculados o anejados a un centro de investigación o universidad, estudian e investigan de esa forma.

Pasando a la segunda "crítica" mencionada, a saber, una afirmación marginal sobre Dussel en un excelente ensayo titulado Universidad y sociedad, Gutiérrez sostiene que la institución de la religión en el mundo hispánico ha causado estragos en la

²⁷ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. Figuras imaginarias, en Aquelarre, Ob. cit., p. 46

²⁸ Conversaciones con Estanislao Zuleta, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1997, pp. 97-98

²⁹ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. Provocaciones. Ob. Cit., p. 50

educación, impidiendo y tergiversando el papel de la universidad y de la crítica. Sostiene que figuras como la de Enrique Dussel, "pretencioso y cantinflesco teofilósofo" (también el cura guerrillero Camilo Torres) con su rencor, confirman y prolongan esa actitud institucional de la iglesia. Más adelante agrega: "...ese peculiar movimiento (se refiere a la teología de la liberación, D.P) caritativamente demagógico que critica el "eurocentrismo"- mal entendido- y la ciencia para justificar y encubrir su carencia de rigor y claridad intelectuales."³⁰ Es preciso decir, que ésta crítica cobija la llamada "filosofía de la liberación", nacida con la Declaración de Morelia en 1975, firmada por Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Francisco Miró Quesada y Abelardo Villegas, la cual está impregnada precisamente de "teología de la liberación." Sin embargo, Gutiérrez nunca demostró por qué Dussel malentendía el eurocentrismo. Valga decir de paso que es esa crítica al eurocentrismo y la deconstrucción de la modernidad europea la principal tarea que ha realizado el autor argentino. Además, esa tarea no ha sido sólo empeño suyo. Hoy existen varios autores que han seguido sus lineamientos, entre ellos, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Anibal Quijano, Walter D. Mignolo, Santiago Castro-Gómez. Ésa crítica, desde los estudios poscoloniales, aparece en un libro titulado *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*³¹.

Gutiérrez no aceptaba la crítica al eurocentrismo porque consideró que la era del capital era inevitable. Ese proceso se había empezado a configurar, según él, con el código de Napoleón en Europa y en esa misma forma había llegado a América Latina con el Código de Bello. Asimismo, basado en esta inevitable era del capital, llamó a la reformulación de los llamados neocolonialismos en

América Latina después de su independencia a comienzos del siglo XIX. Lo que sucedió después de la independencia, no fue, en estricto sentido, un neocolonialismo, sino un proceso necesario de la expansión del capitalismo³². Por ésta razón consideró que nuestro ser cultural era netamente europeo y que los indígenas y los negros no habían aportado nada a nuestra sustancia espiritual.

Por otro lado, el colombiano sostenía, tomando el concepto de homología de José Ingenieros, que todos los fenómenos producidos en Europa se reproducían en América Latina, por ejemplo, si en Europa hubo secularización, en Hispanoamérica hubo secularización parcial. Es decir, son hechos homólogos³³. El Boom, el indigenismo, el modernismo, etc., habían seguido, como movimientos literarios, ese patrón, si bien este hecho no implica que fueran una copia exacta del europeo.

Gutiérrez no despreció toda la tradición colombiana ni latinoamericana. Tuvo sus afinidades electivas. En Colombia valoró positivamente el trabajo de Carlos Arturo Torres, José Asunción Silva, León de Greif, Danilo Cruz, Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Marta Traba, etc. En América Latina a José Martí, Domingo Faustino Sarmiento, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Jorge Luis Borges, José Luis Romero, entre otros. Los autores que escogía Gutiérrez eran aquellos autores cosmopolitas, universales, que no acogían lo telúrico para bautizar el ser de América; intelectuales, poetas, filósofos y artistas con métodos serios y rigurosos de trabajo, que entendieran la dinámica capitalista de la historia y los efectos de ésta sobre la literatura y la sociedad.

Como conclusión

Indudablemente Rafael Gutiérrez Girardot es uno de los intelectuales colombianos más importantes del siglo XX, con reconocimiento en

³⁰ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael *Universidad y sociedad*, en *Argumentos*, No. 14/15/16/17, Bogotá, 1986, pp. 68-69

³¹ *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Edgardo Lander, comp.), CLACSO, Buenos Aires, 2005.

³² GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael "El modernismo como proceso histórico y cultural", en *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*, Bogotá, Temis, 1989, p. 186 y ss.

³³ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*, Ob. Cit., p. 49

Hispanoamérica y en Europa. Dentro de sus aportes deben destacarse: el hispanoamericanismo (aunque selectivo) que caracterizó su obra, el llamado a rescatar de la "peste del olvido" a ciertos autores latinoamericanos, la difusión en Europa de la literatura latinoamericana, la difusión e introducción en Colombia y en América Latina de parte del pensamiento y la literatura alemanas, el llamado a asumir críticamente la tradición europea, su insistencia en vencer el provincianismo y el parroquianismo en nuestra América e instaurar el rigor en el trabajo académico entre nosotros, esto es, entre otras cosas, introducir la crítica en las Españas, como solía decir, además de su sugestiva propuesta de una Historia social de la literatura³⁴.

Hoy a casi dos años de su muerte, pérdida que sin duda lamenta gran parte de la intelectualidad latinoamericana, se debe rescatar la obra del crítico colombiano, sin embargo, debe también reconocerse que a pesar de sus múltiples aciertos,

también cometió errores. Por eso una valoración justa de su legado debe tener en cuenta que: "Gutiérrez Girardot habituó a sus lectores a su indeclinable vocación de polemista, aun en aquellos escritos de mayor rigor académico. Hay que anotar a este respecto que, a parte de las razones que lo asisten en sus críticas y observaciones sobre autores y tendencias, en especial, españoles e hispanoamericanos, es éste aspecto de su obra el que más flaquezas presenta. La polémica y la crítica tienen indudablemente el poder de hacer avanzar una región del conocimiento, de evitar el dogmatismo anquilosante. Gutiérrez Girardot fue un autor crítico por vocación, que se apoyó en la ironía para lograr el blanco perfecto. Pero la ironía cuando es reiterativa, pierde sus efectos literarios para convertirse en obsesión. Es entonces cuando la crítica desciende a la camorra y al regaño. Y el argumento irremediabilmente se debilita"³⁵.

³⁴ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. "Temas y problemas para una historia social de la literatura hispanoamericana", en su libro *El intelectual y la historia*, Caracas, La Nave va, 2001, pp. 109-149.

³⁵ SIERRA MEJÍA, Rubén . Ob. Cit., p. 121

¿SON COMPATIBLES LAS TESIS DE CARNAP Y KUHN?

por:

Juan Carlos Aguirre García*

El presente texto intenta reconstruir una polémica en torno a la relación Rudolf Carnap y Thomas S. Kuhn, filósofos de la ciencia que eran considerados antagónicos por la mayoría de los lectores. Sin embargo, hace muy poco, algunos historiadores de la filosofía de la ciencia consideran, basados en ciertas comunicaciones personales que ambos se escribieron, que la distancia entre ellos no es tan radical como se ha pensado. Los argumentos de los que intentan plantear una posición revisionista de Kuhn serán expuestos y posteriormente evaluados a la luz de quienes no creen que pueda sostenerse esta posición.

1. Carnap y Kuhn

Rudolf Carnap (1891 - 1970) y Thomas S. Kuhn (1922 - 1996) son dos figuras rutilantes de la filosofía de la ciencia. El primero, filósofo empirista y lógico alemán nacionalizado estadounidense; discípulo de Frege, de quien recibió sus principales influencias, así como de Russell y Wittgenstein I. Fue un prominente líder del Círculo de Viena, exponente del positivismo lógico después de la segunda guerra mundial y uno de los mayores filósofos del siglo XX por sus significativas contribuciones a la filosofía de la ciencia, a la filosofía

del lenguaje, a la teoría de la probabilidad y a la lógica clásica, inductiva y modal (Honderich, 1995: 121). Es famoso su rechazo a la metafísica como carente de significado en tanto los enunciados metafísicos no pueden ser probados o rechazados por la experiencia. De acuerdo con sus tesis, los problemas filosóficos son pseudo-problemas causados por el mal uso del lenguaje; algunos de esos pseudos-problemas pueden ser resueltos cuando reconozcamos que ellos no expresan cuestiones de hecho, sino que conciernen a campos lingüísticos distintos. Para Carnap, el análisis lógico del lenguaje llega a ser el instrumento principal para resolver los problemas filosóficos. Como el lenguaje ordinario es tan ambiguo, es necesario estudiar los problemas filosóficos mediante lenguajes artificiales los cuales son gobernados por las reglas lógicas y las matemáticas. En tales lenguajes, pueden abordarse los problemas del significado de una proposición, las diversas interpretaciones de la probabilidad, la naturaleza de la explicación y las distinciones entre analítico y sintético, *a priori* y *a posteriori*, y proposiciones necesarias y contingentes (Carnap, 1965: 139-152).

Con respecto a la filosofía de la ciencia, puede sintetizarse el pensamiento de Carnap en la ya clásica definición de teoría científica como "sistema

* Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca

formal axiomáticamente interpretado” compuesto por lo siguiente: a. Un lenguaje formal (incluyendo términos lógicos y no-lógicos); b. Un conjunto de axiomas lógico-matemáticos y reglas de inferencia; c. Un conjunto de axiomas no-lógicos que expresan el contenido empírico de la teoría; d. Un conjunto de postulados significativos que declaran el significado de los términos no-lógicos, el cual formaliza las verdades analíticas de las teorías; y, e. Un conjunto de reglas de correspondencia, que dan una interpretación empírica de la teoría. Es también reconocida la distinción que hace Carnap entre términos teóricos y términos observacionales, lo que a su vez le permite distinguir entre ley empírica y ley teórica: una ley empírica trata con objetos o propiedades que pueden ser observados o medidos a través de procedimientos simples; esta clase de ley puede ser directamente confirmada por observaciones empíricas. Por su parte, las leyes teóricas, se refieren a objetos o propiedades que no podemos observar o medir, sino sólo inferir de observaciones directas. Una ley teórica no puede ser justificada por medio de la observación directa, es decir, no es una generalización inductiva, sino una hipótesis cuyo alcance va más allá de la experiencia. Mientras las leyes empíricas pueden explicar y predecir hechos, las leyes teóricas pueden explicar y predecir leyes empíricas. El método de justificar una ley teórica es indirecto: un científico no prueba la ley en sí misma, sino las consecuencias de las leyes empíricas (Murzi, 2006).

El otro personaje es Thomas S. Kuhn, sin lugar a dudas, una de las figuras más mencionadas en el ámbito de la filosofía de la ciencia. Muchos trabajos se han escrito sobre su obra y sobre los problemas que avizoró desde la publicación de su trabajo *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). Sus tesis han impactado no sólo a la filosofía de la ciencia, sino que se han traslapado –no sin cierto abuso– a otros sectores de la vida académica como

la historia, la educación, la sociología. No es extraño, por tanto, que muchas personas citen a este autor, aunque muchos ni siquiera se den cuenta de lo complejo de sus posturas y de los retos que lanza a la propia racionalidad.

Las biografías sobre Kuhn son abundantes¹, la mayoría resalta su inclusión en la vida académica desde los terrenos de la física y su posterior interés primero por la historia de la ciencia y luego por la filosofía de la ciencia, destacándose su fuerte motivación por la historia de la física. Se menciona también que en 1943 obtiene su grado de físico en la Universidad de Harvard con una tesis calificada *summa cum laude*. En 1946 se gradúa de magister en física y su doctorado en física lo obtiene en 1949, con un trabajo sobre una aplicación de la mecánica cuántica a la física del estado sólido. De igual forma, los biógrafos de Kuhn mencionan su incursión en los terrenos de la docencia, especialmente, su curso en Harvard para graduados en humanidades, el cual se centraba en estudios de caso recogidos desde la historia de la ciencia. Se dedicó a la lectura de Aristóteles, se preocupó por la revolución copernicana y por la teoría de la materia y la historia de la termodinámica, y en general, por las teorías aparecidas en el siglo XVIII.

En 1961 llegó a ser profesor de tiempo completo en la Universidad de California (Berkeley), donde un año después sale su texto *La estructura de las revoluciones científicas*, publicado inicialmente en la serie “*Enciclopedia internacional de la ciencia unificada*”, editada por Otto Neurath y Rudolf Carnap². La publicación de este libro generó reacciones tanto positivas como hostiles. A los filósofos tradicionales les chocaba la insistencia de Kuhn en la importancia de la historia de la ciencia para la filosofía de la ciencia; de hecho, desde las primeras páginas de su libro sostiene: “Si se considera a la historia como algo más que un depósito de anécdotas o cronología, puede producir

¹ Me remitiré solamente a la entrada Thomas Kuhn, completa biografía escrita por Alexander Bird para a la *Stanford Encyclopedia of philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/>

² Esta primera versión de la *Estructura* no dejó satisfecho a Kuhn pues la brevedad del espacio que ofrecían los editores de la *Encyclopedia* hicieron que él tuviera que presentar sus ideas de modo esquemático y extremadamente condensado (Kuhn, 1971: 14).

una transformación decisiva de la imagen que tenemos actualmente de la ciencia" (Kuhn, 1971: 20). Tampoco les gustaban las constantes apelaciones que hacía Kuhn a la literatura psicológica y sus ejemplos (generalmente tomados del campo de la *gestalt*). Dentro de las clásicas disputas que trenzó Kuhn se halla la que tuvo lugar en Londres en el Coloquio Internacional sobre Filosofía de la Ciencia cuando discutió con Popper en torno a problemas neurálgicos de la filosofía de la ciencia, especialmente, en torno al progreso de la ciencia³.

Una colección de ensayos en filosofía e historia de la ciencia fueron publicados en 1977 con el título *La tensión esencial*. Al año siguiente, se publicó su monografía histórica: *La teoría del agujero negro y la discontinuidad cuántica*, cuya temática es la historia inicial de la mecánica cuántica. Las décadas del 80 y 90 las dedicó Kuhn a trabajar en varios tópicos tanto en historia como en filosofía de la ciencia, incluyendo el desarrollo del concepto de inconmensurabilidad. Al tiempo de su muerte, en 1996, estaba trabajando sobre una segunda monografía filosófica la cual iba a tratar, entre otras cosas, de una concepción evolutiva del cambio científico y la adquisición de conceptos en psicología del desarrollo.

Ambos filósofos, pertenecientes al mismo campo problemático de la filosofía de la ciencia, interesados en resolver los problemas más apremiantes en torno a las teorías científicas, el cambio teórico, la imagen de la ciencia, pertenecieron a épocas distintas: el primero fundador, el segundo reformador. La historia de la filosofía de la ciencia consigna sus nombres en dos períodos diversos: Carnap, miembro de la Concepción heredada, al lado, entre otros, de Schlick, Neurath, Hahn y el mismo Popper; Kuhn, líder de la Concepción historicista, al lado de Toulmin, Lakatos, Feyerabend. En los círculos

tradicionales de esta rama de la filosofía, Kuhn fue visto como un revolucionario, como un irracionalista (Cf. Stove, D. C. *Popper and alter: four moderns irrationalists*). Pero esta tendencia parece estar cambiando, pues parece que Carnap y Kuhn no eran tan disímiles como se ha dado por hecho. A continuación presentaré los argumentos de quienes consideran que entre estos dos filósofos de la ciencia, más que divergencias esenciales, había una concepción similar de ciencia.

2. Carnap y Kuhn: aliados

En septiembre de 1995 apareció en *The British Journal for the Philosophy of Science* un artículo titulado *Carnap y Kuhn: ¿archienemigos o aliados cercanos?*, escrito por los profesores Gürol Irzik y Teo Grünberg. En este artículo, los autores se dedican a argumentar a favor de las similitudes que existen entre las visiones de ciencia de Carnap y Kuhn, basados en una imagen de ciencia semántico-convencionalista pragmáticamente orientada; no desconocen que haya diferencias entre ambos filósofos; sin embargo, consideran un error el considerar que la visión post-positivista de la ciencia constituya una revolución radical sin afinidades interesantes con el positivismo lógico (Irzik y Grünberg, 1995: 285). Sin embargo, ésta no es la primera insinuación a este respecto. En 1991, había aparecido en *Philosophy of Science*, un artículo de George A. Reisch titulado: *¿Mató Kuhn al empirismo lógico?*, donde da a conocer detalladamente el contenido de dos cartas no publicadas que envió Carnap a Kuhn. Iniciaremos este apartado por extraer los elementos más representativos de estas comunicaciones y luego mostraremos los argumentos centrales de Irzik y Grünberg para reafirmar la cercanía de las tesis de Carnap y Kuhn.

Reisch reconoce que *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn tuvo un fuerte impacto en la imagen de ciencia que se alzaba a partir de los trabajos de los positivistas lógicos; en ese ensayo, Kuhn se fue lanza en ristre contra relaciones preservadas por la Concepción

³ Las líneas gruesas de esta polémica pueden verse en: Aguirre, J. C. y Jaramillo, L. G. "La controversia Kuhn - Popper en torno al progreso científico y sus posibles aportes a la enseñanza de las ciencias". En: *Cinta de Moebio*, no. 20, Septiembre 2004, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

heredada, por ejemplo la distinción teórico/observacional, al considerar que ellas eran insuficientes a la hora de mostrar cómo el razonamiento estaba envuelto en episodios de cambio científico revolucionario; sin embargo, esto no indica que no haya cierta similitud entre Kuhn y la visión del razonamiento científico revolucionario de Carnap, el cual entendería esto desde la perspectiva de teorías radicalmente diferentes, diferentes marcos conceptuales, o, si quiere conservarse la terminología de Carnap, diferentes lenguajes (Reisch, 1991: 265). Esto lo extrae Reisch de las cartas, pero: ¿qué dicen tales cartas?

Se había dicho que *La estructura de las revoluciones científicas* estaba destinada a aparecer como un número monográfico en la serie *Fundamentos de la ciencia unificada* de la *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada*; era el último número de la serie introductoria que pretendía mostrar la imagen que tenía el positivismo lógico acerca de la ciencia unificada tanto lógica como metodológica y epistemológicamente. Con respecto a la publicación del texto de Kuhn, Carnap envía la primera carta, fechada el 12 de abril del 60, en la cual le agradece por el envío del manuscrito, le dice que lo ha leído con gran interés y le manifiesta que está de acuerdo (*strongly in favor*) en que aparezca en la *Encyclopedia*; más aún, lo apura para que el primer borrador lo tenga listo para el verano próximo. Agrega que le interesan mucho los problemas que aborda Kuhn en su texto y reconoce Carnap que él tiene un conocimiento fragmentario de la historia de la ciencia, a diferencia de lo que evidencia el autor de la *Estructura*. Hasta ahora, no hay ningún elemento importante en favor de la tesis de quienes plantean que ellos pueden ser vistos como "aliados cercanos"; sin embargo, la carta de Carnap culmina con la siguiente apreciación: "me encanta el énfasis puesto en los nuevos marcos conceptuales que surgen de una revolución científica, sus nuevas bases y el surgimiento de nuevas preguntas y no sólo de respuestas a viejos problemas" (Carnap, citado por Reisch, 1991: 266).

En la segunda carta (Abril 28 de 1962), Carnap

felicita a Kuhn por la posibilidad de publicar íntegramente su trabajo gracias al beneplácito de la editorial de la Universidad de Chicago; de igual modo, expresa que se siente feliz por haber incluido parte del trabajo en la *Encyclopedia*. Sostiene abiertamente que está convencido de que su trabajo estimulará a quienes estén interesados en la naturaleza de las teorías científicas y las causas y formas de sus cambios; específicamente, encuentra iluminadora (*illuminating*) la relación de su propuesta con la evolución darwiniana. En un tono abiertamente agradecido, Carnap concluye: "En años recientes, en mi propio trabajo sobre lógica inductiva, he tenido una idea similar: mi trabajo y el de otros compañeros no debería buscar la solución a los problemas como si estuviera dirigiéndose a un "sistema ideal", sino más como un caminar hacia la mejora de un instrumento. Antes de leer su manuscrito, no había podido expresar esto; pero sus formulaciones y clarificaciones a través de ejemplos y también su analogía con la teoría de Darwin, me ayudaron a ver más claramente lo que tenía en mi cabeza" (Carnap, citado por Reisch, 1991: 267).

Antes de relacionar a Carnap con Kuhn, Reisch intenta reconstruir las tesis fuertes de Kuhn que podrían dar lugar a verlo como el responsable de la supuesta muerte del positivismo lógico. Dentro de las tesis que resalta Reisch aparece la de "incomensurabilidad" entre teorías en competición, la cual brota no sólo del intento de comparar las teorías desde el punto de vista lógico, sino al proclamar la existencia de factores psicológicos y sociológicos que eliminarían la supuesta neutralidad observacional reclamada por los positivistas lógicos. Lo que parece un aspecto contundente a la hora de confrontar la nueva filosofía de la ciencia con la vieja, Reisch lo asume como una concordancia tanto con el positivismo lógico como con Carnap. Con respecto a los primeros, Reisch sostiene que "los empiristas lógicos asumen que es posible asumir alguna diferencia entre teoría y observación. Una buena parte de los trabajos de Carnap se dedicaron a explicar el tipo de lenguaje que servirá como lenguaje observacional y la relación lógica que se

exhibe entre términos observacionales y términos teóricos" (Reisch, 1991: 268). Con respecto al segundo, Reisch dice que la visión carnapiana de cambio teórico revolucionario no descansa sobre la distinción teoría/observación; de hecho, Carnap está muy consciente de que si dos o más teorías son muy diferentes, la elección entre ellas es la elección entre marcos conceptuales alternativos, cada uno de los cuales se representa de modo diferente el conocimiento científico (Reisch, 1991: 269 - 270).

Con respecto a la analogía entre la propuesta de Kuhn y la de Carnap en torno a la ciencia revolucionaria, Reisch afirma: Carnap distingue entre dos tipos de cambios que se dan a la hora de un científico resolver conflictos entre la teoría y la experiencia: cambio en el lenguaje y cambio en, o adición de, un valor de verdad que se da a un enunciado indeterminado. En palabras de Carnap: "un cambio del primer tipo constituye una alteración radical, algunas veces una revolución; y esto ocurre sólo en ciertos períodos históricos del desarrollo de la ciencia (...) Un cambio del primer tipo constituye, estrictamente hablando, una transición del lenguaje L_n a un nuevo lenguaje L_{n+1} " (Carnap, citado por Reisch, 1991: 270). Para continuar su argumentación, Reisch esboza la propuesta de Carnap del "lenguaje planificado" (*language planning*): "La planificación del lenguaje y el hecho de que los lenguajes necesitan ser planificados está basado en lo siguiente: las formas del lenguaje no son correctas o incorrectas; ellas son mejores o peores dependiendo de cómo alcanzan sus fines. Por consiguiente, su evaluación debe contener consideraciones *prácticas* y la actividad del lenguaje planificado debe dirigirse a ellas" (Reisch, 1991: 271). Sostiene Reisch que, aunque explícitamente no lo dice, Carnap ve la ciencia como una actividad que, al modo de la filosofía, involucra el lenguaje planificado. La conexión entre el lenguaje filosófico planificado y la actividad científica es evidente: en ambos casos, la adecuación de lenguajes debe ser evaluada con criterios de *practicidad*, sin necesidad de recurrir a metacriterios.

Las conclusiones de Reisch sobre estos puntos son las siguientes:

a. La ciencia normal y la ciencia revolucionaria de Kuhn, tendrían su familiaridad en las tesis de Carnap: para Carnap, ciencia normal es la actividad del científico en un marco teórico, es decir, en un lenguaje científico. La ciencia revolucionaria ocurriría, para Carnap, cuando la conveniencia y el valor de ese lenguaje sea cuestionado.

b. Carnap no habría notado huellas de irracionalidad en las tesis de Kuhn puesto que comprendió que los debates sobre la elección de teorías no pueden recaer sobre pruebas al estilo lógica o matemática, pues tal debate es sobre premisas. Carnap reconoce que la actividad científica depende en cierto modo de decisiones prácticas que, en tanto decisiones acerca de los llamados primeros principios, no pueden justificarse apelando a los primeros principios.

c. No puede verse la obra de Kuhn como un nuevo período de la historia de la filosofía de la ciencia, como una ruptura con los precursores, como antagónica a la Concepción heredada, sino como la introducción en la filosofía de la ciencia de la imagen histórica de la ciencia, cuyo elemento culminante lo constituye la presentación de los aspectos prácticos del razonamiento científico.

El otro texto que consideraremos será el mencionado: *Carnap y Kuhn: ¿archienemigos o aliados cercanos?* Distante unos cuatro años del artículo de Reisch, este artículo percibe ciertos problemas no mencionados por Reisch o tratamientos descuidados del problema, por ejemplo, para Reisch la analogía entre Carnap y Kuhn consiste en que ambos tratan las teorías científicas como lenguajes o marcos lingüísticos; sin embargo, sostienen Irzik y Grünberg que "en la visión de teoría científica de Carnap, éstas [las teorías] no son idénticas a los marcos lingüísticos, aunque toda teoría científica tiene, de hecho, su propio marco lingüístico" (Irzik y Grünberg, 1995: 286). Su trabajo se dedica, entonces, a demostrar tres postulados:

a. Los marcos lingüísticos de Carnap funcionan como las estructuras léxicas de Kuhn; b. Las teorías científicas en Carnap se parecen de modo

sorprendente, pero a la vez divergen de los paradigmas de Kuhn en ciertos aspectos; y, c. Las caracterizaciones que hacen Carnap y Kuhn sobre las revoluciones científicas son casi idénticas. A la polémica agregan un elemento: en algún escrito de 1993⁴ Kuhn manifiesta que entre él y Carnap hay diferencias profundas; los autores también reaccionan contra este pensamiento kuhniano.

Con respecto a los marcos lingüísticos y las teorías científicas Irzik y Grünberg sostienen que Carnap es muy claro a la hora de distinguir entre cuestiones de realidad y cuestiones de existencia, o lo que es lo mismo, entre un marco lingüístico *interno* y *externo*; las cuestiones internas tienen respuestas teóricas que pueden justificarse a partir de las reglas del marco lingüístico; por su parte, las cuestiones externas atienden primero al problema de la realidad de las entidades en vez de a cualquier marco lingüístico (Irzik y Grünberg, 1995: 287). Este último tipo de cuestiones caen bajo el alcance del Principio de Tolerancia enunciado por Carnap como: "siempre tenemos libertad para considerar las formas del lenguaje" o "Cada quien es libre de elegir las reglas de su lenguaje y, por tanto, su lógica en cualquier modo que él desee" (Carnap, citado por Irzik y Grünberg, 1995: 287). De este modo, las cuestiones externas no tienen un poder confirmatorio acerca de la realidad, sino sólo un carácter pragmático, respuestas convencionales pragmáticamente justificables.

Otro elemento que destacan Irzik y Grünberg de los planteamientos de Carnap es el concepto de holismo semántico, según el cual: "los postulados teóricos de una teoría contribuyen al significado de los términos teóricos; por tanto, si ocurre un cambio en los postulados teóricos, resultará un cambio en el significado" (Irzik y Grünberg, 1995: 289). Los postulados teóricos tienen dos funciones: por un lado, a la hora de ampliarse, ellos son interpretados por reglas de correspondencia que los conectan con términos observacionales, es decir, sirven para

establecer relaciones factuales. Por otro lado, son vehículos para introducir términos teóricos e interpretarlos parcialmente.

Hay un aspecto que puede sonar extraño a la mayoría de los lectores de filosofía y es el relacionar a Carnap con la "inconmensurabilidad semántica". Para Irzik y Grünberg, la inconmensurabilidad, rasgo típico de la filosofía de la ciencia post-positivista, puede entenderse en términos carnapianos como intraducibilidad; más aún, ellos consideran que esta es la esencia (*the gist*) de lo que Kuhn en sus últimos escritos enfatizará como "inconmensurabilidad local del significado". La tesis de la inconmensurabilidad semántica es una tesis que se sigue del holismo semántico: "si el significado de ciertos términos teóricos están determinados por los postulados teóricos en los cuales ellos ocurren, cambiando aquellos postulados, necesariamente cambia el significado de los términos; por consiguiente, es imposible traducir proposiciones que contienen tales términos de una teoría a otra sin residuo" (Irzik y Grünberg, 1995: 291). Algunos podrían objetar que esta inconmensurabilidad aplica sólo para las proposiciones teóricas mas no para las proposiciones observacionales. Si reconstruimos el planteamiento de Irzik y Grünberg, podríamos decir que al no aplicarse a las proposiciones observacionales y siendo Carnap un empirista, las proposiciones teóricas nacen de proposiciones observacionales y, en consecuencia, puede que cambien tales proposiciones, pero no cambian las observacionales; un lenguaje observacional neutro, dejaría sin piso cualquier intento de inconmensurabilidad semántica. Según Irzik y Grünberg esta objeción podría representar un serio cuestionamiento a su propuesta; sin embargo, demuestran que Carnap cree que los significados de los términos observacionales están parcialmente cargados de teoría (Irzik y Grünberg, 1991: 292).

Hasta ahora Irzik y Grünberg han hecho alusión a la inconmensurabilidad semántica, al holismo semántico y a la carga teórica del significado de los términos observacionales, temas que se creían exclusivos de la revuelta historicista (o como ellos

⁴ Los autores se están refiriendo a: Kuhn, Th. (1993) *Afterwords*. En: Horwich, P. (editor) *World Changes*. Cambridge: MA – MIT Press. pp. 311 – 341.

lo denominan, la filosofía post-positivista), pero que han sido encontrados en Carnap no como elementos aislados, sino como parte coherente de su filosofía madura. De hecho, Irzik y Grünberg consideran que el cambio de Carnap hacia su madurez filosófica comenzó alrededor de 1932. Los cambios que ocurrieron fueron, *grosso modo*, los siguientes: la verificación es cambiada por la confirmación, los protocolos observacionales que él consideraba infalibles, fueron comprendidos (debido a la imposibilidad de verificar todos los enunciados observacionales) como revisables y, por tanto, en algunas ocasiones, la revisión afectaba a los términos teóricos; y, finalmente, Carnap asumió que una proposición teórica (como por ejemplo una ley) no podía ser testada aislada de otras proposiciones, puesto que una ley es una proposición general de la cual ningún enunciado observacional puede ser deducido a menos que esté conjugado con tal proposición y a menudo con otras proposiciones teóricas (Irzik y Grünberg, 1995: 294).

Si bien estas cuestiones abordadas por Kuhn, y por toda la filosofía post-positivista en general, ya habían sido planteadas por Carnap, hay un planteamiento muy propio de Kuhn y es el de revolución científica. Irzik y Grünberg plantean el modo como Carnap entendería las revoluciones científicas: todos pensamos que Carnap y sus amigos hablaban del progreso por acumulación; sin embargo, este pensamiento está muy alejado de la verdad. Según Irzik y Grünberg, las revoluciones científicas suceden para Carnap de dos maneras: por un cambio en las reglas del marco lingüístico de la teoría o un cambio en los postulados teóricos (Irzik y Grünberg, 1995: 295). En cualquiera de los dos casos podría hablarse de revolución científica pues: a. Si un marco lingüístico es definido por sus reglas, al alterarlas se alteraría el lenguaje científico y, por tanto, resultaría una revolución científica; b. Si los postulados teóricos expresan las leyes fundamentales de la teoría, la adición de tales términos es equivalente a la adición de nuevos postulados para ellos y esto es, precisamente, lo que ocurre en una revolución. Para fortalecer su argumentación, Irzik y Grünberg

recurren al análisis de los términos *paradigma* y *léxico*, concluyendo que hay similitud entre el término kuhniano *paradigma* y lo que entiende Carnap como *teorías científicas*; de igual forma, hay similitud entre lo que dice Kuhn acerca del *léxico* y lo que Carnap denomina *marcos lingüísticos*.

Los apartados 7 y 8, denominados 7. *Estatus del cambio del lenguaje y del cambio teórico* y 8. *¿Sintaxis lógica como metaperspectiva?*, no serán abordados pues se dedican enteramente a considerar el distanciamiento que, en un primer momento, toma Kuhn de Carnap y la disolución de tales argumentos por parte de Irzik y Grünberg. Consideramos que con las cuestiones precedentes se ilustran las conclusiones que podríamos extraer de este apartado, a saber: que no es tan cierta la creencia en que la filosofía post-positivista de la ciencia representa un punto de partida revolucionario del archirival positivista; y, los dos estilos de hacer filosofía, el de Carnap y el de Kuhn, deberían ser vistos como estilos complementarios más que exclusivos. De igual modo, sería un llamado a responder a la cuestión: ¿por qué se ha entendido tan mal el positivismo lógico?

Para concluir, un hecho curioso: en la entrevista concedida por Kuhn a Aristides Baltas, Kostas Gavroglu y Vassiliki Kindi, en el marco de un simposio celebrado con ocasión del otorgamiento a Kuhn del doctorado *honoris causa* por parte de la Universidad de Atenas, manifiesta que en los inicios de sus estudios no tuvo una formación fuerte en filosofía de la ciencia (quizás nunca la tuvo), que eventualmente leyó algunos autores que él creía que eran filosofía de la ciencia, entre los que menciona a Russell, von Mises, Bridgman, Philipp Frank y un poco de Carnap. En este punto dice: "pero no del Carnap que, posteriormente, algunos han sostenido que tiene puntos de contacto conmigo. Conocen este artículo que se ha publicado recientemente. Es un artículo muy bueno. He confesado con bastante vergüenza, que no lo conocía [ese Carnap]. Por otra parte, resulta que si lo hubiera conocido, si yo hubiera leído esa literatura con detalle, probablemente nunca hubiera escrito *La Estructura*" (Kuhn, 2002: 354). Obviamente,

Kuhn se refiere al artículo de Irzik y Grünberg y, aunque a renglón seguido puede notarse una ambivalencia entre “Carnap había llegado desde la tradición a lo que yo había llegado” y “pero somos distintos”, puede concluirse que este artículo, al que evalúa de muy bueno, lo enorgullece y prefería quedarse en la analogía, más que en la divergencia⁵.

3. Carnap y Kuhn: ¿aliados?

La idea que Carnap y Kuhn más que enemigos son aliados, ha ido cogiendo fuerza entre un buen número de académicos. Sin embargo, es hora de analizar algunos aspectos para, de manera calmada, evaluar sus alcances. Para este apartado final nos apoyaremos en la investigación del profesor J. C. Pinto de Oliveira, del Departamento de filosofía de la Universidad de Campinas (Brasil); específicamente, en su artículo: *Carnap, Kuhn y el revisionismo: sobre la publicación de la Estructura en la Encyclopaedia*.

Para muchos, la inclusión de la monografía de Kuhn en la serie introductoria de la *Encyclopaedia* causa mucha sorpresa y excitación, es como un moderno estilo de la vieja leyenda del Caballo de Troya; de igual modo, las cartas enviadas por Carnap a Kuhn son muy explícitas, pareciera que no hay que hacer mucho esfuerzo a la hora de plantear la relación entre las ideas de estos dos autores. Sin embargo: ¿estos hechos se convierten en soporte significativo a la hora de sustentar tal relación? Con respecto a las cartas, el profesor Pinto de Oliveira sostiene que ellas se convierten en documentos magros y circunstanciales, si se comparan con sus libros o artículos; es decir, no hay que tomarlas tan en serio. Ahora bien, si el trabajo intelectual de un autor se mide por sus libros o artículos, más que por sus cartas, tenemos que en *Los fundamentos filosóficos de la física*

(*Philosophical Foundations of Physics*), texto publicado en 1966, o sea, después de la publicación de *La Estructura* y después de las cartas, Carnap muestra total indiferencia frente al trabajo de Kuhn, y eso que estuvo dedicado a la filosofía de la ciencia (o precisamente por ello).

Con argumentos extraídos de la rama positivista lógica o empirista lógica, Pinto de Oliveira va expresando su tesis: el libro de Kuhn, desde el punto de vista de Carnap, no es un libro de filosofía de la ciencia, sino de historia de la ciencia.

El primer texto al que recurre Pinto de Oliveira es al prefacio de *Los fundamentos lógicos de la unidad de la ciencia* (*Logical Foundations of the Unity of Science*) texto publicado en la *Encyclopaedia* en 1938, en el cual Carnap sostiene que la ciencia puede analizarse desde distintos ángulos: pensar la investigación como actividad científica, estudiar el desarrollo histórico de esa actividad, tratar de encontrar de qué manera el trabajo científico depende de las condiciones individuales de los científicos o de sus condiciones sociales. Tales estudios pueden ser llamados historia, psicología, sociología o metodología de la ciencia y tendrán un espacio dentro de la *Encyclopaedia* en tanto constituyen la teoría sobre la ciencia. Sin embargo, recalca Carnap que es posible abstraer de los enunciados de la ciencia, las condiciones psicológicas, sociológicas o históricas de tales enunciados y el análisis de las expresiones lingüísticas de la ciencia que caen bajo tal abstracción es lo que estudia la *Lógica de la ciencia* (Carnap, 1938: 42-43). Si recordamos la disputa en torno al “contexto de descubrimiento” y el “contexto de justificación”, tendremos que Carnap se radicaliza en la concepción que la filosofía es la lógica de la ciencia.

Pinto de Oliveira también recurre a Neurath para fortalecer el primer argumento. Según Neurath, “una mirada a la tabla de contenido de los primeros dos volúmenes muestran que la *Encyclopaedia* otorga importancia especial a lo que está conectado con el lenguaje de la ciencia, con el simbolismo, el cálculo, la lógica, etc. [pero] desde que la lógica moderna ha mostrado su carácter distintivo, especialmente en el campo del análisis histórico-

⁵ Fue precisamente esta mención de Kuhn al artículo de Irzik y Grünberg la que generó la búsqueda de los materiales necesarios para la reconstrucción de la polémica expuesta en el presente artículo.

crítico, especial atención se ha dado tanto a la historia como a la sociología de las ciencias” (Neurath, citado por Pinto de Oliveira, 2007: 151). De acuerdo con esto, la inclusión del texto de Kuhn en la *Encyclopedia* no es un hecho fortuito, desde sus inicios está la intención de tener en la *Encyclopedia* un espacio reservado para investigar la actividad científica desde los diversos ángulos de los que hablaba Carnap⁶. El mismo Kuhn señala, en la entrevista que ya hemos citado: “Morris [que era uno de los autores de la *Encyclopedia*] me pidió que me encargara de un volumen de esta última. En principio se lo había encargado a, creo que a un italiano que luego se fue a Argentina – probablemente Aldo Mieli–. Si miran la lista verán que, originalmente, no habían pensado dedicar un volumen a la historia de la ciencia, pero durante mucho tiempo estuvo anunciado, a cargo de diversos autores, antes de que apareciera algo. Habían hablado con Bernard [Cohen], el cual sugirió que me encargara yo” (Kuhn, 2002: 339). En esa misma entrevista Kuhn manifiesta que no se considera estrictamente hablando un filósofo de la ciencia, está más cómodo con la acepción de historiador de la ciencia.

En conclusión, Pinto de Oliveira cree haber demostrado que el detonante que generó esta vuelta revisionista, es decir, las cartas de Carnap a Kuhn, es un supuesto muy endeble a la hora de resistir una prueba. La admiración de Carnap a Kuhn se limita al ámbito de la historia de la ciencia, lo que no quiere decir que Carnap cambie sus tesis a partir de la lectura de *La estructura*.

Conclusión

Del recorrido por esta discusión podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, no es posible dar por sentada alguna idea acerca de las tensiones que se viven al interior del desarrollo histórico de la filosofía; toda concepción, aunque

haga ya parte del acervo universal y, por tanto, se considere como “verdad sabida”, es preciso someterla a prueba. Los historiadores de la filosofía de la ciencia que ven en Kuhn un aliado cercano de las tesis de Carnap, se apoyaron de un hecho circunstancial para afinar su mirada a la hora de leer los textos para encontrar en ellos no un motivo de discordia, sino una forma de traducir dos marcos conceptuales que hasta la fecha parecían irreconciliables.

En segundo lugar, habrá que llamar la atención sobre la denuncia que plantea el profesor Pinto de Oliveira y es la lectura rápida y un tanto amañada que se hace de dos cartas que envió Carnap, las cuales fueron asumidas por Reisch, Irzik y Grünberg, y otros como elementos contundentes a la hora de mostrar cómo Carnap y Kuhn compartían presupuestos comunes; en estos casos, habrá que someter las intuiciones iniciales a procesos cada vez más críticos de modo que no se acomode la lectura de los mismos a un idea que se precisa imponer. La tendencia es encontrar relaciones entre los distintos programas de investigación filosófica; pero este ejercicio debe hacerse consciente de los riesgos que acarrea considerar algunos elementos, sin tener en cuenta, al menos, la obra representativa de los autores que se contrastan.

Finalmente, la respuesta de si Kuhn fue un revisionista o es, como generalmente se piensa, un revolucionario, no queda aún resuelta. El ejercicio del profesor Pinto de Oliveira se dedicó a contraargumentar sólo el *insight* que permitió que algunos historiadores de la filosofía de la ciencia se dedicaran a releer a los autores y a buscar coincidencias, es decir, se dedicó sólo a reducir el impacto de las cartas enviadas por Carnap; sin embargo, en su artículo no hay una sola línea que plantee objeciones serias a lo expuesto por Irzik y Grünberg. Aunque nos previene de un error y de un cierto fanatismo, el trabajo de Pinto de Oliveira necesita ser completado por otros investigadores que intenten falsar la propuesta de Irzik y Grünberg. La pregunta necesita respuesta y es por ello fructífera en tanto exige indagación sistemática y autocrítica.

⁶ Dentro de esos intentos relaciona Pinto de Oliveira: Federigo Enriques, Louis Wirth (en la década del 40), I. B. Cohen (a mediados de los 50) (Pinto de Oliveira, 2007: 151-152).

Bibliografía

- * AGUIRRE, J. C. y Jaramillo, L. G. La controversia Kuhn – Popper en torno al progreso científico y sus posibles aportes a la enseñanza de las ciencias. En: *Cinta de Moebio* (Santiago de Chile), no. 20, septiembre, 2004.
- * CARNAP, R. *Logical foundations of the unity of science*. En: O. Neurath, et al. (Eds.), *International encyclopedia of unified science*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- * CARNAP, R. *La antigua y la nueva lógica*. En: *El positivismo lógico* (A. J. Ayer, comp.). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- * IRZIK, G. y GRÜNBERG, T. Carnap and Kuhn: Arch enemies or close allies? En: *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 46, No. 3 (Sept., 1995), pp. 285 – 307, 1995.
- * HONDERICH, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy* (Ted Honderich, editor). Oxford/New York: Oxford University Press, 1995.
- * KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- * KUHN, Th. *Una conversación con Thomas S. Kuhn*. En: *El camino desde la estructura*. Barcelona: Paidós. pp. 301 – 373, 2002.
- * MURZI, Mauro. *Rudolf Carnap*. En: *The Internet encyclopedia of philosophy*. Disponible en: <http://www.iep.utm.edu/> (Consultada mayo 2007), 2006.
- * PINTO DE OLIVEIRA, J. C. *Carnap, Kuhn, and revisionism: on the publication of Structure in Encyclopedia*. En: *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 38, No. 1, abril. pp. 147-157, 2007.
- * REISCH, G. *Did Kuhn kill Logical Empiricism?* En: *Philosophy of Science*, Vol. 58, No. 2. (Jun., 1991), pp. 264-277, 1991.

HEGEL CONTRA SUS INTÉRPRETES

por:

Eduardo Vásquez

La filosofía sólo existe cuando constituye un mundo de pensamiento común, un mundo de conceptos inteligibles y comprensibles. El texto en el que aparece expuesta una filosofía se lee para comprenderlo y así explicarlo a otros, comunicarlo. Según esto, la interpretación de una filosofía es fundamental para que ella salga del texto en que está expuesto y cobre existencia en las conciencias.

Los intérpretes cumplen la función de transmitir, lo más claramente posible, el pensamiento del filósofo interpretado. Como vemos, la labor del intérprete es de gran importancia. Es como si volviese a crear el pensamiento del filósofo. Cabe preguntarse si esta labor se cumple cuando se trata de la interpretación de Hegel. Hay autores que pueden desanimar a cualquier lector, el cual, es siempre un intérprete. Theodor Haering proclamaba que "era un secreto a voces que ninguno de los intérpretes de Hegel era capaz de explicar, palabra por palabra, una sola página de sus escritos" y continuaba diciendo que "la lectura de las obras consagradas a exponer la filosofía de Hegel no servía de absolutamente nada a aquel que quisiera abordar el estudio directo de las obras del filósofo"¹.

Sin embargo, contamos con numerosos intérpretes de Hegel, muchos de ellos traducidos al español y que han ejercido gran influencia en los

medios académicos. ¿Han logrado estos intérpretes introducir a los interesados en el pensamiento de Hegel, a una comprensión real del pensamiento de Hegel? Trataremos de mostrar que algunos de los intérpretes más utilizados e influyentes no prestan mucha ayuda al interesado en Hegel. Empezaremos por la obra de Alexandre Kojève *"Introducción a la lectura de Hegel"*, publicado en París, por Gallimard en 1943 y que recoge los cursos dictado por Kojève entre 1933 y 1939. Esa obra fue vertida al español por la editorial La Pléyade entre 1975 y 1987, en cuatro volúmenes. El primero de ello, *La dialéctica del amo y del esclavo de Hegel*, ha ejercido gran influencia no sólo entre los estudiosos de filosofía, sino también en sociólogos y psicólogos. Es una obra de gran prestigio. Después del libro de Fukuyama se le llegó a considerar "el más grande intérprete de Hegel". La lectura que hace Kojève de la *Fenomenología* ya fue criticada en 1949 por Georges Canguilhem quien se alegró mucho por la publicación de la traducción de Jean Hyppolite de la *Fenomenología* (1941) y de la *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, del mismo autor, pues así el lector francés, preocupado por comprender a Hegel, tenía un acceso directo a la obra de Hegel, y no sólo a "las ideas que la lectura de Hegel había inspirado al señor Kojève"². Nos

¹ Th. Haering, "Hegel, sein Wollen und sein Werk" volumen 1, Leipzig, 1929, Prefacio.

² Revue d'histoire et de philosophie religieuse N° 4, 1948-1949. Estrasburgo.

parece que Canguilhem tenía sobrada razón respecto a la lectura de Kojeve. En muchos trabajos nuestros, aparecidos en artículos y libros³, hemos criticado la interpretación de Kojeve. Hoy repetiremos esa crítica, profundizándola para demostrar que ella destruye la *Fenomenología*, convirtiéndola en textos inconexos, yuxtapuestos arbitrariamente. Ya al decir Kojeve que "la *Fenomenología* es una descripción fenomenológica (en el sentido husserliano del término)" le quita toda la dialéctica propia de esa obra. Kojeve empieza su curso con la interpretación amo-esclavo. Elimina toda la primera parte de la *Fenomenología* en la que Hegel expone como evoluciona el espíritu desde la *oposición* entre la conciencia y el mundo sensible, hasta la autoconciencia que pone fin a la oposición sacando de sí misma el mundo, dicho en su lenguaje "la conciencia es para sí misma, es la diferencia de lo indiferenciado"⁴. En esa misma página Hegel nos dice que "en su figura esencial es el concepto puro". Digamos de paso que la traducción de *Begriff* por concepto es la correcta. Influidos por las traducciones francesas en lengua española se ha acogido el término *noción*, lo cual es totalmente desacertado e impide comprender la filosofía de Hegel y su relación y estructuración por la lógica. Pues concepto significa el pensamiento estructurado por lo universal (no-sensible) y lo singular (sensible). Esto singular y particular serán pensados por el entendimiento hasta que lo universal se objective y adquiera la forma de lo particular y lo sensible, esto es, sacará de sí mismo *diferencias que no son diferencias*. Esta relación constituye las figuras (*Gestalten*). Noción hace desaparecer esta relación, la cual permitió decir a Hegel que "*todo es un silogismo*"⁵. Las categorías de la dialéctica de Hegel, de su lógica, desaparecen en la interpretación de Kojeve. Basta con ver lo que dice del estoicismo. Para entender su mala interpretación veamos lo que dice Hegel en la

Fenomenología sobre el estoicismo. En la Pág. 124 (F.C.E.) Hegel dice que el "estoicismo en cuanto *abstracción* se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene en él mismo contenido alguno, sino un *contenido dado*".

El estoicismo, al replegarse la conciencia sobre sí misma efectúa una negación de la realidad, pero no es una negación absoluta, sino que la realidad sigue presente, y es ella la que dirige su acción. Es negación imperfecta, no se ha consumado como negación absoluta. El estoico no es libre puesto que la realidad lo obliga a actuar, está determinado por esa realidad. El estoico logra la libertad haciendo abstracción de todo, abstrayéndose o separándose de todo. Sin embargo, el mundo sigue frente a él, sigue en su conciencia como algo *dado*. Es a esto que llama Hegel *determinismo*. Ciertamente, la conciencia puede elegir entre las diversas alternativas, pero la elección no es libertad sino *libre arbitrio*. La conciencia no se determina a sí misma para seguir los principios o normas que saldrían de ella, sino que está determinada por una realidad no producida o engendrada por ella y puesta en el mundo sensible. El libre arbitrio es una *contradicción*. La conciencia sabe de su libertad, puede abstraerse de todo, pero no es capaz de producir desde ella sus principios y normas. Es esta contradicción la que heredará el escepticismo. Tendrá que llegar a la libertad por la negatividad absoluta, la negación del mundo externo de forma total.

El estoicismo no pudo resolver la contradicción. La resolverá el escepticismo por ser "la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia"⁶. Lo que Hegel afirma en la *Fenomenología* lo mantendrá en la *Filosofía del derecho*: "El libre arbitrio, en lugar de ser la voluntad en su verdad, es, antes bien, la voluntad como *contradicción*", es por esto, continúa Hegel, que "El determinismo ha opuesto, con razón, a la certeza de aquella abstracta autodeterminación el *contenido*, el cual como algo encontrado no está contenido en aquella certeza y por eso le viene del *exterior*, aunque este exterior sea la tendencia, la representación, en general del

³ Hegel, un desconocido, Mérida 1998-Revista venezolana de filosofía, N°s 14, 15, 16, 17, 24.

⁴ *Fenomenología del espíritu*, Pág. 103, F.C.E. 1966.

⁵ Enciclopedia § 181.

⁶ *Fenomenología del espíritu*, p. 126-F.C.E.

modo que sea, es conciencia llenada de tal modo que el contenido *no es la propia actividad autodeterminante como tal*⁷. Anotemos aquí que el problema planteado en la *Fenomenología* vuelve a aparecer en la *Filosofía del derecho* ya que se trata de la libertad y de las *figuras* (Gestalt) por las que hay que pasar para llegar a ella. Contrariamente a lo que dice Heidegger creemos que puede dilucidarse a Hegel a partir de sus propias obras, aunque sean posteriores a la *Fenomenología*. No se trata de “penetración filosófica”, sino de ver a Hegel como un pensador consecuente, con un problema central en toda su filosofía que es el de la libertad. Veremos también que la significación del amo y del esclavo se dilucidan en la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho*.

Así, pues, el estoicismo transita al escepticismo porque tiene que eliminar la contradicción. No se trata en absoluto, como dice Kojève, que el “estoicismo es superado porque es aburrido y el escepticismo, porque es inquietante y estéril”⁸. El contenido *dado* en la conciencia estoica anula su libertad y no puede reemplazar ese contenido dado por uno engendrado y puesto por ella. Lo que inició el estoicismo lo continuará el escepticismo.

Llegará a la conciencia liberada de todo contenido y se convertirá en libertad abstracta o libertad del vacío. Será conciencia universal. Sin embargo, aún no está lograda la unidad de todas las conciencias. El escepticismo hará surgir *dos* conciencias: una la del amo, liberada de todo lo externo y el esclavo, atado a lo sensible. Es una nueva contradicción. La autoconciencia se ha duplicado, está repartida en dos conciencias, una, la que en la lucha se ha liberado de la naturaleza, es la del amo, y la otra, la que no se ha liberado del dominio de la naturaleza sobre ella, es la del esclavo. En el servicio al amo, la conciencia del esclavo se liberará del dominio de la naturaleza sobre ella y así, ambas conciencias formarán una

sola, una autoconciencia universal en la que ya no hay amos ni esclavos.

La contradicción en la que se encuentra el estoicismo hará surgir una nueva figura, la del escepticismo. Por consiguiente, la transición de estoicismo a escepticismo no ocurre porque el estoicismo es fastidioso, sino por la fuerza de la negatividad propia de la conciencia. La contradicción es lo que impulsa a pasar de una figura a la otra.

Como dijimos el estoicismo es “el pensamiento sin contenido”. El hastío no es la fuerza que lo impulsa, sino consecuencia de esa falta de contenido y de su incapacidad para producirlo. Los calificativos que Kojève le adjudica al escepticismo, esto es, estéril e inquietante no son propios de un pensador dialéctico. Pues la autoconciencia se dividirá en *dos* y dará origen a la relación amo-esclavo. La lucha es entre los componentes de la autoconciencia, ella es los contrincantes y la lucha misma. Kojève aniquila la dialéctica en la *Fenomenología*. Las categorías de la ciencia de Hegel la *necesidad* y la *inmanencia* son escamoteadas y reemplazadas por categorías psicológicas (hastío y estéril).

Según el mismo Kojève “probablemente nadie hubiera podido comprender nunca a la *Fenomenología* si Heidegger no hubiera publicado su libro (*Ser y Tiempo*)”⁹. Así, pues, según esta temeraria afirmación de nada sirvieron Feuerbach y Marx. Leyendo lo que dice Heidegger sobre la *Fenomenología* no nos ayuda en absoluto a comprender a esa obra. Veamos, por ejemplo, como interpreta Heidegger la experiencia en Hegel: “Experimentar significa aquí y en casos similares: enterarse, averiguar que ocurre con algo... tales conocimientos convierten a un hombre, cuando se deja conducir por ellos en un hombre *experimentado*, y porque es tal puede ser un hombre de verdad *acreditado*; por ejemplo, así se habla de un médico *acreditado*”¹⁰. Esto nada

⁷ Filosofía del derecho, § 15-Biblioteca Nueva. Traducción: Eduardo Vásquez-Madrid 2000.

⁸ Introduction a la lecture de Hegel, Pág. 73, Gallimard, 1947 Ed. de la Pléyade, Tomo I, Pág. 79.

⁹ Ibid., Pág. 525.

¹⁰ La Fenomenología del espíritu, Pág. 71, M. Heidegger-Alianza Universidad 1992.

tiene que ver con lo Hegel llama la experiencia. Ella se refiere a la experiencia que la conciencia lleva a cabo. Por ejemplo, en la certeza sensible ella tiene como objeto los seres sensibles, que siempre son singulares. Afirma que estos seres son verdaderos, pero al tratar de aprehenderlos los aquí y ahora singulares dan lugar al ahora universal y al aquí universal. El objeto que ha surgido es ahora la verdad de lo singular y la conciencia tiene como objeto a lo universal. La esencia (lo universal, es algo distinto de lo que era antes: lo singular). "Es esta circunstancia la que guía en su *necesidad*"¹¹ y el surgimiento del nuevo objeto ocurre *a espaldas* de la conciencia. Este *movimiento* no es sabido por la conciencia que se halla inmersa en la experiencia, sino que lo sabemos *nosotros*, como momento del ser en sí que no es *para* la conciencia.

Con toda claridad dice Hegel: "Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en ella (*in sich*) misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia"¹². La experiencia forma parte del movimiento dialéctico. El nuevo objeto que va a surgir ya está dentro del anterior, le es *inmanente* y surge *necesariamente*. Necesidad e inmanencia son categorías esenciales de lo dialéctico y es lo que convierte a la serie de figuras en un proceso científico¹³. La interpretación de Heidegger de la experiencia destruye la dialéctica y con ello el proceso científico que tiene como objeto que el espíritu se haga fenómeno o se manifieste. En Heidegger, su interpretación hace nula a la *Fenomenología* como *ciencia de la experiencia de la conciencia*. Podríamos abundar más en nuestra crítica citando la interpretación que hace Heidegger de la *Fenomenología*: "Experiencia significa aquí el todo del conocimiento teórico del ente presente ante la mano (naturaleza). En ese sentido, incluso hoy en día las ciencias de la naturaleza se llaman

también ciencias experimentales"¹⁴. Como vemos no hay el más mínimo punto en común entre la experiencia, según Heidegger, y la experiencia de la ciencia, según Hegel. Nada tiene que ver un conocimiento acumulado, una destreza adquirida por ese conocimiento, con la *Fenomenología del espíritu* como ciencia de la experiencia de la conciencia. Heidegger ni siquiera se refiere al párrafo de la *Introducción* donde Hegel desarrolla lo que significa la experiencia ¿No lo leyó o no lo entendió? Queda planteada la pregunta.

El maestro a quien Kojève toma como máxima autoridad para el desciframiento de la *Fenomenología* nos dice también que "la dilucidación de Hegel a partir de sus propias obras no es ciertamente la penetración filosófica capaz de hacer viva una problemática filosófica clausurada"¹⁵ y Heidegger se mofa de los profesores más o menos habilidosos que pueden hacer brillantes exposiciones de las obras de Hegel en conjunto sin mayores fatigas. Sin embargo, no hace falta mayor penetración filosófica para encontrar en las obras posteriores de Hegel textos que habrían ayudado a comprender esa obra. Sobre la relación amo-esclavo, por ejemplo, Kojève hace afirmaciones tan absurdas como sorprendentes, como ésta "La historia humana es la historia de los deseos deseados", o que la lucha por el reconocimiento es una "lucha por puro prestigio", o que "sólo la muerte realiza la libertad del amo". Veamos primero la *Enciclopedia*, en su párrafo 432, donde Hegel nos dice que "la lucha por el reconocimiento... puede tener lugar solamente en la *situación natural* donde los hombres sólo son como singulares". Sabemos que el resultado de esa lucha es la *igualdad humana*, o, como lo llama Hegel, la autoconciencia. En la sociedad civil, donde los hombres son iguales y están regidos por leyes universales, los hombres no valen sólo como singulares, y por eso, "la lucha por el reconocimiento se mantiene apartada de la sociedad civil y del

¹¹ Fenomenología del espíritu, 59, F.C.E.

¹² Fenomenología del espíritu, Pág. 58.

¹³ Fenomenología del espíritu, Pág. 59.

¹⁴ La Fenomenología del espíritu, Pág. 70. M. Heidegger.

¹⁵ La Fenomenología del espíritu, Pág. 100. M. Heidegger.

Estado porque aquello que constituye el resultado de aquella lucha, a saber, el ser reconocido ya es existente¹⁶. Esa lucha por el reconocimiento, esa violencia entre dos seres, no puede existir en el Estado de derecho, pues cada hombre es reconocido por el otro y no tiene que luchar para ser reconocido. Es en esto que consiste la autoconciencia universal: "La *autoconciencia universales* el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene *autonomía absoluta*, pero en virtud de su inmediatez o apetencia no se diferencia de la otra, es autoconciencia universal y objetiva, en cuanto se sabe reconocida en la otra autoconciencia libre, en cuanto reconoce al otro y lo sabe libre"¹⁷.

No cabe duda acerca de lo que dice Jean Hyppolite sobre la lucha entre el amo y el esclavo no está de acuerdo con lo que acabamos de citar. Dice Jean Hyppolite: "No se trata en esta lucha por el reconocimiento de un momento particular de la historia o mejor de la prehistoria humana, cuya fecha se podría fijar; se trata de una categoría de la vida histórica, de una condición de la experiencia humana que Hegel descubre por el estudio de las condiciones del desarrollo de la autoconciencia"¹⁸, y más adelante Hyppolite remata diciendo que la relación amo-esclavo "constituye la esencia de múltiples formas históricas". Si aceptamos esa interpretación entonces el Estado de derecho se derrumbaría. Nadie reconocería al otro como su igual y entonces tendría que esclavizarlo para que produjera para él. La lucha entre amos y esclavos es anterior al Estado de derecho descrito por Hegel en su *Filosofía del derecho*. Si bien "no tiene fecha fija", desaparece cuando el esclavo se libera del dominio de la naturaleza y del amo. En la *Filosofía del derecho* leemos lo siguiente: "El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, está más allá del punto de

vista no verdadero, en el cual el hombre, como ser natural y únicamente como concepto que es en sí (*an sich*), por consiguiente, apto para la esclavitud" (§ 57). Es absurdo hablar de "esencia de múltiples formas históricas", de "categoría de la vida histórica". Se trata en esa lucha de la salida del hombre del estado de naturaleza, de su conversión, por su propio trabajo, en un ser libre y, por tanto, en un sujeto de derecho. Es el rechazo del contrato social, el cual supone a hombres libres, deliberantes y libres y que reducen su libertad para someterse a un poder externo. En cambio, según Hegel, al llegar a ser libres los hombres producirán, por su actividad sus propias leyes y se someterán a leyes que ellos mismos han producido. Hasta Fukuyama escribió que un obrero que recibe un "reconocimiento" (un premio, un reloj valioso es reconocido). Si es reconocido, pero no como lo que él ya es un ser libre, sino como un buen trabajador. A menos Fukuyama considere que la sociedad liberal (el fin de la historia) todavía se encuentra en el comienzo de la historia, es decir, en el estado de naturaleza.

En contra de lo que Heidegger afirma "la dilucidación de Hegel a partir de sus propias obras no es ciertamente la penetración filosófica...", Hegel mismo elucidó la *Fenomenología* en la *Ciencia de la lógica*, lo que significa la primera obra para la segunda. La *Fenomenología* contiene la prueba de la *necesidad* de la ciencia, dicho de otro modo, en esa obra se encuentra el *surgimiento* de las categorías, su despliegue, en cuanto la siguiente está contenida en la primera (le es *inmanente*) y sale de ella de manera *necesaria*. Es en esto que consiste la ciencia, es decir, la lógica.

En contra de Kant, Hegel asienta en la *Fenomenología*: "Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo de los juicios, y aceptarlos así, constituye en realidad, como una afrenta a la ciencia: ¿Dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad, si no pudiera hacerlo en él mismo, que es la necesidad pura?"¹⁹. No hay necesidad de

¹⁶ Enciclopedia, § 432.

¹⁷ Ibid, § 436.

¹⁸ Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Tomo I, Pág. 164. Jean Hyppolite. Aubier Editions Montaigne-Paris 1946.

¹⁹ F.C.E., Pág. 146-Suhrkamp, Pág. 182.

justificación de la lógica “porque ya la obtuvo en la misma *Fenomenología*”²⁰. Nadie ha aclarado mejor la relación entre la *Fenomenología* y sus obras posteriores como el mismo Hegel. En la misma página citada de la *Ciencia de la lógica* encontramos expresada de manera clara y contundente esa relación: “En la *Fenomenología del espíritu* (Bamb. y Würzb, 1807) he expuesto a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas de las *relaciones de la conciencia con el objeto* y tiene como resultado el *concepto de la ciencia*”. Allí, en esas breves líneas, está *elucidado* todo el plan de desarrollo de la *Fenomenología*. Y ese plan es el mismo que comienza con el capítulo titulado *La certeza sensible o el esto y la opinión* y termina con la aparición de la autoconciencia donde desaparece la oposición (la conciencia) entre ésta y el objeto, en cuanto éste es lo otro *puesto* por ella. En esas cien páginas está expuesta la dialéctica que se utilizará a todo lo largo de la obra, el desarrollo del concepto por medio de la negatividad. No pueden estas páginas ser saltadas impunemente, no pueden ser “abandonadas sin remordimientos” como lo afirma sin la más mínima duda la señora A. Valcarcel²¹. Pero esa autora no hace más que seguir el ejemplo de Kojève, aunque se cuidó de decirlo. Digamos de paso que ese libro es un comentario al pensamiento de Hegel que puede desecharse sin remordimiento. Mostremos solamente un párrafo donde la autora expone su pobreza interpretativa: “El amo y el esclavo que han luchado por reconocerse nunca pueden alcanzar un verdadero reconocimiento. La situación ideal de dos únicas autoconciencias en realidad no se resuelve: el amo se ha condenado en la esclavitud a la soledad y el rebajamiento”²². La interpretación de la señora Valcarcel es puramente psicológica. No cita ni interpreta los textos de Hegel, sólo dice lo que se le

ocurre ante textos que no comprende. ¿Cómo puede la autora comparar el trabajo en Hegel, la autorepresión que implica para no destruir el objeto, su elaboración que imprime en él algo capaz de satisfacer necesidades humanas desarrolladas socialmente con el trabajo de seres humanos, reducidos a ser menos que esclavos, en los campos de exterminio nazis? Dice textualmente: “Antes de lanzarse a la apología no circunstanciada del trabajo hay que recordar el *Arbeit macht frei* que campeaba en los campos de concentración nazi”²³. El trabajo del esclavo al servicio del amo lo convierte en igual al amo. El trabajo educa y tiene como resultado la liberación del esclavo respecto del dominio del amo y de la naturaleza. Toda esa interpretación psicologista de la Sra. Valcarcel se basa en Kojève, en Kaufmann, en Popper quien sostiene que Hegel y Platón destruyen igualmente la libertad individual cuando, en verdad, Hegel repite una y otra vez que Platón construyó un Estado en el que se suprime la propiedad privada, la familia, el derecho a elegir el trabajo y, según Hegel, la propiedad privada es la base de la libertad. Hegel suele ser tachado de oscuro. Sin embargo, en su *Filosofía del derecho* sus críticas a Platón son meridianas; en el § 46 de esa obra leemos: “La idea del *Estado platónico* contiene lo injusto (*unrecht* = carencia de derecho) contra la persona, al ser ésta incapaz de propiedad privada, como principio universal”, en el § 185: “Platón, en su Estado, representa la eticidad sustancial en su *verdad y belleza* ideales, pero no pudo acabar con el principio de la particularidad autónoma, que en su época, había incurrido en la eticidad griega, sino que sólo le opuso su Estado sustancial, y hasta lo excluyó totalmente en su origen, el cual se encuentra en la *propiedad privada* y en la *familia* y luego, en su desarrollo ulterior, en cuanto arbitrio propio y escogencia de profesión, etc.”, § 206, Observación: “Así, la particularidad subjetiva no admitida en la organización de la totalidad y reconciliada con ella, se manifiesta por esta razón como hostil, como corruptora del orden social”, esto lo escribe Hegel

²⁰ Ciencia de la lógica I, p. 64 Hachette.

²¹ Hegel y la ética, pág. 151 – Anthropos 1988.

²² Ob. Cit., pág. 161.

²³ Ob. cit., pág. 163.

después de exponer como en la vida política Oriente y Occidente se despoja a los individuos de su derecho, al confiarle, por ejemplo, a los gobernantes la adscripción de los individuos en las clases, como en el Estado platónico (*República*, III), o al mero nacimiento, como en las *castas indias*. Así, pues, "*La sociedad abierta y sus enemigos*" tiene que ser rechazado. No comprendió Popper que el sujeto libre, con su *egoísmo sagrado* es el que sirve de motor al desarrollo social, el origen de la riqueza y no sólo de la miseria. Y lo que es principio de desarrollo social en Hegel es principio de corrupción en Platón. Popper hubiera podido leer la exposición que hace Hegel del Estado platónico en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* donde Hegel concluye, en contra de Platón, que "donde no hay propiedad privada no hay libertad". La autoridad científica de Popper ha hecho gran daño en los lectores de Platón.

Pero Popper no agota la lista. Nicolai Hartmann merece especial atención ya que su interpretación de Hegel abarca las obras más importantes de Hegel. No obstante la autoridad de un filósofo tan importante, nos atrevemos a exponer nuestras diferencias con su interpretación. Las expondremos en dos puntos esenciales: su opinión sobre lo que es la dialéctica y la que aplica lo que es el espíritu objetivo.

Después de haber expuesto que "puede ser ventajoso afirmar que la dialéctica es el movimiento del concepto", continúa diciendo que "con esto no es nada fácil representarnos algo"²⁴, continúa diciendo que los "conceptos fijos están separados y sometidos al cambio, más semejante cambio no es un juego arbitrario del concepto realizado en virtud de él mismo" y finaliza afirmando: "Pero esta descripción del *movimiento* es también una imagen". De acuerdo con esto, Hartmann tiene que concluir que "Hegel es el maestro de la dialéctica, el gran artista del movimiento conceptual y de la intuición del objeto realizada a través de él. Pero no nos dice como lo hace... La dialéctica que concibe todo, fracasa ante la tarea de concebirse a sí misma. Le

falta lo que ella realiza en todo lo que es: el para sí". Esto significa que la dialéctica no es una ciencia, no puede ser explicada ni enseñada. Es totalmente arbitraria y carente de fundamento. Creemos que las líneas anteriores contradicen lo que dice Hegel. Podemos citar también un artículo nuestro titulado "*La ciencia, según Hegel*" que apareció en Buenos en la revista "*Escritos de filosofía. Academia Nacional de Ciencias*"²⁵. Puesto que, según Hartmann la dialéctica no es una ciencia puede concluir lógicamente que "...cada objeto tiene su propia dialéctica, una dialéctica que sólo le corresponde a él y que es en absoluto intransferible, única e irremplazable"²⁶. ¿Se da cuenta N. Hartmann de la enormidad de esa afirmación? Bástenos señalar que Hegel llama a su *Lógica Ciencia de la lógica* y su *Filosofía del derecho* es una *Ciencia del Estado* y la *Fenomenología*, por su parte, es "la ciencia de la experiencia de la conciencia" que concluye con el "concepto de la ciencia", esto es, la ciencia de la lógica. Hartmann destruye la obra de Hegel. La convierte en una serie de figuras (la *Fenomenología*) donde no hay conexión necesaria entre una figura y la que le sucede ni el objeto que surge ya se encuentra en la figura anterior, esto es, le es inmanente.

También es desconcertante lo que dice Hartmann del espíritu objetivado o convertido en objeto: "El concepto del espíritu objetivo no es una consecuencia del sistema, no es producto alguno del carácter dialéctico del pensamiento, inclusive no es, en general, ningún concepto teórico y especulativo, sino un concepto simplemente descriptivo"²⁷. Creemos encontrar en la *Filosofía del derecho*, textos que demuestran que el concepto del espíritu objetivo si es "producto del carácter dialéctico del pensamiento". Sabemos que la *Ciencia del derecho*, la estructura del Estado (propiedad privada, familia, sociedad civil, los distintos poderes) son el resultado de la objetivación del espíritu. Su

²⁴ La filosofía del idealismo alemán, Pág. 216, Tomo 11, Editorial Sudamericana-Traducción de Emilio Estin.

²⁵ N° 25-26, Enero-Diciembre 1994. También fue publicado ese artículo en *DyKaosine*, N° 12, Mérida Venezuela – Junio de 2004.

²⁶ Ob. Cit., Pág. 250.

²⁷ Ob. Cit., Pág. 391.

exteriorización pone en el mundo sensible las leyes y estructuras por las que se han de regir los hombres. En los párrafos iniciales de la *Filosofía del derecho* (§ 1, 2, 3, 4) encontramos la refutación necesaria. Empecemos por el § 4: "El campo del derecho es, en general, lo *espiritual* y su lugar próximo y punto de partida la *voluntad*, la cual es *libre*, de modo que la libertad constituye su sustancia y su determinación y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido desde él mismo como una segunda naturaleza". Esta cita se encuentra en Hartmann. Podría haberlo inducido a meditar más profundamente sobre la naturaleza del espíritu. Encontramos en Hartmann otra cita de Hegel que podrían haber logrado el mismo objetivo.

En efecto, Hartmann cita la observación del § 30, en la cual se lee: "La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, son cada una un derecho peculiar porque cada una de estas figuras es una determinación y una existencia empírica de la *libertad*"²⁸. Recordemos que Hartmann ha escrito que "el espíritu objetivo no es en sí mismo un concepto dialéctico", y, sin embargo, que si es un concepto dialéctico lo afirma Hegel en el párrafo siguiente (§ 31). Ese párrafo comienza afirmando que "el método está presupuesto aquí igualmente desde la lógica" y ese método, propio de la ciencia, consiste en que "el concepto se desarrolla desde sí mismo y sólo es una progresión *inmanente* y una producción de sus determinaciones", y es en ello que consiste la *dialéctica*, que no es el hacer de un pensar subjetivo, sino el alma *propia* del contenido que hace brotar orgánicamente sus ramas y frutos". Las ramas y frutos son las leyes e instituciones que brotan en un orden determinado, las unas de las otras. Lo que hacemos es ver como se autodetermina el concepto y nos reprimos para no añadir nada de nuestra opinión y de nuestro pensamiento. Esto hace que se pueda distinguir entre las leyes *positivas*, las que existen en un momento determinado de la historia, en un pueblo dado y las leyes racionales. Hegel nos lo advierte

desde la *Observación* al § 3 de la *Filosofía del derecho*: "el desarrollo desde bases históricas no se confunde con el desarrollo desde el concepto y la explicación y legitimación históricas no se extienden a la significación de una justificación válida *en sí (an sich)* y *para sí*". Todo lo anterior refuta sin apelación la afirmación de N. Hartmann de que el concepto de espíritu objetivo no es una consecuencia del sistema, no es producto alguno del carácter dialéctico del pensamiento". Hartmann afirma que el espíritu objetivo "se le manifiesta a los individuos como un poder externo, como un objetivo real"²⁹. En ese caso, sería, según Hegel, una *universalidad abstracta*, la cual se encuentra fuera de los singulares, y no la universalidad concreta..." el concepto de la voluntad libre en cuanto lo universal que usurpa su objeto *penetrándolo mediante* su determinación en la que lo universal es idéntico consigo mismo"³⁰. El universal es concreto cuando la conciencia es penetrada por él y en vez de tomar como fines sus propios deseos, sus inclinaciones, o cualquier otro objeto, toma a lo universal como su objeto: es la libertad que quiere la libertad, o lo que es lo mismo, el espíritu: "El espíritu tiene su realidad sólo porque se escinde dentro de sí (*in sich*) mismo, en las necesidades vitales naturales y en la conexión de esta necesidad externa se da este límite y finitud y precisamente es de ese modo como él se constituye dentro de ellas, las supera y conquista en ellas su existencia empírica *objetiva*"³¹. La sociedad civil es la objetivación del espíritu. Este hace que las necesidades vitales, satisfechas mediante el trabajo social, produzcan lo universal. En esa figura, lo universal está atado a lo sensible, a los individuos y sus necesidades y por eso no es aún "la identidad ética", que tiene lugar cuando la conciencia se identifica plenamente con la finalidad universal soslayando sus necesidades y fines particulares. Es por esto que Hegel llama a la sociedad civil el "Estado de la necesidad y del *entendimiento*".

²⁸ Ob. Cit., Pág. 414.

²⁹ Ob. Cit., Pág. 396.

³⁰ Filosofía del derecho, § 24-Observación.

³¹ Ibid., § 187, Observación.

Recordemos que Hegel llama entendimiento a lo universal que aún está unido a lo sensible, a lo dado no producido por él. Es una etapa importante para acceder a la razón. En resumen, nos parece que queda demostrado que el espíritu objetivo es una parte del sistema, y por eso, dialéctico, pues lo dialéctico es lo que conduce a la libertad.

En 1990 se publicó en Caracas *"Hegel en su contexto"* cuyo autor es Dieter Henrich, conocido como un calificado intérprete de Hegel. Sin embargo, ya en el Prefacio el autor nos advertía, en unas líneas desconcertantes que: "En todo caso, sobre dialéctica sólo nos es dado hablar, pero no pensar, mientras la obra fundamental de Hegel siga siendo un libro cifrado". No se nos dice cual es esa obra fundamental. ¿Lo es la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel despliega todo su talento para mostrar como surgen las categorías de la lógica, demostrando la *necesidad* de ese surgimiento, y a la vez empleando la dialéctica, la fuerza negativa *inmanente* al concepto? ¿O lo es la *Lógica*, donde Hegel expone las categorías de la lógica cuya necesidad ya fue demostrada en la *Fenomenología*? Por tanto ¿Cuál es el libro cifrado y qué significa esto? Por otra parte, no parece tener mucho sentido que "sobre dialéctica sólo nos es dado hablar, pero no pensar". ¿Puede un filósofo, un ser pensante y el cual hace de eso su oficio, hablar, pero no pensar? ¿Cuál es el cortocircuito que desvincula en D. Henrich al pensamiento del habla? Ya esto nos indisponía a la lectura, pues dejaba suponer que el autor sólo hablaría sin pensar. Sin embargo, nos decidimos a su lectura. Nos dedicaremos a lo que dice el autor sobre la sociedad civil. Es un buen ejemplo de la manera como se interpreta la dialéctica y también de la relación entre la *Fenomenología*, la *Filosofía del derecho* y la *Ciencia de la lógica*. En la Pág. 234 leemos lo siguiente: "Según Hegel, la sociedad civil se *destruye a sí misma* (subrayado E. V.) mediante el *capricho arbitrario* (subrayado E. V.) y el albedrío subjetivo de sus miembros, hace depender del azar la satisfacción de las necesidades esenciales y ofrece el espectáculo del derroche y de la miseria, así como de la corrupción física y moral común a

ambas (§ 185)". "En ella sólo puede esperarse del egotismo subjetivo, es decir, del ánimo de lucro, un aporte para la satisfacción de todos (§ 189)".

El comienzo del § 185 no dice que la sociedad civil se destruye a sí misma. La que se destruye a sí misma es la particularidad para sí y su concepto substancial. En el § 187, Hegel escribe lo siguiente: "El interés de la Idea aquí, el cual no reside en la conciencia de estos socios de la sociedad civil como tal, es el proceso de elevar a la singularidad y naturalidad de ellos *mediante* la necesidad natural así como *mediante* el arbitrio de la necesidad vital, a la *libertad formal* y a la *universalidad formal del saber* y del *querer*, es el proceso de constituir a la subjetividad en su particularidad". Según se lee en ese párrafo, Hegel menciona al "interés de la Idea" y añade que ese interés no se encuentra presente en la conciencia de los miembros de la sociedad civil. Entonces ¿Cómo se realiza ese interés? Por medio de la necesidad natural y por medio del arbitrio de la necesidad vital. Esto es, una cosa es la necesidad natural y otra cosa como el arbitrio satisface esa necesidad natural. Quiere decir que la *Idea* tiene un interés, el cual consiste en *elevar* a esos individuos singulares, *sin que ellos sepan* como, a la *libertad formal* (que se encuentra en el derecho abstracto) y a la *universalidad formal del saber* y del *querer*. Los singulares trabajan, cada uno *para sí*, para satisfacer sus necesidades. No buscan, no tienen en su conciencia nada universal ni se proponen como fin la libertad. Pero ambos se producen sin que ellos lo sepan, sin su querer consciente, y ello porque la *Idea* es el verdadero sujeto, cuyo interés no es el de los individuos. Ella misma carece de fuerza, de poder para realizarse, pero utiliza al interés egoísta para conseguir su finalidad. Aquí, no hace falta para captarlo mucha penetración, está actuando la *malicia de la razón*. Ella destruye esa particularidad para sí, ajena a toda universalidad y a todo concepto de libertad, para convertirla en la universalidad "ya que sólo en ésta tiene su verdad y el derecho de su realidad positiva" (§ 186). Pero ambos principios, la universalidad y la particularidad, no están unidos. Cada uno posee *autonomía*, independencia con

respecto al otro. La unidad se producirá en el *ciúoyen*, el ciudadano, que actúa teniendo como finalidad la *identidad ética*. Y esto ocurre en la sociedad civil. La actividad egoísta no la destruye, como dice absurdamente D. Henrich, sino que en ella se realiza una de las primeras etapas de la libertad: es la propia del *entendimiento*. La interpretación de D. Henrich destruye a la sociedad civil, *momento* fundamental del espíritu objetivo y, por otra parte, no percibe como funciona la dialéctica (malicia o astucia de la razón, negación que conserva lo negado uniéndolo a una realidad superior, donde desarrolla lo que él es, *Aufhebung*). Lo que condena D. Henrich (no Hegel), el sagrado egoísmo, no produce sólo miseria física y moral, sino también una gran riqueza, aunque concentrada en pocas manos. Antes de continuar nos vamos a referir al § 199, donde Hegel escribe que “el egoísmo subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades vitales de todos los otros...de tal modo que adquiriendo, produciendo y gozando cada uno para sí, de ese modo precisamente produce y adquiere para el goce de los otros”. Es esto lo que produce la mayor riqueza, como lo dice Hegel en el § 243. Los hombres entran en relación al producir para satisfacer sus necesidades y preparan los medios para producir, y es esto lo que “acrecienta la acumulación de riquezas”, pero, a la vez, produce “el hundimiento de una gran masa por debajo de la medida de un modo de subsistencia cierto”; este surgimiento de esa gran masa desprovista de trabajo para ganarse el sustento, ocasiona la mayor facilidad para concentrar riquezas desproporcionadas en pocas manos” (§ 244). Y Hegel plantea el problema de la pobreza que aún persiste en las sociedades actuales: “La importante cuestión de cómo sería remediada la pobreza es una cuestión relevante que agita y martiriza a la sociedad moderna” (§ 244, Adición). La solución que está llevando la sociedad contemporánea a Hegel es la de la emigración, esto es, enviar a otros países a los que carecen de trabajo. Hegel contempla las soluciones dadas en su tiempo, entre las que menciona “mantener a los pobres con

dávivas, asegurando la subsistencia de los indigentes”, pero esta solución, que no contempla el trabajo “estaría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento de sus individuos de su independencia y honor”³². También contempla Hegel el comercio entre las naciones “una relación jurídica que introduce el contrato”³³. D. Henrich sostiene que el intercambio comercial, regido por relaciones jurídicas “es la misma teoría leninista del imperialismo, desconocida por Marx”³⁴, nos parece que Marx no vió lo que no existía en la *Filosofía del derecho*.

Hemos comentado a autores que se dedicaron a la interpretación de la *Filosofía del derecho*, sin embargo, ello no quiere decir que nos hemos apartado de la *Fenomenología*. El § 199 de la *Filosofía del derecho* repite lo que ya se encontraba en la *Fenomenología*. Citemos, pues, ese texto: “El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias y sólo alcanza la satisfacción de sus necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular*, inconscientemente, un trabajo *universal*...³⁵. No cabe duda alguna que en ese trabajo en que lo singular *transita* a la universalidad, inconscientemente, esto es sin que sea esto lo que se propone el singular, se encuentra en la *Filosofía del derecho*, en la sociedad civil. En las líneas anteriores pusimos de manifiesto que está presente la astucia de la razón, pero también se encuentra la negación que hace sobre sí mismo el singular para *transitar* a la universalidad. Pocas páginas más adelante encontramos expuesto, con más detalles, cómo se efectúa, dialécticamente, ese tránsito. Lamentablemente la traducción de F.C.E hace desaparecer las categorías de la dialéctica: “El tránsito (*der Uebergang*) se opera de la forma del *uno* a la forma de la *universalidad*, de una abstracción absoluta a otra, del fin del puro *ser*

³² Ibid., § 245.

³³ Ibid., § 247.

³⁴ Hegel en su contexto, Pág. 234.

³⁵ Pág. 210.

para sí (Fürsichsein) que ha rechazado la comunidad con *otros*, al *puro* contrario, que es por ello un *ser en sí (Ansichsein)* igualmente abstracto. Esto se manifiesta, así, de tal modo que el individuo se ha limitado a ir al *fundamento (das Individuum nur zugrundegegangen)* y la absoluta fragilidad se pulveriza al chocar con la realidad igualmente dura, pero continua. Por cuanto que el individuo es, como conciencia, la unidad de sí mismo y de su contrario, éste ir al fundamento (*dieser Untergang*) sigue siendo *para él*, es su finalidad y su realización, lo mismo que la *contradicción (subrayado E. V.)* entre lo que *para él* era la esencia y lo que la esencia es en *sich (an sich)*; el individuo *experimenta (erfährt)* el doble sentido de lo que actúa, a saber, el haber *tomado su vida*; tomaba la vida, pero así más bien con ello la muerte³⁶. Hemos reproducido muy extensamente ese párrafo, pero lo hacemos porque es muy fácil encontrar los componentes de la dialéctica de Hegel en su efectuación. El lector verá que hemos corregido la versión del F.C.E. Empecemos nuestro análisis por las últimas líneas: *el individuo experimenta...etc.*, nos parece que la acción del individuo efectúa una *inversión*. Según el comienzo de la cita el individuo “rechazaba la comunidad con otros”, esto es, se toma a sí mismo como finalidad y actúa *para sí*, quiere que su acción lo confirme a él negando a la comunidad. Así, él se toma como lo esencial y a la comunidad como lo no esencial. Sin embargo, esta finalidad a la cual tiene la conciencia como objeto, al actuar el individuo, se cambia, y en vez de ser la finalidad del individuo lo esencial, la acción lo inserta en la comunidad. La acción del individuo produce lo contrario de lo que quería conscientemente, la acción del individuo es lo invertido y lo que invierte. La comunidad se revela como lo verdadero donde el individuo encuentra su verdad, su satisfacción y realización. Esto destruye al individuo para sí o aislado. Hegel utiliza la expresión ir al fundamento *zu Grunde gehen* que significa tanto ir al fundamento como también perecer. Eso no significa que el individuo perece o se *va a pique* como traduce el

F.C.E. sino que lo que perece es el individuo aislado, para sí, y que, por ello, *transita (Ubergeht)* a la comunidad. Por tanto, los contrarios (individuo o singularidad y comunidad o universalidad) se unen gracias a la acción del individuo. El individuo aislado pereciendo va al fundamento, esto es, a la comunidad, donde por su trabajo y el trabajo de los otros mantiene su vida. Es así como hay que interpretar que el individuo al tomar (como finalidad) su vida, tomaba su *muerte*. Se notará que hemos reemplazado *esquivez* por fragilidad (*Sprodigkeit*) e *ir al fondo* por ir al *fundamento*. Si se desea más información sobre esa categoría se la encontrará en el segundo Tomo de la *Ciencia de la lógica*, Pág. 122. Reproducamos algunas líneas de Hegel: “*La cosa surge del fundamento*. No es fundada o puesta por él de manera tal, que el fundamento permanezca todavía por debajo de ella sino que el poner es el movimiento de *exteriorización* (Mondolfo traduce *extrinsecación*) del fundamento respecto de sí *mismo* (Mondolfo traduce que vuelve hacia sí mismo) y su simple desaparición”. Pocas líneas después Hegel utiliza la expresión *zu Grunde gehen*.

También puede percibirse en el texto de la *Fenomenología* como opera la negación de la negación. Primera negación: la que hace el individuo respecto de la comunidad (rechaza la comunidad). Segunda negación o negación de la primera negación: la que hace la acción del individuo contra él al integrarlo a la comunidad, donde se encuentra su fundamento. Toda la dialéctica de Hegel se encuentra en esas líneas. Allí se mezclan la economía, la sociología y la dialéctica, como movimiento y desarrollo de las categorías lógicas.

Esta interpretación nuestra es radicalmente diferente de la de Jean Hyppolite y de la de Ramón Valls Plana (*Del yo al nosotros*). En ninguno de esos autores encontramos la relación entre la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología del espíritu*. En efecto, en la *Génesis y estructura* de la *Fenomenología del espíritu* escribe J. Hyppolite: “En todo goce, nuestra singularidad en tanto que singularidad, es aniquilada (*aneantit* dice

³⁶ Fenomenología, Págs. 216, 217.

Hyppolite; *anulada*, dice la traducción española), y morimos, nos consumimos a cada instante. En la voluptuosidad, todavía somos deseo y el deseo aspira a la voluptuosidad. Por consiguiente, esa potencia *aniquiladora* (*aneantissante*, dice Hyppolite, *anuladora*, en la versión española) de lo universal...³⁷. Como se ve, la interpretación de Jean Hyppolite es puramente psicológica, no encuentra la negación de la negación y, lo que es peor, pone a lo universal como potencia aniquiladora, y no como lo que sostiene a los individuos, que ahora satisfacen sus necesidades socialmente por la división del trabajo y la universalidad del derecho abstracto.

También la interpretación de Ramón Valls Plana hace desaparecer la dialéctica. En efecto, en la conclusión del párrafo que comienza: "El tránsito se opera...", R. Valls escribe: "Esta presencia del otro extremo (la universalidad, E. V.) se le da bruscamente, sin *paso alguno* (¿no escribe Hegel el tránsito?) *sin mediación* (sic) y por eso lo experimenta como absoluta contradicción o como aplastamiento de su singularidad"³⁸. Al actuar el individuo su acción *niega* su singularidad y lo hace entrar en la universalidad. Allí se encuentra la mediación. Y la universalidad no lo aniquila como piensa R. Valls, siguiendo a J. Hyppolite, sino que lo inserta en la comunidad (la universalidad) donde encuentra su derecho y su realización plena. Las categorías psicológicas, e incluso psicoanalíticas, que utilizan Hyppolite y Valls Plana los sitúa en el tutelaje de A. Kojève. Podemos afirmar, sin temor a exagerar, que las interpretaciones de Hegel publicadas por autores españoles llevan la influencia de A. Kojève y de Jean Hyppolite, su discípulo. Así, leemos en el libro de Héctor Raurich: "Hegel dice que el hombre abandona el estoicismo porque en él se fastidia"³⁹. Nada sobre la contradicción en la que el estoico está atenazado.

³⁷ Pág. 273, Tomo I, Editions Montaigne, Aubier Paris-1946, Traducción española, publicada por Ediciones Península, Pág. 255, Barcelona-1974.

³⁸ Del yo al nosotros, Pág. 182, Editorial Estela, Barcelona-1971.

³⁹ Hegel y la lógica de la pasión, Pág. 184, Buenos Aires-Marimar, 1975.

En nuestros intérpretes, siguiendo a Kojève, la dialéctica ha desaparecido.

En Venezuela, sólo conocemos la interpretación de la *Fenomenología* que hizo Ezra Heymann. En ese trabajo no se encuentra nunca la palabra contradicción, no hay explicación de cómo se pasa de una figura (*Gestalt*) a la otra. Es un escrito que no le suministra al lector ningún criterio, ningún instrumento para leer directamente la *Fenomenología*⁴⁰.

De las pocas obras que estudian la *Fenomenología* podemos mencionar a un "Reexamen de Hegel" del profesor J. N. Findlay⁴¹. La traducción española es muy descuidada y como todos los que conocen a Hegel en sus versiones francesas el traductor vierte *Begriff* por *noción*. Ya esto le cierra al lector una comprensión de Hegel. El concepto tiene dos extremos: la universalidad y la singularidad. Esta última se encontrará siempre en lucha con la primera, hasta que terminan uniéndose o reconciliándose. Hemos explicado antes la importancia de lo que llama Hegel *experiencia*, la cual contiene conceptos fundamentales de la dialéctica. Sin embargo, las veces que Findlay cita ese concepto lo convierte en algo arbitrario, no vinculado con la dialéctica (Págs. 70 y 87). En esa última página la dialéctica es explicada como una actitud psicológica: por haber tenido la experiencia de los objetos anteriores es que podemos obtenerlas de los posteriores. Pero sabemos que la experiencia a la que se refiere Hegel es un cambio que ocurre tanto en el objeto como en el saber del objeto y esos cambios ocurren "a espaldas" de la conciencia. En la página 97 no hay explicación alguna sobre el paso de la conciencia (oposición entre ésta y el objeto) y la autoconciencia (el objeto es *puesto* por la conciencia).

En la *Fenomenología* hay un tránsito difícil de explicar. Después de haber expuesto las distintas formas de relación entre la conciencia y lo inmutable (Dios) Hegel pasa al idealismo. ¿Por qué se pasa

⁴⁰ Revista Venezolana de Filosofía, N° 1-1973.

⁴¹ Ediciones Grijalbo, Barcelona, México, 1969.

de las distintas religiones que han habido a una filosofía llamada idealismo? Por otra parte, ¿la última figura de la religión que expone Hegel es la del catolicismo? Antes de ese tránsito de la conciencia desventurada al idealismo, Hegel ha expuesto la misma tesis en el *mundo invertido*. Anotemos que el mundo invertido se pone *antes* que la "infinidad simple o el concepto absoluto" (Pág. 101, F.C.E.) Cuando aparece en la *Fenomenología* el mundo invertido surge en la esfera de lo lógico y las ciencias naturales. Pero enseguida, Hegel lo traslada a "otra esfera" (Pág. 98), esto es, el mundo humano. En ese mundo de las relaciones humanas las acciones producen un resultado diferente y opuesto en el otro mundo. El primero es el mundo sensible, el mundo *finito* y el otro el mundo suprasensible, el mundo infinito. Así, pues, están *separados* lo sensible y lo suprasensible, lo finito y lo infinito. Esta separación es propia de la religión cristiana. Según ella, los ricos *aquí*, serán los pobres *allá*, y los pobres *aquí* serán los ricos *allá*. El delincuente en este mundo sufre en él un castigo por su delito, pero en el mundo suprasensible obtiene un beneficio. Lo que es bueno en este mundo es malo en el otro. Es el mundo invertido y la separación entre ambos mundos. Pero la última figura del cristianismo pone punto final a la separación y, por tanto, la inversión de la acción ocurrirá en el mundo unificado. Y ello de acuerdo con un principio que está presente en toda la *Fenomenología*: la acción del individuo es lo invertido y lo que invierte. Y Hegel da como ejemplo la acción que se lleva a cabo con una intención que se encuentra en el interior de la conciencia, pero al actuar la acción produce un hecho *opuesto* a la *buena* intención del agente, y "la verdad de la intención es sólo el hecho mismo". Ya no hay, pues, más que un sólo mundo: en él están unidos lo suprasensible y lo sensible, o lo finito y lo infinito, lo universal y lo singular.

La figura de la conciencia desventurada en la que aparecía el consejero (el sacerdote) era la del cristianismo. Cumplía la función de poner en comunicación la conciencia con lo inmutable. Pero la acción del consejero se invierte contra él ya que

la conciencia se siente portadora de la finalidad de lo inmutable. Por su parte, la conciencia obtiene dos cosas, primero, *supera* su acción como lo suyo, esto es, niega su acción al unirla con la voluntad de lo inmutable (lo finito efectúa lo infinito) y también deja de ser conciencia desventurada (Pág. 138 del F.C.E., líneas 12-14). Es el mismo resultado de la relación amo-esclavo: la acción del esclavo lo lleva a ser igual al amo y ya no hay más que una autoconciencia. Pero, en el resultado de la conciencia desventurada la acción realiza la universalidad, va a introducir en el mundo la finalidad del amo, su voluntad. No tiene sentido entonces lo que escribe Findlay: "La relación señor-esclavo no es todavía verdaderamente superada cuando Dios pasa a ser el Señor y nosotros sus esclavos"⁴². Ya no hay dualismo, ya no hay un amo (Dios) y esclavos, sino una *sola* voluntad que cumple la acción del individuo y la de lo inmutable que se encuentra dentro de él. Quizás por eso Marx escribió: "Lutero... convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque erigió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo, porque cargó de cadenas al corazón"⁴³. Marx está exponiendo el pasado revolucionario que, según él, tuvo su lugar en la Reforma. Recordemos que Hegel sostenía que para que hubiese una verdadera revolución ésta comenzaba con la revolución religiosa. Y aquí la revolución religiosa ha ocurrido con la Reforma. Es esta revolución la que ha hecho posible que lo infinito pueda realizarse en lo finito y es en ello que consiste, justamente el idealismo. Así, pues, el idealismo es la unidad entre lo infinito y lo finito. Citemos a la *Filosofía de la historia* donde Hegel expone el significado de la Reforma: "El desarrollo y el proceso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el hombre y Dios, tiene conciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es

⁴² Ibid., Pág. 101.

⁴³ La sagrada familia, Pág. 10, Traducción de W. Roces, Editorial Grijalbo, México-1959.

la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo recorre en las subsiguientes transformaciones de lo temporal⁴⁴. Hegel continúa exponiendo la diferencia entre la Reforma y la religiosidad anterior. Gracias a la Reforma, “la reconciliación lograda ha traído consigo la conciencia de que lo temporal es capaz de contener dentro de sí la verdad, mientras que anteriormente *lo temporal era considerado como algo malo, incapaz del bien, y el bien, por tanto, se convertía en más allá*”. Hemos subrayado lo anterior para destacar, con todo vigor, la relación entre la última figura de la conciencia desventurada, que ya no es tal, y el idealismo. Es por esto que Hegel puede decir en la *Filosofía del derecho* que el derecho “es algo sagrado en general, únicamente porque es la existencia empírica del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente” (§ 30). Y la manera como entra el derecho en la existencia es porque él es producido por el concepto y puesto por él. Lo infinito se une a lo finito.

El mundo invertido no es sátira alguna, como escribe H.G. Gadamer⁴⁵. Es solamente una crítica a la religión que separa y opone a lo finito y a lo infinito, o, lo que es lo mismo, a los dos extremos del concepto: lo singular y lo universal. Esta oposición logra su conciliación cuando el individuo, que se ha despojado de todo menos de su capacidad de actuar, en ella expresa que su acción “*en sí (an sich sin que tenga saber o conciencia de ello) es su desventura lo inverso* (subrayado E. V.), a saber, la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado, por donde su mísera acción es asimismo *en sí (an sich)*, o sea, la acción absoluta, conforme al *concepto...*”⁴⁶. Como siempre ocurre en la *Fenomenología* el saber viene

después de la acción, es el coronamiento de la acción. Esto es lo que significa *an sich*. Leyendo lo que escribe Hegel a continuación lo comprendemos: “Pero para ella (*für sich*, en modo alguno puede ser traducido por *por sí*) permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor, y la superación de ese dolor, en su significación positiva, un *más allá*”. La conciencia desventurada ha dejado de serlo, pero aún no tiene conciencia de ello. Al final de esta sección que “el ser y la acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción en sí y así llega a ser para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí (an sich)* o toda realidad”. La conclusión de Hegel es la de que la acción del individuo le permite lograr la representación de la *razón*, y por ello, esa conciencia singular tiene la *certeza* de ser “toda realidad”. Se ha logrado, pues, que la razón tenga realidad, entre al mundo sensible, gracias a la acción de la conciencia singular. De este modo, quedan unidos la universalidad (lo inmutable) y lo singular (lo mutable). En la *Filosofía del derecho*, Hegel mantiene la misma concepción de la racionalidad: “la racionalidad consiste en general en la unidad de la universalidad y de la individualidad que se compenetran”⁴⁷. Veamos ahora la conclusión de Gadamer: “No nos queda otra opción que el mundo no-sensible, suprasensible, de lo universal, representa sólo un momento de aquello que realmente es. La verdadera realidad es la de la *vida*, que se mueve de suyo a sí misma”⁴⁸. Luego continúa con las características de la vida, sin que aparezca por ninguna parte, o peor, lo que es propio del concepto, “exteriorizar diferencias que no son diferencias”, se lo atribuye a la vida. La interpretación de Gadamer no sigue el texto de Hegel, sólo expone las ideas que se le ocurren leyendo al texto, como decía Canguilhem de Kojève.

La llegada a la razón es un camino que ha tenido que recorrer la conciencia. Un camino que estuvo formado por posiciones en que se colocaba

⁴⁴ Tomo II, Traducción de José Gaos, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico-Revista de Occidente, Madrid-1953.

⁴⁵ La dialéctica de Hegel, Pág. 68, Ediciones Cátedra – Madrid 1980. Ya escribimos una extensa crítica a esa concepción del mundo invertido. Fue publicada en la revista *Dikaiosyne* N° 9 – Centro de Investigaciones Jurídicas, Universidad de los Andes, Mérida 2002.

⁴⁶ Fenomenología del espíritu, Pág. 138. En la edición de Suhrkampverlag, Pág. 177, 1970.

⁴⁷ § 258, Observación.

⁴⁸ Ob. Cit. Pág. 72.

la conciencia y negación de esas posiciones a la vez que conservación de lo que había de verdadero en ellas. Es un camino que ha podido ser reconstituido por la *ciencia* y, por tanto, es una demostración de la verdad tanto del camino como del resultado. Pero el camino puede ser olvidado, borradas las estaciones recorridas, y colocarse en el resultado. Entonces tendremos un idealismo que carece de mediaciones, que no sabe de dónde viene, esto es, un idealismo sin *historia*. Para sostener la verdad del idealismo hay que reconstruir ese *camino demostrativo*. Si no se concibe ese camino, no hay demostración y, al no haberla, el idealismo carece de sostén así como las otras filosofías no-idealistas: al olvidar ese camino "el idealismo expresa una *certeza inmediata*, a la que se contraponen otras certezas inmediatas, sólo que se han perdido por aquel camino. Así, pues, junto a la *aseveración* de aquella certeza aparecen, con el mismo derecho, las *aseveraciones* de estas otras certezas"⁴⁹.

Como podemos darnos cuenta, el camino recorrido para llegar al idealismo, o la razón es el *objetivo fundamental* de la *Fenomenología*, es la justificación del idealismo absoluto de Hegel. Y la última configuración (*Gestalt*) del concepto, la de la conciencia desgraciada, en la que ella ha dejado de ser desgraciada sin saberlo todavía, en la que la conciencia, al tener dentro de sí lo suprasensible ha descartado el consejero (el sacerdote, la Iglesia), es una de las más importantes. La Iglesia servía de mediadora entre lo inmutable y lo mutable, pero al convertirse en Razón la conciencia su papel de mediadora desaparece. Sólo queda la unidad de lo singular y de lo universal, el concepto o la razón, o lo que es lo mismo, la autoconciencia. Esta es, pues, la unidad de ambos y tiene la conciencia de ser toda realidad y esto porque la realidad será el producto de su diferenciación. No estamos por eso de acuerdo con la interpretación de J. Hyppolite cuando escribe: "El yo singular se eleva verdaderamente a la universalidad por medio de esta Iglesia (la de la Edad Media) que constituye

una comunidad universal, que habla una lengua que los individuos no siempre entienden, junta las donaciones de los particulares y forma una voluntad general que nace de la alienación de las voluntades singulares"⁵⁰. La universalidad a que se refiere J. Hyppolite (la comunidad universal) no es la de la razón o el concepto, la cual es la universalidad y necesidad de las *categorías* de la lógica que van a ser introducidas en el mundo sensible por la actividad de los individuos. Los intérpretes de Hegel siempre soslayan o ignoran el papel de la lógica en todas las partes de su sistema.

Es oportuno señalar, en esta sección titulada *Razón*, como en ella se determina el lugar que ocupa la *Fenomenología* en el sistema hegeliano, su importancia fundamental. Recordemos que Hegel afirma que cualquier sistema filosófico, sea éste idealismo, empirismo, materialismo, etc., puede *aseverar* que es verdadero si *sólo* se basa en su *certeza*. El idealismo tiene la misma certeza que los otros, pero esa certeza se basa en qué es un resultado *necesario* del desarrollo del espíritu. La autoconciencia puede afirmar que ella es toda realidad no sólo *para sí*, sino también *en sí al llegar a ser (devenir)*, utiliza el F.C.E.) esta realidad o más bien al *demostrarse* como tal"⁵¹. Esta demostración es, justamente, la ciencia la cual es la dialéctica, el alma del movimiento efectuado por la inmanencia y la necesidad: "Por el contrario, la dialéctica es este ir-más-allá *inmanente* en el que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se exponen como ellas son, es decir, como su negación. Todo lo finito consiste en esto: superarse en sí mismo... Por tanto, lo dialéctico constituye el alma motriz del progreso científico y es el principio por el cual entra únicamente en el contenido de la ciencia una *conexión y una necesidad inmanentes*, así como se encuentra en lo dialéctico en general, la elevación verdadera y no externa, por encima de lo finito"⁵². Todo el camino

⁴⁹ Fenomenología del espíritu, Pág. 145.

⁵⁰ Génesis y estructura, Pág. 201.

⁵¹ Fenomenología, Pág. 144, F.C.E.

⁵² Enciclopedia de las ciencias filosóficas, § 81- Alianza Universidad. Hemos modificado la traducción de Ramón Valls P., así, el traduce

recorrido hasta llegar a la razón tiene como motor lo dialéctico, y por eso el movimiento es hecho según la ciencia. El movimiento se debe a la constante negación de lo finito, a su constante negarse a sí mismo para transitar a lo otro inmanente a él y que surge de manera necesaria. Los intérpretes de Hegel no describen ese movimiento que eleva a lo finito a lo infinito. Lamentablemente, para los intérpretes de Hegel ni Feuerbach ni Marx han existido. Las críticas de Feuerbach se encuentran en las "*Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*" publicados en 1842 y en los "*Principios de la filosofía del futuro*", publicados en 1843⁵³. Tampoco utilizan los intérpretes la interpretación que hace Marx de la *Fenomenología* en el *Tercer manuscrito* y la *Crítica del derecho del Estado hegeliano*⁵⁴. No hace falta decir, pues seguramente el lector lo habrá notado, que nuestra interpretación y las críticas a los intérpretes de Hegel, se fundamentan en esos dos filósofos.

Sin embargo, entre todos los intérpretes no hay que olvidar a Karl Löwith, su libro "*De Hegel a Nietzsche*"⁵⁵ es la mejor que conocemos. La obra de Hegel está estudiada en su totalidad, en la relación entre sus distintos libros, en la coherencia de Hegel.

La segunda parte, que empieza con *El problema de la sociedad burguesa* es un estudio de gran importancia. Allí se analiza el problema del

trabajo en Hegel, en Marx, en Nietzsche y se sitúa a los filósofos en sus épocas, en medio de las circunstancias políticas en que vivieron.

No podemos dejar de mencionar las *Lecciones de historia de la filosofía* de Juan David García Bacca⁵⁶. Podemos pensar que es una interpretación que inclina a Hegel más al campo de las ciencias naturales, sobre todo a la física, que a la historia, a la sociología y a la política. No encontramos una explicación clara y detallada de lo que entiende Hegel por dialéctica. Afirmaciones como: "Nadie mejor que los físicos modernos-dialécticos sin que tengan que aprenderlo en Hegel o en Marx" (Pág. 331), o también que "la teoría de la relatividad es dialéctica" (Pág. 506), nos dejan perplejos, sobre todo si un concepto tan importante en la dialéctica de Hegel como lo es la negación que conserva (*die Aufhebung*) es traducida por *transustanciación*, y no como solemos traducir *superar*. En ninguna parte de esa interpretación aparece la *actividad*, el trabajo humano, como lo que produce el aparecer del espíritu, concebido como lógica o filosofía especulativa.

Nuestro libro, *Hegel, un desconocido* (1998) llevaba en su título lo que sigue siendo Hegel para sus intérpretes, y para aquellos que aceptan esas interpretaciones apoyadas sólo por el prestigio y la fama.

hinausgehen por salir, nosotros, ir-más-allá, bewegende por móvil, nosotros, motriz, Fortgehen por proceder, nosotros, progreso.

⁵³ Ambos fueron traducidas y publicadas por nosotros en 1964 (U.C.V.) también tradujimos las lecciones XVIII, XIX y XX de las "Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna", que explica a Hegel. Fue publicado por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

⁵⁴ Traducción de Eduardo Vásquez, U.C.V 1980.

⁵⁵ Traducción de Emilio Estiú. Editorial Sudamericana - Buenos Aires 1968.

⁵⁶ Tomo II, Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la biblioteca, 1973.

¿ES POSIBLE LA OBJETIVIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES?

por:

Diana Patricia Rivera Salas

El artículo esboza la configuración de la objetividad en las ciencias sociales según Weber. Tiene, este escrito, como punto de partida, la tercera antinomia en la *Critica de la razón pura* de Kant. Luego se detiene en Dilthey y los neokantianos (Windelband y Rickert) para culminar en el ensayo "*La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*" (1904) de Max Weber. Culmina el escrito con breve conclusión.

"La historia debería estudiarse unida a la geografía, las matemáticas junto a la física y la música; sólo entonces el árbol de la verdad, vivificado por un espíritu común, iluminado por un único sol, daría espléndidos frutos"

Nietzsche

Las ciencias naturales han sido vistas como si tuvieran el dominio absoluto del conocimiento. Pero resulta que la realidad es tan compleja que debe ser abordada por ciencias diferentes a la ciencia natural como la ciencia cultural, espiritual o sociológica. Ahora bien, cómo es el status de tales ciencias y cómo se han construido es el camino que bosqueja la búsqueda de la objetividad en las ciencias sociales.

Antecedentes de las ciencias sociales

La tercera antinomia desarrollada por Kant en la *Critica de la razón pura*, muestra que los fenómenos del mundo no se rigen exclusivamente por la causalidad de las leyes de la naturaleza sino que, además existe una causalidad por libertad, que Kant ha denominado *libertad trascendental*, concepto que encierra la idea de la espontaneidad del acto, idea problemática en la historia de la filosofía, pues exigiría aceptar una causalidad determinada por la voluntad y, por tanto, incondicionada. Mientras, desde la naturaleza se tiende a que el entendimiento busque el origen de los hechos en la cadena de la causalidad, para establecer una unidad (de la experiencia y de las leyes), la libertad lleva a un operar de manera incondicionada, rompiendo con "*el hilo conductor de las reglas*"¹, siendo un acto deliberativo, lo que implica que se desprenda de cualquier serie y que esté determinada por la libertad trascendental.

Por su parte Dilthey hace una separación de las ciencias, afín con lo planteado en la tercera antinomia; por un lado están las ciencias del espíritu (causalidad por libertad) y por otro las ciencias de la naturaleza (causalidad natural), mostrando que

¹ KANT, Immanuel. Tercera antinomia. En: *Critica de la razón pura*. México: Porrúa S.A., 1987. p. 409

el hombre es un ser total o íntegro; por tanto, se forma desde sus creaciones internas y por el nivel de afectación del medio en el que se desenvuelve. Sin embargo, Dilthey recalca la condición de ser corporal que se desarrolla en un mundo físico y es en este conjunto donde logra la integralidad del conocimiento, puesto que incluye los desarrollos propios del hombre: la deliberación y lo fáctico, que desencadenan nuevos eventos y marca pautas dentro de la historia del hombre. El propio Dilthey lo expresa de una manera contundente: “Y ciertamente, el hombre como unidad de vida se presenta para nosotros en virtud del doble punto de vista de nuestra consideración (...) Como una trama de hechos espirituales y como un todo corporal hasta donde alcanza nuestra captación sensible²”; según esto Dilthey quiere dar inicio a una ciencia espiritual, cuyo estudio también incluya lo humano, social y subjetivo del hombre y no sólo lo físico, pues se ve notoriamente que hay una participación de las experiencias sensibles, que terminarán en la expresión del espíritu y, de esta manera, se lograría la totalidad del conocimiento, o como él lo llama el *globus intellectualis* (ciencias naturales y ciencias del espíritu)

La totalidad del conocimiento debe partir en primera medida del establecimiento de la ciencia; y todo aquello que se llame ciencia, debe tender hacia la formación de conceptos universalmente válidos y, aunque de manera diferente, las ciencias espirituales lo hacen, pues los conceptos que construyen son igualmente válidos a los dados por las ciencias naturales, aunque comprenden lo particular. Dilthey, plantea que no se puede encasillar al hombre en una relación causa-efecto, pues el hombre es más complejo, actúa de diferentes maneras y persigue fines que no se pueden determinar mediante una ley física; lo que existe, existe debido a nuestra experiencia interna, “solo se nos da en la vivencia de nuestro sentimiento y nuestra voluntad; en esa ciencia radican los principios de nuestro conocimiento, que determinan

en qué medida puede existir para nosotros la naturaleza, y los principios de nuestra actuación, que explican la existencia de fines, bienes y valores, en la cual se funda todo trato práctico con la naturaleza³.”

La concepción naturalista no es el resultado del funcionamiento de categorías universales, sino el empleo de ciertos métodos guiados por determinados intereses. Podemos considerar las cosas en su peculiaridad, tal como se nos ofrece, o bien en su generalidad como especies en las que el individuo apenas cuenta; según esto las ciencias empíricas pueden ser abordadas de dos modos diferentes, determinados y mediatizados por nuestros propios intereses, pues según dichos intereses, se elegirá el método que nos conviene, por un lado el individualizador o, como lo llamaría Windelband ideográfico, por el otro, el generalizador o nomotético. Windelband manifiesta un proceder nomotético propio de las ciencias naturales, que trata de realizar descubrimiento de leyes y elaboración de conceptos universales; mientras que el proceder ideográfico o de las ciencias históricas, se refiere a lo singular y particular; es decir, que es la misma realidad desde dos puntos de vista distintos.

Como ya había se dicho, aun cuando las ciencias del espíritu no partan de las mismas bases que las ciencias naturales, tiene como fundamento, el conocimiento de una realidad que es dada por la percepción y que está dirigida hacia el conocimiento de lo real, mediante diferentes métodos, pues “todas ellas investigan, en efecto, leyes del acaecer, ya consista este acaecer en un movimiento de cuerpos, en una transformación de materias, en un despliegue de vida orgánica o en un proceso de ideas, sentimientos o voluntad⁴”. Con todo lo anterior se muestra, cómo también las ciencias del espíritu se aplican a un acaecer que está fijado en un tiempo y en una realidad transitoria, lo que implica que cada individualidad debe ser tratada según las

² DILTHEY, Wilhem. Introducción a las ciencias del espíritu. México: Fondo de Cultura Económica, 1949. p. 38

³ *Ibíd.*, p. 45

⁴ WINDELBAND, Wilhem. Historia y ciencia de la Naturaleza. En: Preludios filosóficos. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949. p. 5

necesidades de su propia individualidad, para con ello comprender el hecho en su peculiaridad desde la realidad.

La historia trata de buscar formas y figuras a partir de nuevas ideas, actualizando el pasado desde su individualidad, tendiendo así a una actitud intuitiva, que muestra la vida del hombre, sus riquezas y sus formas específicas y peculiares. La historia es parte fundamental de la vida humana y por ello tenemos *“que cargar con esa gran mochila escolar que es la historia, y aunque a medida que pasa el tiempo amenaza con hacerse cada vez más pesada, no cabe duda de que el porvenir sabrá encontrar los medios necesarios para aliviarla prudentemente y sin daño”*⁶.

Rickert comparte con Dilthey y Windelband, que la labor de las ciencias espirituales parten de hechos únicos y singulares, pero tanto Dilthey como Windelband le dan relevancia a los hechos, mientras que Rickert, resalta los valores por lo que no habla de ciencias del espíritu sino de ciencia cultural, que tiene como base los valores, para conservarlos y fomentarlos en la realidad que es continua y heterogénea para después transformarla en discreta y homogénea. Lo individual será lo que se querrá exponer científicamente; pero la historia no quiere generalizar al modo como lo hacen las ciencias naturales. Por lo que es necesario proceder conforme al método individualizador, es decir, aquel que se refiere a lo singular y particular, puesto que se hace historia, cuando la consideramos con referencia a lo individual, se trata entonces de dos fines diferentes en la forma, de la generalización y de la individualización. *“Por tanto se debe esforzar por elaborar un concepto de la ciencia que comprenda todo lo que generalmente se llama ciencia, y para tal fin sería preciso, ante todo, tener en cuenta el hecho de que las ciencias no presentan siempre la misma forma del método naturalista, o sea el generalizador”*⁶.

El concepto de ciencias sociales en Max Weber

Max Weber en el ensayo *“La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”* (1904) parte de la necesidad de ilustrar la especificidad de la labor de las ciencias sociales, para establecer, la objetividad de estas ciencias, partiendo desde el método hasta el análisis de la formación de los conceptos planteando así su validez objetiva.

Es necesario aclarar que todo proceso cultural, social o histórico, ha sido el resultado de perspectivas prácticas desde las cuales han de establecerse juicios de valor, pero en ninguna medida se podrán derivar de ellos normas e ideales necesarios, como si fueran tarea de las ciencias empíricas, ya que todo proceder humano tiene un origen en lo subjetivo, entonces, toda reflexión conceptual está determinada por fines y medios, es decir, aquello que aspiramos y por lo cual actuamos según las opciones que tengamos para su realización. Además de ello, hemos de analizar las consecuencias, que tengan dichos actos en los otros individuos dentro del acontecer social, puesto que la ciencia a lo que puede acercarse es a proporcionarle la conciencia de que dichas acciones tienen unas implicaciones en torno a la reflexión conceptual y a la posición crítica y avalorativa frente a los valores, porque una *“de las tareas esenciales de cualquier ciencia de la vida cultural del hombre es (...) poner de manifiesto para la comprensión espiritual, estas ideas por las cuales se ha luchado y se lucha, en parte realmente y en parte solo en apariencia”*⁷, en tanto quiere llegar a formular un *ordenamiento conceptual de la realidad empírica* para con ello comprender, revivir y poder juzgar críticamente dichos juicios de valor cognoscitivos, sin llegar a la mera especulación, sino instaurarlos como algo objetivamente válido.

No podemos reducir la labor científica a la

⁵ Ibíd., p. 10

⁶ RICKERT, Enrique. *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1943. p.100

⁷ WEBER, Max. *“La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”*. En: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A., 2001. p. 43

comprobación o verificación de juicios, porque éste no es el sentido al cual se quiere llegar en este ensayo, pero tampoco se ha de negar que debido a la variedad de los juicios de valor a lo largo de la historia se han venido cuestionando, en tanto son fruto de la cultura humana y que en nada es una tarea fácil de abordar, en la medida que se refiere a cosmovisiones de problemáticas culturales generales y, por lo tanto, sería una ingenuidad instaurar un principio científicamente como válido y unívoco, del cual se deriven soluciones a problemas singulares, pues no se pueden deducir contenidos de cultura desde una norma, en tanto son fenómenos imprecisos ya que *"las cosmovisiones jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico"*⁸ y, a pesar de ello, la labor al final deberá obtener un reconocimiento universal, no sé hasta qué punto unívoco, pero al menos sí correcto dentro de la labor histórico-social.

Toda investigación histórico-social está condicionada al interés cognoscitivo del investigador, que es correspondiente a un hecho significativo, desde el cual se tratará de aclarar sus aspectos fundamentales, a través de cada uno de sus procesos de desarrollo y los efectos que producen en la sociedad, en tanto se alcance *"la significación cultural general de la estructura económico-social de la vida de la comunidad humana y sus formas históricas de organización"*⁹ desde el análisis de los fenómenos sociales de los procesos culturales.

En el ensayo, Weber pretende constituir una ciencia social que promueva una ciencia de la realidad, para comprender la especificidad del mundo que nos rodea y, además de ello, determinar las significaciones culturales de los procesos individuales que se han establecido históricamente. Es innegable el devenir de la historia, los sucesos aparecen y desaparecen, tratamos de seleccionar una parte de la realidad que merece ser reconocida como importante y trascendente en la sociedad. La ciencia se dedica a establecer conexiones

universales de condiciones sociales individuales o particulares y, a pesar de tratarse de una ciencia las consecuencias de los procesos sociales, no se derivan de normas, fórmulas o leyes: *"el conocimiento de la realidad en su significación cultural y su conexión causal, puede lograrse mediante la búsqueda de recurrencias ajustadas a leyes"*¹⁰. En ninguna medida se deducirán leyes de este tipo de realidad, pero sí se establecerán conceptos claros que son indispensables como medio de conocimiento y que relacionamos con ideas de valor; dichos acontecimientos son importantes para nosotros, en cuanto los ligamos a ideas de valor y a elementos significativos de nuestra cultura que, pese a ser tratados con la mayor rigurosidad, son imposibles de abordar en su totalidad, pero pueden llegar a establecerse conexiones causales concretas en los procesos culturales. Si llegásemos a leyes, se establecerían conceptos vacíos que llevarían al empobrecimiento de la realidad que en sí misma es valiosa. Es gracias a estos procesos desde donde se otorga sentido a nuestras acciones y, por ello, el autor se remite a la premisa según la cual somos capaces de tomar posición frente al mundo para darle sentido y significado a una realidad particular, ya sea de manera positiva o no, tendiendo a un reconocimiento universal.

Y es que los procesos culturales, aunque parten de premisas subjetivas y en busca de una personalidad, también actúan desde un conocimiento causal tendiente a alcanzar y aprehender procesos individuales cualitativos, desde tal causa se pasa a una acción llena de sentido y significación y, a pesar de tratarse de ideas de valor subjetivas, no significa que sean válidas para unos y para otros no, sino que varían en el interés de una persona a otra, pero el interés por alcanzar la verdad, se conserva, así devenga de una realidad particular, heterogénea y dispar.

Ahora bien, llegamos al punto radical: *"La objetividad del conocimiento de la cultura"*. Es indispensable en el trabajo metodológico acerca

⁸ *Ibíd.*, Pág. 46

⁹ *Ibíd.*, Pág. 56

¹⁰ *Ibíd.*, Pág. 64

de la cultura la idea del ser devenido así-y-no-de-otra-manera, permitiendo alcanzar un desarrollo de los procesos de una forma universalmente válida, para el acaecer histórico conforme a los procesos individuales; el problema está en que los procesos naturalistas son deterministas, pero cuando se trata de los procesos históricos, de las acciones humanas y de la historia en general, ya el método no puede dar los mismos resultados concluyentes, porque la investigación empírico-histórica es diferente y un tanto más compleja; por ello, no la podemos referir de manera cuantitativa y unívoca, pero no por eso los conceptos han de ser inválidos, sino que es necesario un condicionamiento para las significaciones culturales, desde la diversidad de los procesos individuales que se tratan de comprender, por medio de la revivencia y también de la heurística.

En la investigación histórico-social, es necesario el establecimiento de conceptos abstractos, denominados *tipo-ideal* (ya sea de manera heurística o expositiva), aunque el objeto de la investigación no se queda sólo en ello, sino que los tipo ideal se fijan sólo como guías de los juicios, para alcanzar una orientación objetiva, en tanto, proporciona "*medios de expresión unívocos para representar*"¹¹ la realidad. El tipo-ideal provee de conceptos a la investigación en un cuadro unívoco, para fenómenos que se presentan como difusos, aunque plenos de significación cultural, desde los cuales se seleccionan y establecen las conexiones, para el determinado estudio de una cultura o un acontecimiento. Es decir, que el tipo ideal se establece como un concepto posible y adecuado, para este tipo de ciencia de experiencia, pues construye un saber que se adecua a los valores y objetivos de la investigación, con lo cual se quiere llegar al conocimiento de fenómenos culturales concretos en su conexión, su condicionamiento causal y su significación de manera precisa y clara, ya que son éstos (los tipo-ideal) quienes miden y comparan la realidad, para lograr determinar los elementos significativos del acaecer socio-cultural;

los aprehende en conceptos singulares y esenciales.

Entonces, el tipo ideal, es un cuadro conceptual, que intenta aprehender la realidad, que está en constante transformación, para darle un sentido, una forma y dotarla de claridad y contenido, porque los fenómenos no son lógicamente condicionados, pero para la exposición de fenómenos en un sentido heurístico y sistemático, el típico-ideal es imprescindible, pues proporciona el aspecto formal, para alcanzar una interpretación del acaecer y así establecer una formación conceptual responsable de los fenómenos socio-culturales, basado en la lógica, instaurándose de manera objetiva y no como meras creencias.

Para Weber, existe un problema en su propósito (alcanzar la objetividad en las ciencias sociales), que se enmarca bajo la idea naturalista, de que todo acaecer debiera reducirse a una ley que se mueve según el tipo ideal, pero no debemos confundir los procesos que se pueden alcanzar mediante ésta (el tipo-ideal) que soporta un trasfondo heurístico e intuitivo, con el proceso real del acontecer histórico-social, convirtiéndose, hasta cierto punto, el saber histórico en un servidor de la teoría, en la medida que sirve de referente comparativo. En las ciencias histórico-sociales no se tiende a esto, sino que, por el contrario se quiere superar el "*tipo-ideal, en cuanto se lo piensa como válido empíricamente o como concepto de género*"¹², en especial para las ciencias históricas, pues están en un eterno flujo cambiante, que plantea problemáticas cada día nuevas; por lo que resulta complicado establecer univocidad en los conceptos históricos, pues se trata de un proceso en el que se va captando la realidad, conforme el devenir histórico, formando conceptos según las transformaciones de dichos procesos en la historia y por ende, de las ciencias sociales, ya que "*la validez objetiva de todo saber empírico descansa en esto, y solo en esto: que la realidad dada se ordene según categorías que son subjetivas en un sentido específico, en cuanto representan el*

¹¹ Ibíd., p. 79

¹² Ibíd., p. 93

*presupuesto de nuestro conocimiento y están ligadas al presupuesto de valor de aquella verdad que sólo el saber empírico puede proporcionarnos*¹³ puesto que son conceptos y juicios que no son la realidad empírica, ni la copian, pero que permiten ordenarla conceptualmente de manera válida.

Consideraciones finales

"La regla principal es que nos eduquemos proporcionalmente en todas las ciencias, artes y facultades, de tal modo que el cuerpo y el espíritu vayan parejos de la mano (...)"

Nietzsche

En el presente ensayo, pretendo mostrar, a través del recorrido desde Kant, Dilthey, Windelband, Rickert y finalmente Weber, que todos están de acuerdo en que el proceder de las ciencias naturales, sigue un lineamiento, estatuido por el proceso científico, en la medida que los fenómenos del mundo se rigen según leyes de la naturaleza y tienen como factor determinante la necesidad, en cada uno de sus principios; pero como muy bien dice Kant, los fenómenos del mundo no se rigen exclusivamente por la causalidad de las leyes de la naturaleza, sino que, además existe una causalidad por libertad, que no está determinada por un estado anterior de causas, sino que se produce por sí misma en las leyes de la naturaleza.

En este punto es donde encuentro la dificultad, puesto que la manera de abordar aquellos fenómenos que se desligan de cualquier tipo de regla o ley, que se dirigen directamente a la razón, que son actos deliberativos y de la voluntad, han querido ser tratados con el método naturalista, siendo que este tipo de fenómenos implica, que se desprenda de cualquier serie y, por tanto, que lo determine la libertad, que constituye las ciencias espirituales, culturales o sociológicas. Pero no se trata de un conocimiento sin fundamento, es decir,

que a pesar, de que las ciencias naturales, establezcan leyes en el ámbito físico y natural, ello no significa que estas últimas no puedan intervenir en la formación de los hechos espirituales, pues, *"la existencia de límites inmanentes de la experiencia no decide en modo alguno la cuestión de la subordinación de los hechos espirituales al contexto del conocimiento de la materia"*¹⁴. Los acontecimientos dados en las ciencias del espíritu, no se van a aprehender desde leyes naturales y sus condiciones, sino que los procesos se dan por la *causalidad por libertad* que está determinada por la voluntad del individuo, es decir, desde su *conciencia*.

Considero, que las ciencias del espíritu no tienden tampoco a establecer leyes o regularidades, sino que por el contrario, lo que ellas pretenden es la comprensión y fundamentación de los procesos históricos y espirituales que se han desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad, de una manera objetiva y hasta cierto punto estatuida, que se sienta sobre la base del mundo físico o de la naturaleza, para tratar de penetrar lo único e intransferible de lo individual. Además de ello, al tratar de comprender estos procesos históricos, podremos comprender el pasado y lo que está ocurriendo en el presente y lo que posiblemente ocurrirá en el futuro, pues el estado presente de una sociedad es el resultado de un estado anterior, haciéndose comprensible para nosotros lo que se entretiene en la sociedad, donde nos desarrollamos, desde la particularidad y la individualidad de lo real.

Por tanto, no se trata de una separación radical entre una ciencia y otra, o entre un método y otro, pues no es excluyente, sino que se deben establecer los límites (como demarcación) bajo los cuales cada ciencia ha de desarrollarse, ya que un mismo hecho se puede analizar de dos distintas maneras: Por un lado la explicación del proceder de algún evento desde sus causas físicas, por el otro se puede hacer un desarrollo de tipo histórico atravesado por el

¹³ Ibid., p. 99

¹⁴ DILTHEY, Wilhem. Introducción a las ciencias del espíritu. México: Fondo de Cultura Económica, 1949. p. 45

tiempo, por lo transitorio y peculiar, pues ambas ciencias son empíricas, parten de experiencias, pero somos nosotros quienes las tratamos de acuerdo con nuestras propias necesidades, para lograr desde la crítica una labor conceptual, es decir: "(...) *la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y la historia comienza allí donde se trata de valorar los hechos en el plano del conocimiento*"¹⁵.

Entonces, lo que se quiere alcanzar para las ciencias del espíritu, es un reconocimiento universal que parta de juicios de valor, con respecto a los elementos determinantes en el acaecer histórico que está mediado por la voluntad, en busca de unos fines dentro de la realidad histórico-social; desde hechos únicos y singulares referidos a los valores, pues son ellos (los valores) quienes otorgan la validez para la selección del dato, desde un carácter crítico, de donde se constituya la ciencia cultural, espiritual o sociológica, tomando como base los valores para conservarlos y fomentarlos en la realidad que es continua y heterogénea, para transformarla en discreta y homogénea. Ahora bien, debemos partir de una valoración de los hechos, pues en el acaecer histórico, interviene el individuo desde su voluntad y conciencia, procurando así una significación subjetiva, tras una finalidad y un sentido inherente, porque el hombre en su peculiaridad o individualidad, se propone alcanzar ciertos objetivos dentro de su accionar humano, que son determinantes en cuanto tienen una significación referida a la idea de valor, es decir, que se procura el reconocimiento universal de dicho acaecer.

Por ende, en la base de este trabajo se encuentra la idea de *voluntad* como determinante, en cuanto otorga sentido al proceder humano; y la idea de valor referida al acaecer socio-cultural, pues es aquí donde dicha valoración tiene gran importancia, porque está dotando al hecho de una significación en su especificidad, que lleva al reconocimiento universal de un hecho único y singular, pues es en la búsqueda de fines y objetivos, donde el hombre otorga sentido a sus acciones, en la sociedad donde interviene. Pero más que mostrar o exponer la realidad, a lo que se

quiere llegar es al establecimiento de un ordenamiento conceptual y objetivo, conforme al individuo en su particularidad y en sus conexiones causales, a partir de un ejercicio crítico y del establecimiento de juicios de valor, a través, de la objetividad de las ciencias sociales.

Y todo esto, porque sin darnos cuenta el estudio de las ciencias sociales a través de la historia, ha querido ser hasta cierto punto matematizada, incluso las acciones humanas se han pretendido disolver y prever en meras normas que cada vez hacen de la realidad una vacuidad, que empobrece la riqueza humana, y por el contrario a lo que debemos tender es a rescatar lo esencial, para captarlo en su universalidad pura, con sentido y llena de significación, bajo una idea que es válida en sí misma con un suelo "firme" y verdadero, dando importancia a lo intemporal, desde las realidades complejas tocadas por los procesos y desarrollos subjetivos.

Bibliografía

- * DILTHEY, Wilhem. Introducción a las ciencias del espíritu. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- * KANT, Inmanuel. Crítica de la razón pura. México: Porrúa S.A., 1987.
- * RICKERT, Enrique. Ciencia cultural y ciencia natural. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1943.
- * WEBER, Max. Economía y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- * WEBER, Max. Ensayos sobre metodología sociológica. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973
- * WINDELBAND, Wilhem. Historia y ciencia de la naturaleza. En: Preludios filosóficos. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949.

¹⁵ WINDELBAND, Wilhem. Historia y ciencia de la Naturaleza. En: Preludios filosóficos. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949. p. 8

EL ANÁLISIS HEGELIANO A DOSCIENTOS AÑOS

por:

Manuel Guillermo Rodríguez V.

1. Contexto

"Partiendo de la filosofía del derecho de Hegel, Marx llegaba a la conclusión de que la esfera en que debe buscarse la clave para comprender el proceso histórico del desarrollo de la humanidad no es el estado, que Hegel considera como la 'coronación del edificio', sino más bien 'la sociedad civil', colocada por él en segundo plano." Engels ("Marx", artículo 1869).

Al año siguiente (1796) de la publicación del tratado de filosofía política de Kant: *Proyecto de tratado para la Paz Perpetua*, se hizo la traducción al francés, en Berna, al año siguiente al danés y al sueco, y en 1798 se tradujo al inglés, el mismo año en que el solitario de Königsberg, por fin, publicó su *Metafísica de las costumbres*, cuya primera parte era precisamente la *Doctrina pura del derecho* y no era otra cosa que el desarrollo en detalle de los principios planteados en el mencionado tratado. Allí es importante ubicar el problema teórico que enfrenta Kant: la razón pura práctica que fundamenta filosóficamente la acción humana tiene una parte crítica trascendental de los fundamentos, pero debe tener una práctica crítica Metafísica de las Costumbres, una de cuyas partes, la teoría del derecho abordaba la crisis definitiva de la teoría iusnaturalista, en sus variantes escolástica y maquiavélica, por cuanto nacía una nueva época.

Por ello las iniciativas de Kant tuvieron un eco tan inmediato colocando el problema en una dimensión nueva y sentaron las bases para la reflexión moderna de la filosofía de la política y el derecho, al calor de la revolución popular.

Ese mismo año de 1795, y como motivación inmediata del trabajo de Kant, la Revolución Francesa, gracias a la audacia de los jóvenes generales Jourdan y Pichegru, había logrado su primer triunfo diplomático con la Paz de Basilea; logró negociar con Prusia y España alternativamente, de tú a tú, un tratado paz que fue aceptado también implícitamente por Austria, Rusia e Inglaterra, a pesar de la evidente hipocresía – 'reservas mentales' en los tratados, que los invalida y sólo constituyen una maniobra digna de jesuitas - dice Kant. Es decir, la vida cultural europea quedaba irremediabilmente marcada por el efecto social-revolucionario.

Pero no se puede olvidar que esta fecha coincide también con el viraje tomado por la misma Revolución, en el sentido de la quiebra de la dirección jacobina radical y la implantación de una dirección conciliadora que se llamó el "pantano", por contraste con la de la "montaña", es decir el paso de la dirección de Robespierre y Danton -la Convención- al Directorio, conformado por oscuros personajes cuya virtud era haber calmado los ánimos y sobrevivido a todas las conspiraciones.

La Paz de Basilea precisamente constituye su primer triunfo, en lo que algunos historiadores denominan "fuga hacia delante..." coronada sólo por el valor y la audacia de jóvenes militares al mando de un ejército inflamado de ideales libertarios que le generan a la República Francesa no sólo una dignidad internacional, sino los territorios de Bélgica, Wesfalia, el Palatinado, Renania y el Sarre (de los territorios de Alemania) y, además, la otra mitad de Santo Domingo tomada de los territorios de España (Haití). Kant ve allí realizarse el ideal de la acción histórica de un pueblo capaz de darse su propia constitución y, precisamente, de la calidad que le parece propia del género humano: *la republicana*, derrochando un espíritu que contagiaria también al joven Hegel.

Sin embargo, la propia patria adolecía de una organización moderna y la caracterizaba una estructura autoritaria y cuasifeudal de todas sus instituciones; ni en la nobleza, ni entre la intelectualidad había la suficiente fuerza para exponer algunos temas que, surgidos de la ilustración, ya estaban patentes en la movilización de otros países como Francia e Inglaterra. El desarrollo de la sociedad industrial y las formas modernas de la propiedad de la tierra permanecían en un estado tan arcaico que todavía en el siglo siguiente, el XIX, Hegel tendrá que incluir en *Filosofía del derecho* un capítulo para justificar algo ya extraño en códigos de la época, el mayorazgo; la esperanza y la fuerza de la historia estaban pendientes de la burguesía, para él.

A comienzos de 1821 ya había cobrado gran importancia la doctrina desarrollada por Hegel en su mencionado *Elementos fundamentales de filosofía del derecho*, -una de las pocas publicadas como libro integral- tal vez la obra más resonante del filósofo. Sus conceptos básicos, contra lo que pueda aducirse de su adaptación a las condiciones de la Restauración, en realidad se encuentran en la línea de reflexión de su borrador de 1804, *El sistema de la eticidad*¹, manuscrito publicado tardíamente y que demuestra que los conceptos políticos hegelianos estaban madurando desde esos años y ya entonces, manifestaban la riqueza de la

reflexión hegeliana. Sin embargo todo el andamiaje teórico derivará de una estructura que, tal vez de manera, un tanto sorprendente, Hegel construirá mediante la obra que por estos días ha cumplido doscientos años: *Fenomenología del espíritu* (1807). Obra clave del pensamiento occidental que resume en su contenido conceptual el mismo espíritu de la Revolución que desde Kant campeaba la filosofía y, paradójicamente, en Alemania.

De manera que resulta acertado el señalamiento del joven Habermas (1967) en su artículo *Trabajo e interacción*, pues retoma el planteamiento de Lukács y reconoce que este cariz fundacional del joven Hegel, no suficientemente subrayado para la interpretación global del filósofo, manifiesta una clave de todo su sistema.

"..Estos trabajos de Hegel están todavía bajo el influjo de sus estudios de economía política de aquel entonces. Esto lo ha indicado continuamente la investigación marxista sobre Hegel. Sin embargo el lugar sistemático específico de la Filosofía del espíritu de Jena no ha sido considerado suficientemente... Las categorías de lenguaje, instrumento y familia designan modelos equivalentes de relaciones dialécticas: la representación simbólica, el proceso de trabajo y la interacción, basada en la reciprocidad, median sujeto y objeto, cada uno a su manera"¹. Lo cual implica una interpretación mucho más compleja de la acción social como más adelante lo expresa claramente: "La intuición originaria de Hegel consiste en que el yo sólo puede ser comprendido como autoconciencia si es espíritu, es decir, si pasa de la subjetividad a la objetividad de un universal, en el cual, con base en la reciprocidad, se unen los sujetos que se saben como no idénticos" y a renglón seguido explica: "Puesto que el yo, precisamente en este sentido explicable, es identidad de lo universal y lo singular, *la individuación de un recién nacido*, -que en el seno materno es un ejemplar de la especie como ser vivo, sin lenguaje todavía, y biológicamente puede ser explicado suficientemente

¹ HABERMAS Jürgen. Trabajo e Interacción. Rev. Eco #211. Bogotá. Pág. 1

por la combinación de un sinnúmero de elementos-*sólo puede ser comprendida como un proceso de socialización*. Aquí socialización (Sozialisierung) a su vez no puede ser pensada como proceso de socialización (Vergesellschaftung) de un individuo ya dado, antes bien es la socialización misma la que permite el surgimiento de un individuo" y Habermas coloca nota al pie en la que explica que es a partir de allí que Durkheim ha fundamentado la acción social.²

Es evidente que Hegel tenía ya conocimientos de la economía política inglesa pues se refiere directamente a Ricardo, Smith y Say; tratando de extraer los conceptos fundamentales que influyen en la sociedad civil. Es decir, ya teoriza a partir de la consideración que la base de la particularidad - lo que hace que algo sea 'particular'- es el estudio de las relaciones de propiedad, patrimonio y trabajo, de manera que un estudio serio de la sociedad civil parte de la consideración de los hombres como 'burgueses', porque éste es otro de los puntos geniales de la reflexión hegeliana: el hombre en la sociedad civil no es considerado en cuanto familiar, o en cuanto ciudadano, sino en cuanto *propietario* (objeto de derecho), como comenta el traductor argentino Alfredo Llanos, *bürgerliche gesellschaft* es la palabra para designar la sociedad civil. Además tal precisión sobre la condición humana en el moderno capitalismo viene ligada a la reflexión que el joven Hegel comunica en una carta de 1795 a su, por entonces, íntimo amigo y condiscípulo Federico Schelling sobre el sentido de la polémica Kant-Fichte; allí de manera genial el novel maestro privado de Berna, Suiza, le señala al ya brillante profesor de Jena que el fondo de tal polémica sólo se ve con claridad si se considera desde el plano político.

Hegel encuentra la clave de la reflexión filosófica sobre el desarrollo social partiendo, como lo más primitivo, de la comunidad familiar; señala que en ella no se puede realizar la libertad, la cual solo será posible en la sociedad civil, ese proceso lo llama el de *la particularidad*. Esta dimensión de la vida social, sociedad civil, permite el surgimiento

del derecho como instancia de mediación de las relaciones sociales, punto de confluencia entre lo privado y lo público y entre lo individual y lo colectivo, y en últimas, es la legitimación de la sociedad mediante la creación de condiciones para la realización de la individualidad, la garantía de la solución de los conflictos dentro de la comunidad y el bienestar particular en medio de la multitud. Ya están los fundamentos materiales de la necesidad del Estado y de su legitimación. Aquí, dicen Hegel y sus comentaristas, se origina el derecho como ciencia, y el fundamento más depurado -después de Locke, Rousseau y Kant- del "estado de derecho" moderno, superación del iusnaturalismo, justificando la separación de la esfera del derecho y la del estado y, además, legitimando una nueva instancia civil reguladora, la policía, para coronar la nueva 'sociedad disciplinaria' (para usar el concepto de Foucault).

También aquí aparecen más explícitamente las limitaciones de esta teoría de la sociedad, porque Hegel lo trata específicamente: el trabajador simple, el obrero que solo posee su fuerza de trabajo, no existe como miembro de la sociedad civil pues la teoría no puede reconocer como estamentos de esta sociedad más que a los dueños de tierra, los industriales, comerciantes y financieros. Lógicamente, no era concebible la participación de los desposeídos en la sociedad civil. Además Hegel considera que la sociedad civil no tiene sólo la función integradora de la comunidad, sino también es la fuente de la corrupción y la miseria, su misión natural es profundizar las diferencias en el patrimonio, la proliferación del malgasto y el lujo; de manera que legitima los privilegios, deja desprotegidos a quienes no pueden conformar corporaciones o gremios, como los llama. Tal será el punto de arranque de la crítica marxista de la filosofía política hegeliana y su materialización en el estado burgués.

Sin embargo, como también lo resaltaré Marx en su poco estudiada obra *Crítica de la filosofía del derecho y el estado de Hegel*, esta era la única que estaba a la altura de los tiempos en el siglo XIX y por ello era necesario realizar en detalle su

² Ibidem. Página 6. El subrayado en nuestro MGR.

refutación, cuestión que abordó aunque la obra no se publicaría en vida, sólo su prólogo vio la luz en el número de los anales franco alemanes. La de Hegel era la teorización y conceptualización más completa del nuevo estado burgués que requería el aparato del capitalismo ante las dificultades que la Ilustración y Kant atravesaban en el camino de las nuevas instituciones sociales surgidas de la industrialización.

2. La experiencia de la conciencia

Muchos historiadores de la filosofía señalan que *Fenomenología del Espíritu* es la obra mejor lograda, en cuanto inicio de la exposición del sistema hegeliano y como pieza fundamental de la filosofía del siglo XIX. Es la representación, en un esfuerzo titánico, del desarrollo del pensamiento filosófico hasta ese momento (1807). Según Kaufmann, tal esfuerzo responde al intento de Hegel por colocar a todos los sistemas en su propio proceso sin descalificar a ninguno, sin refutar a nadie señala que a lo sumo fueron unilaterales las posiciones de los otros filósofos. Con ello forja su posición como superior, abarcando el desarrollo del pensamiento anterior y tratando de ser para la modernidad lo que había sido el pensamiento de Aristóteles para Grecia, no en vano se llegó a decir que Hegel era el Aristóteles de Berlín.

Así, su pensamiento al asimilar los discursos alternativos resulta conservador, pero, paradójicamente, acabó sembrando dudas y temores en la burocracia estatal alemana y determinó la necesidad de *acabar con la semilla de dragón* que podría estar implícita, como lo expresaba el ministro de educación a la muerte del filósofo en el decreto por el cual prohibía dar cátedra de filosofía a hegelianos en universidades alemanas. Sin embargo, su orientación revolucionaria ya se evidencia en los escritos de Jena, (1804-1807) con lo cual adquiere autoridad la interpretación de Georgy Lukács en *El joven Hegel* y Jürgen Habermas cuando rescatan la penetración incisiva de sus obras juveniles, sin descartar las implicaciones de la titánica personalidad del filósofo

en la formación de la generación posterior dentro de la cual se cuentan los Bauer, Stirner, Feuerbach, Marx y Engels, pues su conceptualización filosófica en el campo de lo social, como muestra Herbert Marcuse en *Razón y Revolución*, sólo era el paso previo para la derivación de la filosofía en teoría social crítica.

La *Fenomenología* es una obra muy compleja aunque Hegel muestre una visión engañosa en el prólogo escrito con una densidad y lucidez pasmosas después de concluida la obra. Tiene una forma algo irregular ya que su plan no es coherente, parece reformado sobre la marcha, su autor se da cuenta que lo que pretendía al principio tiende a ampliarse indefinidamente, y de ser sólo el principio se transforma en exposición de todo el sistema desde la conciencia. Además el desarrollo de los temas no es armónico, hay saltos como el de la autoconciencia hacia la Razón observante, que no tiene mediación pero es muy brillante y, según Kaufmann, rayano en la genialidad, -para nosotros lo es casi toda-. Mientras que otras partes aparecen de una particularidad asombrosa como la crítica de la ética kantiana que se convierte, inusualmente, en todo un capítulo de la historia mundial de dimensión similar a la revolución francesa. Finalmente, la oscuridad de la parte final no se explica sino por la dificultad que aparece al rematar la obra sin poder apoyarse sólo en la razón, todo lo contrario de lo que ha querido, a nuestro entender, expresar Manuel Jiménez en el comentario a su traducción, marcada a su vez por un exagerado tinte metafísico.³

Parece tener razón Kaufmann al afirmar que la dialéctica hegeliana, tal como aparece desde la *Fenomenología* no es el esquema que se suele presentar cuando no se conoce la filosofía hegeliana: dialéctica es desarrollo y proceso, es movimiento pero al mismo tiempo es posibilidad de error, de rectificación; no tiene nada que ver con procesos rígidos y necesarios: "Encontramos una visión del mundo, del hombre y de la historia que

³ JIMÉNEZ R. Manuel. Introducción. *Fenomenología del Espíritu*. Ed. Pretextos. Valencia España. 2006.

hace hincapié en el desarrollo a través de conflictos, en la capacidad motriz de las pasiones humanas (que da lugar a resultados absolutamente impremeditados) y en la ironía de las inversiones repentinas.⁴ De tal manera que para comprender el sentido de la dialéctica es fundamental el conocimiento de la manera en que está expuesta la historia de la humanidad en ella, así para emplear la figura creada por Jacques D'Hondt, en esta obra aparece con toda claridad el intento de Hegel por mostrar que la filosofía debería ser la 'ciencia' de la historia viviente.

En medio de la exuberante riqueza conceptual, destaca su carácter esencial el haber sido forjada por las convulsiones de una Europa afectada por la irrupción de las fuerzas jóvenes de la revolución francesa en el s. XIX, de Alemania, Rusia, Austria e Inglaterra y convertidas en estados signados por la contradicción entre necesidades y movimientos sociales, y las fuerzas dominantes enraizadas en el régimen señorial, con las Iglesias, nobleza y nuevos ricos. Es decir, un mundo en ebullición por las circunstancias específicas del desarrollo de una estructura social capitalista llegada al punto de la revolución industrial y la revolución política que inspiraba una filosofía íntimamente relacionada con su tiempo, así queda consignado al final del prólogo: "Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado..."⁵

La idea de la relación entre la sociedad, el proceso del tiempo y la formación de los conceptos filosóficos; la influencia de las revoluciones y grandes acontecimientos muestran perfectamente que se trata de una filosofía histórica con elucubraciones que implicarían a esta filosofía de Hegel, basada en la historia y la política, en no poder ya desligarse, en su esencia, del destino

futuro de la humanidad y la sociedad, la filosofía regresaba dentro del universo capitalista a ocupar el trono de la sabiduría, puesto en cuestión por el pragmatismo y el cálculo matemático: "...y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterráneo acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de experiencia. Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo."⁶

Efectivamente, Carlos Marx en sus *Manuscritos de 1844* y en *La Sagrada familia* señaló que la *Fenomenología* contiene la totalidad de la filosofía hegeliana, allí se encuentra expuesta toda la concepción de la historia universal y la filosofía que la conceptualiza como una especie de ciencia de la humanidad, por lo cual aparte de ser, como se ha planteado arriba, una filosofía social, debe abordar el carácter político de humanidad en sociedad, con esto queda claro que en ella el sistema hegeliano enlaza los propósitos de las otras obras del filósofo: Ciencia de la lógica, Enciclopedia y Filosofía del derecho, por esta razón no puede dejar de estudiarse .

Para comprender las implicaciones que intenta sintetizar la *Fenomenología* vale la pena citar las palabras de Eduardo Vásquez, filósofo venezolano autor de la más completa y didáctica traducción de *Rasgos fundamentales de filosofía del derecho* al español, no sólo porque es uno de los especialistas notables en habla hispánica, sino porque además es un filósofo latinoamericano que ha trabajado en la formación de generaciones en su patria y se ha movido en nuestro medio a conciencia de los graves problemas y ventajas de nuestra cultura: "Creemos poder caracterizarla como la historia universal comprendida en su desarrollo dirigido por una finalidad. Esa finalidad es la realización plena de la razón o, lo que es lo mismo, de la libertad. Nos parece que el resumen que hace Hegel

⁴ KAUFMAN Walter. Hegel. Alianza Editorial. Madrid. 1981 Pg.170

⁵ HEGEL F. Fenomenología del Espíritu. Ed. FCE. México. 1966. Página 47.

⁶ Ibidem. Página 11

de lo que entiende por historia universal en el # 342 de la F.del D. vale también para la F.E. 'Además, la historia universal no es el mero tribunal de su fuerza, es decir la necesidad abstracta o irracional de un destino ciego, sino que, porque ella es razón en sí y para sí, y su ser para sí en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario únicamente desde el concepto de su libertad, de los momentos de la razón y así, de su autoconciencia y de su libertad, la explicitación y realización del espíritu universal'... La Fenomenología es una lucha constante..."⁷

Lo más importante del aporte de Vásquez es que colocando la *Fenomenología* como el eje del pensamiento hegeliano indica el sentido social y político del pensador alemán, pero además, expone de manera muy precisa el sentido de algunas de las interpretaciones que han contribuido más a desviar la importancia de las reflexiones y la filosofía política de Hegel, especialmente de algunos autores que conservan alguna autoridad para ejercer influencia en los estudios actuales, pues Vásquez se refiere explícitamente a Alexandre Kojève, tan revitalizado por Fukuyama en los noventa y reconocido por muchos de los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX (Lacan). También menciona a Nicolai Hartmann, hoy bastante superado pero para algunos autores de derecha representa cierta autoridad clásica de la primera mitad del mismo siglo, después se ocupa de Heidegger y de Dieter Henrich para precisar que todos ellos, a diferencia de Marx, desconocieron el valor de la *Fenomenología* como mapa general de la filosofía política de Hegel, pues o bien consideraban la dialéctica como un proceso indescifrable, o una visión intuitiva y elitista fuera de la historia de la humanidad, que según Vásquez, es el punto de referencia de Marx.

"Ni Kojève, ni Hartmann, ni Dieter Henrich nos parecen acertados en su interpretación de Hegel, muy recientemente, Martin Heidegger se aproximó a Hegel y dictó varios cursos sobre su pensamiento.

Hay dos que se hicieron famosos. Tenemos a 'Hegel y su concepto de la experiencia' (curso de 1943 y publicado en 1950) y 'La fenomenología de Hegel', dictado en 1930-31, pero también hay 'Identidad y Diferencia', de 1957. En nuestra opinión, ninguna de esas interpretaciones arrojan claridad alguna sobre la filosofía de Hegel, más bien dificultan su lectura."⁸ Finalmente comenta Vásquez, pero no se debe olvidar que el joven Marx ya en el tercer manuscrito de París (1844) había advertido: "Debemos comenzar por la Fenomenología de Hegel, la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana"⁹.

Como en una especie de delirio intelectual Hegel desarrolla en *Fenomenología* una nueva teoría de la sociedad expresada en términos y conceptos filosóficos que se convirtieron en punto de referencia, para afirmar o replicar; sobre los que, a partir de entonces, sería imposible saltar para encontrar la manera adecuada de razonar. Así lo anunciaba el prólogo: "No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación..." (p12)

Pero los nuevos tiempos que surgían tendrían un sentido diferente para el pensar pues ésta era una época de Ilustración, en la cual la verdad tendría un lugar lejano a la religión, cuestión por demás escandalosa para su momento y aún sigue siendo, un desafío que trasciende al campo social y político pues pasa de crítico a lo sarcástico sin el menor pudor burgués: "La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse si se quiere como un juego del amor consigo mismo; sin embargo, esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan la seriedad, el consuelo, la asepsia y el trabajo de lo negativo..." (p.16). Pero el objetivo de tales cuestionamientos

⁷ VÁSQUEZ E. Hegel un desconocido. Ed. Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela 1998. página 17-18

⁸ Ibidem. Página 13

⁹ MARX, C. Obras fundamentales. T. I. Ed. F.C.E. México, 1982, página 647.

rayanos en la vulgaridad y absoluta irreverencia, se encuentra en que apuntan radicalmente hacia la consolidación de una subjetividad nueva, con cara abiertamente política y logra –en nuestra opinión– mediante tales ‘figuras’ expresar adecuadamente la vida social de tal sujeto y develar su complejidad en magnitudes que sólo estamos en condición de valorar después de Marx, Nietzsche y Freud.

‘Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, en la que el espíritu del mundo ha ido desentrañando y poniendo de manifiesto en cada una de dichas formas el contenido real de sí mismo de que era capaz, y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto...’ (p22).

Con el tiempo el lenguaje de Hegel se atemperaría y la influencia del poder haría su lenguaje refinado y algo intrincado pero en *Fenomenología* resulta muy interesante estudiar al lenguaje filosófico en su directa función de esclarecer la vida, el mismo había señalado y lo hará de nuevo en *Filosofía del Derecho*, ya mencionada, que la filosofía es su tiempo en conceptos y tal vez no haya una expresión tan escueta como cuando enuncia su concepto de verdad, tan mistificado en el medioevo por motivos religiosos y luego por la insurgencia del saber natural. Hegel dice: “Por el contrario, debe afirmarse, que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse o recibirse sin más, tal y como es. No hay lo falso como no hay lo malo...” (p27). Y procede a clavetear una recurrente visión fraudulenta de la modernidad: “Lo mismo ocurre ahora con el filosofar natural, que se reputa como demasiado bueno para el concepto y que mediante la ausencia de éste, se considera como un pensamiento intuitivo y poético y lleva al mercado las arbitrarias combinaciones de la imaginación que no ha hecho más que desorganizarse al pasar por el pensamiento, productos que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía...” (p45)

Frente a estos modos del pensar que parecen hundir a la filosofía en el vacío de la mística o la edificación que tanto combatía en todos aquellos nuevos profetas de la ciencia, Hegel propone: “Contraoponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento...” (p15). Tal debería ser en primera instancia, el sentido de la filosofía que, entonces tendría su morada en el concepto, en la creación especulativa y en labor de los búhos, a pesar que lleguen o inicien su vuelo tardíamente. “A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto...” (p46).

También *Fenomenología* logra forjar una serie de conceptos definitorios para mostrar la movilidad de la historia de la humanidad, parece como si la imaginación hegeliana en su afán de reducir a conceptos toda la vida del espíritu quisiera poner categorías muy precisas a las etapas de su desarrollo y siempre con la connotación de ver que el aspecto social es conflictivo, fluctuante y vital; lo cual, aparte de mostrar claramente el sentido idealista de la teoría de la historia subyacente, se convierte en un reto para quien pretenda concebirla de manera diferente, es decir que no resulta fácil proponer un materialismo histórico que aguante la conceptualización atropellante de la visión hegeliana, tal vez ello explique la saña con que los positivistas, empiristas y paradigmistas edificantes (al estilo de Popper) pretenden desvirtuarla y el menosprecio con que pensadores críticos, desde la orilla opuesta veían una mistificación peligrosa de la cultura occidental (Nietzsche, Foucault y Deleuze), veamos los conceptos acuñados en *Fenomenología* y una aproximación a su significado que no pretende ser exhaustiva, una especie de glosario que hace falta:

-*Certeza sensible*. Para designar la categoría más inmediata de la conciencia que pretende haber alcanzado la verdad en la intuición del primer encuentro, resulta -dice- lo más rico, pero

a su vez, lo más pobre si no se logra desentrañar lo que contiene.

-*La autoconciencia como señorío y servidumbre.* El momento en que la conciencia obtiene el dominio sobre sí no es sólo la descomposición de cualidades universales que permiten afirmar, es el momento de la conciencia de sí mismo como capaz de crear la verdad a través del uso del entendimiento, la autoconciencia, pero ella a su vez no está referida a sus propias operaciones, sino a la relación con las otras conciencias, no en la comunidad del amor cristiano sino en la lucha social y ella implica señorío y(o) servidumbre; la relación política de dominio, o el poder (Foucault) que es lo implícito en la formación de la conciencia de sí. El precio de la subsistencia es la servidumbre o aceptar la dependencia, el dominio del amo es al tiempo la incapacidad de valerse por sí mismo, la necesidad del siervo. Un 'juego mi vida... cambio mi vida... de todos modos la llevo perdida' que contiene ambos momentos.

-*La conciencia desgraciada.* La incapacidad de resolver el enigma del poder en el sí mismo por vía de la vida intelectual, pues a lo sumo es posible adoptar una actitud pasiva como los estoicos que no se puede mantener sin derivar en el escepticismo, terminando en la duplicidad esquizofrénica entre subjetivismo piadoso y pragmatismo conformista, entonces *el goce deviene sentimiento de desgracia* al no poder ser así.

-*El reino animal del espíritu o el engaño.* Es un concepto que Hegel forja para mostrar la necesidad de pasar de la razón como facultad individual a la razón colectiva, que adquirirá la forma de Espíritu y se constituye en motor de la historia. Primera forma en que la razón se ocupa del curso del mundo, es decir que sale de su aislamiento y se atreve a indagar, es una forma idealista o, como lo había señalado Kant, de intentar mediante ideas poner algo en acción dentro de la sociedad, tal es el reino animal del espíritu, es decir, su forma más primaria: "Las palpitations del corazón por el bien de la humanidad, se truecan, así, en la furia de la infatuación demencial..." (p222), el individuo que engaña y se engaña al colocarse como protagonista de la historia.

-*La ley del día y el derecho de las sombras.* Para comprender la lucha entre la tradición y la ley objetiva que desde las comunidades más sencillas, Hegel se remite a Grecia, allí en obras más significativas de la cultura, en la tragedia, se plantea la confrontación, imposible de resolver por la filosofía, del problema de la constitución de la personalidad en la comunidad histórica y, entonces, irrumpe la descomposición de la familia y la organización del estado como una lucha hacia dentro y hacia afuera. El estudio sobre la Antígona de Sófocles expone el conflicto dramáticamente.

-*La persona abstracta, el señor del mundo.* Desde aquí aparece señalada por esta figura la vacuidad de la sacralización que el estado de derecho, nueva creación de la cultura histórica, hace de la *persona* y sus derechos básicos, la exposición hegeliana muestra que, a primera vista, lo que consagra el nuevo estado de derecho es una persona abstracta, al igual que la cultura que la impone; el extrañamiento de sí de la conciencia en esa mistificación no es evidente y falta que se pueda mostrar su mera formalidad para intentar recuperar su contenido concreto o su superación.

-*La conciencia noble y la conciencia vil.* Se refiere a la contradicción que se mantiene dentro del servicio al estado: la obediencia genera la satisfacción del buen ciudadano y la búsqueda de intereses individuales; el sacrificio y el goce que se aspira a obtener dentro del servicio. Una dualidad peculiar y actuante en el proceso de la modernidad.

-*El alma bella, la buena conciencia como el deber, la hipocresía y su perdón.* Allí Hegel cuestiona la ingenuidad política de Kant cuando frente a la alternativa de la revolución y la política profesional sólo enarbola, desde la filosofía, una concepción moral convirtiéndose en alma bella, que actúa conforme al deber, pero que, "*para conservar la pureza de su corazón rehuye todo contacto con la realidad...*" De manera que el kantismo en política conduce a la hipocresía y ésta, universalizada, no se ve.

-*La religión como coronación de la literatura en las formas de epopeya, tragedia y comedia, de*

la prosa del mundo a la religión revelada. "Hegel critica duramente al catolicismo. Su Iglesia coloca la verdad en una casta de sacerdotes y exige sumisión a esa casta y reconocimiento. En cambio, la doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad... Para entender la importancia que tiene para Hegel la revolución protestante hay que saber que, según él, no hay revolución verdadera y total si no hay una revolución religiosa que altere y transforme la conciencia humana..."¹⁰

Todo el proceso de la historia universal hecho conceptos en *Fenomenología* conduce a la liberación de la conciencia del último lazo que la mantiene en la exterioridad: la religión y así se abre paso la hegemonía de la razón dueña de sí misma o sea el reino de la filosofía. "Lo que sostiene la religión reformada se encuentra en la filosofía – dice Vásquez- En ésta la subjetividad se ha liberado, ya no está avasallada por un mundo que se le enfrentaba y la esclavizaba. Para que el idealismo fuera posible tuvo que precederlo la revolución religiosa protestante que planteaba una manera nueva de relacionarse los hombres con Dios y con el mundo. Y esta relación aparecerá en la filosofía... El camino recorrido es la demostración de la verdad del idealismo. Si borramos ese camino y afirmamos que el idealismo es una filosofía verdadera, esto no es más que una afirmación carente de fundamento, de necesidad."¹¹ La misma necesidad, expresada en términos políticos, que Hegel había dejado escapar cuando en aquella famosa carta dice que ha visto al Amo del mundo, que sobre el lomo de su caballo, a la cabeza de una gran nación, legislaba para la humanidad, refiriéndose a la entrada triunfal de Napoleón a la victoria de Jena.

3. La Lógica sólo como mediación entre la ciencia y la vida

La lectura de la introducción de la segunda obra importante del filósofo suave, *La Ciencia de*

la lógica (1812) deja como enseñanza principal el que en ella se especifica el sentido de la dialéctica: "aquello por cuyo medio el concepto se impele así mismo hacia delante, es lo negativo, ya mencionado, que contiene en sí; este es el verdadero elemento dialéctico. La dialéctica que ha sido considerada como una parte separada de la lógica, y que, con respecto de su fin y de su punto de vista, puede decirse que ha sido desconocida en absoluto, obtiene de esta manera una posición por completo diferente... De ordinario se conceptúa a la dialéctica como un procedimiento extrínseco y negativo, que no pertenece a la cosa misma, sino que tiene su fundamento en la simple vanagloria, como una manía subjetiva de hacer tambalear y disgregar lo permanente y verdadero, o por lo menos que no conduce sino a la vanagloria del objeto tratado dialécticamente..." De manera que el esfuerzo de Hegel se concentrará en demostrar tal tesis, pero, bajo la estructura establecida anteriormente, como lo señala con claridad; "...en mi *Fenomenología del Espíritu*, llamada primera parte de la ciencia partí de la primera y más simple manifestación del espíritu... Pero no podíamos detenernos en lo formal de la mera conciencia".¹²

Así que el proceso completo de formación de la 'ciencia' requerirá una exposición del método y al mismo tiempo del ser, al tiempo ontología y lógica de la razón que culminará en la presentación de la filosofía del espíritu o lo que el autor logró exponer de ella la filosofía del espíritu objetivo o Filosofía del Estado: "Lo especulativo está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento no ejercitado ni libre. Si el pensamiento está todavía ocupado en desprenderse de las representaciones concretas, sensoriales y del razonamiento, primeramente debe ejercitarse en el pensamiento abstracto, en

¹⁰ VÁSQUEZ, E. Opus cit. Página 84-85

¹¹ Ibidem, página 86

¹² HEGEL, W.F. Enciclopedia de las ciencias Filosóficas. Editorial Porrúa. México 1976 Parágrafo 25

asegurar los conceptos en su carácter determinado, y en aprender a conocer en medio de estos.¹³

La lógica sería exposición de la ciencia en su pura imagen teórica, mientras la *Fenomenología* ha establecido los momentos del desarrollo de la conciencia para llegar a ésta, que, por otra parte, y de manera terminante, no puede desvincularse de ella, pues el contenido es parte de la misma ciencia, de manera que en esta lógica no se puede separar la forma del contenido como lo hace la lógica formal. Hay allí una crítica de la lógica formal, se burla de la infantilidad de una mecánica cuantitativa que se hace pasar por lógica: un juego de niños de clasificar los palitos o hacer rompecabezas. Dice que es necesario realizar una innovación completa de la lógica pues, si bien Kant tuvo razón al señalar que la lógica había seguido pronto el camino de la ciencia, sin embargo llevaba mucho tiempo sin avanzar. Su problema es que se queda exterior al objeto al cual se refiere y por ello solo expresa su lado subjetivo.

En esta forma, la ciencia de la lógica que fue redactada en la tranquilidad de su estancia en Nuremberg y bajo los auspicios de una nueva vida, menos azarosa y dentro de las reglas sociales de su matrimonio formal, no rompe con la continuidad de los conceptos que habían sido apasionadamente volcados, en medio de los apuros de la pobreza y la inminencia irregular de su primer hijo (en lo cual nos alejamos del planteamiento de Kaufmann. En calidad de rector de bachillerato, entre 1808-1816, Hegel al compás de la derrota napoleónica crea concienzudamente la exposición teórica de la marcha de la razón, con su astucia, desde el ser hasta el concepto. Toda una epopeya que a los ojos de muchos se enreda y confunde dentro de una lengua que sólo puede ser descifrada en la estructura de *Fenomenología*.

Desde la perspectiva que nos propone Eduardo Vásquez se debe considerar esta extensa obra, como la elucidación de una parte, aunque

fundamental, de todo el proceso expuesto en 1807; "afirmamos que la sección de la Fenomenología que va desde la certeza sensible a la autoconciencia es la exposición de la Ciencia de la Lógica"¹⁴ Es decir que las 500 páginas que publicaría en Nuremberg y que le darían la notoriedad para ser llamado en 1816 a tomar la cátedra universitaria de Heidelberg, son la exposición detallada de lo que en 1807 había sido atropelladamente dicho en las primeras 40 páginas alucinantes y, por entonces, casi incomprendidas. Pero debe quedar claro que no se trataba una rectificación o una exploración distinta, era la misma investigación sobre el sentido racional de la humanidad y, en ella la misión de la filosofía; la aclaración del método de la vida del espíritu o sea la dialéctica.

El punto de partida es la pregunta por el ser, para concluir que es el inicio de una reflexión ontológica que aborda la realidad inmediata del aparecer como tal y, por tanto sólo deja planteados interrogantes aparentemente irresolubles, en ese simple nivel ontológico. Así las cosas, en el inicio el saber es enigmático y abstracto, -al que pretenderá devolvernos, ya durante el siglo XX, la ontología fundamental de Heidegger- (a cien leguas de Hegel, dice Kaufmann¹⁵). La diversidad, la diferencia y la multiplicidad parecen acorralar a la conciencia deslumbrando con la aparición del infinito, deslumbramiento que puede mantenerla en la inefabilidad y en la ausencia de dominio de sí que la conciencia debe superar. La idea hegeliana tiende a mostrar que el infinito del ser sólo lo es en virtud de la conciencia, de manera que es en la vida de la conciencia que se podrá encontrar el sentido de la finitud y la infinitud y Vásquez evoca, para comprender esto a la FE.: "Al presentarse la universalidad absoluta incondicionada... la conciencia entra por vez primera en el reino del entendimiento..."¹⁶

Pero el reino del entendimiento es el reino de

¹³ HEGEL, W.F. Ciencia de la lógica. Editorial Hachette-Solar. Buenos Aires. 1956. Introducción

¹⁴ VÁSQUEZ E. Hegel, un desconocido. Página 30

¹⁵ KAUFMANN, W. Opus cit. Página 205

¹⁶ Ibidem. Página 34

la esencia, las producciones del entendimiento que gobiernan la realidad, el racionalismo, la elevación de la inmediatez de la presencia, el ser como tal, ser-ah (Dasein) que entra en la esfera de la universalidad como elaboración de la conciencia, como concepto –aunque para Hegel sería de entrada sólo percepción y el concepto el máximo desarrollo- que asume la figura de la esencia, la cual en primera instancia se presenta como lo negativo que permite incorporar el ser en cuanto relativo a la conciencia dentro de una universalidad que parece desbordarla. La esencia, entonces, no puede ser considerada como en la filosofía anterior, algo estable, como en la lógica tradicional; ahora la esencia es una instancia de la conciencia que se apropia el ser pero que lo mantiene como otro y más que una conquista estable -recordemos la moneda acuñada como verdad-, sino que debe ser concebida como una lucha interminable de la conciencia por apropiarse el ser, puesto que éste es móvil. En esta teoría de la esencia Hegel se ve obligado a rebatir tanto a Platón y sus ideas, como a Kant y la cosa en sí. De manera que nunca podemos confiarnos en la seguridad del ser de la esencia, ni en el agnosticismo de la cosa en sí. La aceptación del reto permanente de la conciencia, y de la ciencia, será la vida del concepto, la dialéctica.

A su vez el concepto es el movimiento de la razón que por su parte asume y supera la individualidad, siendo al mismo tiempo singular y universal, personal y social; movimiento que mantiene dentro la realidad en el mismo proceso de transformarla y digerirla para que se manifieste: el arado es hierro y madera, organizados por la inteligencia para lograr el cultivo de la tierra, de manera que la razón sabe, astutamente, cómo utilizar medios e instrumentos que crean el ser. Este ejemplo tan claro de Vásquez¹⁷ nos muestra el exacto punto en que quedó congelado Heidegger en su afán por huir de las consecuencias de una ontología política de hoy.

La consecuencia de esta interpretación del concepto que desarrolla la ciencia de la lógica

hegeliana se refiere a la posibilidad de la realización, porque la vida del concepto demanda su realización. No se trata ya de utopías, la realización de las creaciones de la astucia de la razón, es decir el concepto, está a la vista y a tiro de la historia. No se trata y allí está el mal infinito de Kant (según Hegel) de que el reino de la libertad y la paz perpetua, al igual que el estado de Rousseau y Maquiavelo se proyectan hacia el futuro como la perpetua posibilidad, o, el kantiano acercamiento asintótico de la humanidad a su ideal sin garantías y expuesto al fracaso. El idealismo hegeliano se plantea como ciencia en cuanto confía seriamente en la materialización de la idea en el concepto. La promesa y los ejemplos, las figuras a través de las cuales se realiza son históricas y por tanto la filosofía –dice- deja de ser amor o simpatía por la sabiduría para convertirse en saber real, ciencia. Por ello la lógica sólo puede ser la mediación entre el ser y el concepto en su cumplimiento.

Sin embargo no puede desconocerse que el final no está aquí, pues la lógica no es sino una del sistema que había quedado aclarado en el FE, la ciencia sólo es el penúltimo escalón del saber absoluto, un intrincado paso que no ha podido superar la filosofía conservadora, pues produce miedo y sólo resulta comprensible desde Lacan, en su evocación de la noche horripilante del hombre que pone a bailar en danza loca los fantasmas de los espíritus, la cual sólo ha logrado conjurar el pensamiento potentemente materialista de Carlos Marx trazando un camino que también ha sido muy difícil de asumir por pensamientos filosóficos que no se atengan a la revolución.

4. La filosofía del derecho como filosofía política

Esta obra resulta ser la más práctica y, aunque él no quiere presentarla como tal, es el corazón de su filosofía política; el comentario de Ernst Bloch es que ella equivale a la Ética en su sistema pues desde el inicio planteó una eticidad histórico-concreta. Uno de sus puntos de partida es la tesis que el filósofo no cree en las buenas intenciones y

¹⁷ VÁSQUEZ, E. opus cit. Página 59.

cuestiona desde allí la moral kantiana, en realidad todo el trabajo previo de la *Lógica y Fenomenología* han mostrado que la conciencia no puede concebirse sino en relación con la realización histórica; es decir, es producto y al tiempo creadora de la circunstancia. Eticidad es moral juzgada desde los hechos, no desde la buena voluntad kantiana pues está plenamente dentro de la modernidad.

El traductor argentino Alfredo Llanos (v. 1987), plantea una discusión en la cual se confrontan las interpretaciones que han surgido tempranamente sobre ella: que Marx se haya permitido dedicar un amplio estudio, antes mencionado: *Crítica de la filosofía del derecho y el estado de Hegel*, ha generado la tendencia a menospreciar el pensamiento político hegeliano como simple fundamento del estado prusiano. Por el contrario, Eduardo Vásquez, traductor de la obra, con comentarios y notas, se aferra a Marx: "La filosofía jurídica y política de Hegel es la negación categórica de toda forma existente hasta hoy de la conciencia jurídica y política alemana". Marx destaca en ese mismo trabajo que la obra jurídica y política hegeliana se refiere no a la realidad alemana, sino a una realidad que está más allá del Rhin. El estado alemán real expresa el antiguo régimen y es la no realización del estado moderno"¹⁸

Frente al lugar común que la obra asume el estado prusiano, es necesario considerar lo que aporta el comentario de Llanos y la opinión de Bloch: el primero llama la atención sobre las condiciones en las que se publica, en medio de la restauración; Bloch, por su parte, considera progresista el planteamiento de Hegel, a pesar de sus rasgos conservadores ante otras teorías que se ofrecían; el historicismo de Savigny y, especialmente, el del filósofo romántico Fries, además la teoría positivista de von Stein, pues Hegel defiende la monarquía constitucional, la representación, el tribunal de jurados y la autonomía de los municipios. En su favor esgrime el concepto de Marx y Engels que lo consideraron expresamente como la teoría

que había llegado más lejos en la comprensión de la realidad social, puesto que en su teoría del estado pone como fundamentos la propiedad y la estructura económica, aunque como sociedad civil después quedará supeditada al estado. De manera que Hegel obraría como el fundamentador más progresista del estado prusiano y con la advertencia de que sus lecciones y su actividad eran seguidas muy minuciosamente por los agentes del gobierno y él estaba conciente de ello.

Por su parte Bloch, insiste en que esta obra se distingue esencialmente de su obra de juventud y que Hegel produce en ella su filosofía de vejez, siendo la más conservadora. Hasta el punto de que la famosa frase "Lo que es racional es real y lo que es real es racional" según Bloch debe ser interpretado como la expresión de la conformidad con el orden de cosas existente, en ningún momento la interpretación revolucionaria, que parece aceptar Marcuse en *Razón y revolución*. "...El movimiento democrático estaba constituido en gran medida por el resentimiento de la pequeña burguesía impotente... Se hablaba mucho de libertad e igualdad, pero de una libertad que sería privilegio absoluto de la raza teutónica... el odio a los franceses iba acompañado del odio a los judíos, a los católicos, a los 'nobles'. El movimiento clamaba por una guerra verdaderamente alemana..." Y comenta Marcuse adelante "No es difícil reconocer en estas consignas 'democráticas' la (Volksgemeinschaft) ideología popular fascista. De hecho, existe una relación más estrecha entre el papel histórico de las Burschenschaften y sus actitudes racistas y antirracionalistas, y el Nacionalsocialismo, que entre la posición de Hegel y este último. Hegel escribió la Filosofía del derecho en contra de esta ideología seudodemocrática, en la cual veía una amenaza más grave a la libertad que en el régimen de autoridades existente"¹⁹

En el prefacio, aparte de la reflexión sobre lo racional-real, debe destacarse la defensa que hace de una filosofía del derecho "...pues la filosofía no

¹⁸ VÁSQUEZ, E. Introducción a Filosofía del Derecho de HEGEL. Universidad Central de Venezuela 3ª ed. 1991. Caracas. página 8

¹⁹ MARCUSE, H. Razón y Revolución. Alianza Editorial. Madrid. 1980. página 179.

se ejerce entre nosotros, según ocurría entre los griegos, como un arte privado sino que posee una existencia que afecta al público, en especial e incluso al servicio del estado..." con lo cual señalaba que la dirección ética de la filosofía se entronca decisivamente con la política. Sin embargo, la reflexión con la que remata su prefacio, que es también una de sus más brillantes y utilizadas frases, devela la impotencia que Hegel otorga a la filosofía del derecho y el estado: "Cuando la filosofía pinta su gris en el gris ya una figura de la vida ha envejecido y con el gris en el gris no se deja rejuvenecer, sino solo conocer; el búho de Minerva inicia su vuelo en la caída del crepúsculo."

El punto de partida de Hegel para la reflexión sobre la sociedad (ética) es la persona, o sea, la particularidad en cuanto encarna la humanidad como voluntad es el punto de partida de la modernidad, la humanidad es el ser humano individual que se convertirá en sujeto de derechos. Pero lo primero que surge como expresión de la insurgencia de la voluntad como personalidad es la propiedad. De manera que toda reflexión política y social supone un punto nodal *la fuente de la personalidad es la sociedad*. Pero la abstracción de la personalidad comienza a concretarse en la propiedad y de allí pasa, en el proceso de realización, al contrato, con lo cual se configura un poder de posesión y disfrute que rechaza las violaciones, se puede decir que el camino de Hegel es el mismo que de manera más simple había seguido Rousseau: el principio de la sociedad es la propiedad y el estado o la ley es derivado de allí, pero Hegel explica de manera más lógica la constitución de la persona a partir de la racionalidad expresada en la voluntad y el derecho universal a la posesión.

Por eso el punto a tratar inmediatamente es el del castigo, los delincuentes, la parte negativa del derecho abstracto que no se puede resolver sin encontrar el fundamento interno de la ley, es decir la moralidad. Pero antes es bueno mencionar que Hegel hace aquí una digresión sobre las condiciones de algunos actos sociales que se consideran contratos: que se originen en el arbitrio, que la voluntad que crea el contrato sea sólo puesta

por las partes y no es universal, y que su objeto siempre es una cosa exterior, individual. Por ello no hay contrato en el origen del estado, ni en el matrimonio, lo cual ha sido fuente, según Hegel de grandes errores y confusiones. La Moralidad sucede en la consideración al derecho abstracto exterior de relaciones simples entre individuos y estudia su aspecto subjetivo a través de los conceptos de culpa, bienestar o sensación de felicidad y la búsqueda del bien. Así el título de la moralidad, al cual Kant había dedicado dos obras fundamentales, lo resuelve Hegel en unas cuantas reflexiones pues ya no es esencial derivar la eticidad del proceso subjetivo. El relativismo moral implícito en las necesidades y exigencias de los tiempos; la necesidad de juzgar a partir de las implicaciones de las acciones sólo conducen a determinar las condiciones de la responsabilidad de cada cual.

Sobre este punto, tan esencial para los metafísicos, su análisis se acerca al de los juristas en el establecimiento de la culpabilidad, el uso de la razón y la búsqueda de resultados por encima de las intenciones. Hegel, desde su crítica al formalismo ético kantiano, aboga por una objetividad de la acción moral, que solo podrá resolverse en la comunidad, o en la sociedad, por encima de quienes han dejado el problema de la conducta como algo suelto en medio de la sociedad, es necesario buscar la sustentación entonces en el sistema de la eticidad, o la comunidad social.

Así, la eticidad es la esfera adecuada para analizar el contexto de la acción pues remite a ese nivel de la actividad que pone en juego la conciencia moral dentro de los marcos de la comunidad, cuya primera figura es la familia. Comunidad matrimonial, comunidad de bienes, contrato y relaciones específicas y dentro de ella la crianza de los niños que momentáneamente estarán dependiendo de los padres y culmina en la disolución cuando ya cumple su función al entregar ciudadanos a la comunidad. Allí aparece la sociedad Civil, uno de los conceptos más comentados de la obra pues desde el punto de vista de la experiencia y la materialidad de la sociedad es primero, pero desde la perspectiva hegeliana es sólo un paso previo a

la formación del estado y su sustento exterior o inmediato, es decir, desde la conciencia y el desarrollo del espíritu es una forma aún no desarrollada, sólo es la mediación hacia el estado.

Sin embargo, como se encargará de mostrar en extenso el comentario de Marx, al partir de la materialidad histórica contiene las formas necesarias para comprender la dinámica de la sociedad y resaltar las debilidades del sistema imperante: parte de la consideración de las necesidades que da origen a la sociedad, de la mediación del lenguaje y las normas de los contratos, de las clases que emergen del mundo del trabajo y su papel en la formación del sistema de la comunidad. Desde la sociedad civil, cuyo concepto resalta el carácter esencial de la ciudad, el burgo, y la burguesía como la encarnación más concreta de la ciudadanía, Hegel mostrará que la auténtica ciudadanía corresponde más exactamente a un hombre autónomo económicamente, necesario para producir algo en la sociedad y por ello tiene derechos, es decir es la conciencia realizada en el mundo inmediato. De allí derivará su reflexión sobre la necesidad de la autoridad, la ley, los derechos, la policía. Sin

embargo, lo esencial surge como la esfera que suprime y supera todas figuras anteriores, el estado.

Así, el estado surge como la realización de la filosofía del Derecho, lo cual no significa, como lo remarca Marcuse, realización del espíritu absoluto. Dice: "El estado establece y defiende los intereses de sus miembros, unificándolos dentro de una comunidad, realizando así su libertad y sus derechos y transformando la fuerza destructiva de la competencia en un todo unificado... La lucha a vida o muerte entre los individuos por el reconocimiento mutuo dentro de la sociedad civil tiene su contrapartida en la guerra entre los estados soberanos. La guerra es el resultado inexorable de cualquier demostración de soberanía."²⁰ Así el ideal kantiano de la paz, postergado en los límites de la sociedad de clases y en ella el pensamiento político hegeliano, es retomado por Marx en su filosofía política al superar asimilándolos a ambos, y dejar constancia de la actualidad del análisis fenomenológico de Hegel para la comprensión del consagrado estado de derecho en su relativa absolutez.

²⁰ MARCUSE, H. Opus cit. Página 217

RESEÑAS

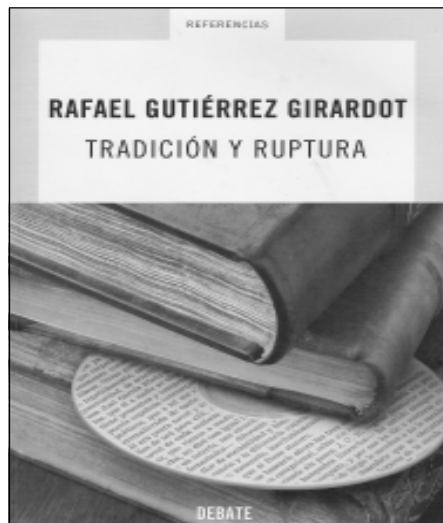
GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *Tradición y Ruptura*. Bogotá. Editorial Random House Mondadori Ltda. Colección Debate. 2006. 246 páginas

La obra póstuma de Gutiérrez Girardot *Tradición y Ruptura*, es un conjunto de catorce ensayos los cuales giran en torno a la relación entre filosofía, literatura y poesía en el ámbito del pensamiento hispánico e hispanoamericano, como forma de hacer frente a la tradición literaria y filosófica de los siglos XVIII y XIX dando paso a significativos planteamientos críticos literarios que constituyen un punto de quiebre de dicha tradición y evidencian el agudo conflicto socio-político del siglo XX: la decadencia de la aristocracia y el auge de la burguesía, que desataron la incertidumbre tanto del artista como del filósofo. Los escritos de Gutiérrez Girardot esbozan un amplio recorrido por la obra de pensadores como Quevedo, Valle Inclán, Alfonso Reyes, Henríquez Ureña, Rubén Darío, José Martí,

León de Greiff, Borges, entre otros, siendo éste un camino que no se agota en los formalismos y halagos típicos de la historiografía española sino que al contrario, contienen un profundo sentido crítico frente a dicha historiografía y al aislamiento del que son parte estos autores respecto al momento histórico por el que atravesaron. Gutiérrez Girardot presenta al autor y su obra bajo la óptica del contexto histórico y el conflicto social en el cual estaban insertados, viajando por la literatura española hasta la propiamente hispanoamericana y finalmente situándose en el terreno de la sociedad colombiana y su desarrollo intelectual y cultural, desde Bolívar, Santander y Bello hasta sus contemporáneos Gaitán Durán, Hernando Valencia Goelkel y Hernando Téllez.

Aunque el recorrido histórico parte del siglo XVI, pleno barroco español, Gutiérrez Girardot en su ensayo sobre *Quevedo*, da muestra de la tensión ya existente determinada "por la época y por el cruce de épocas", donde el lenguaje literario empieza a tomar otras dimensiones, las cuales afectan directamente la doble moral enmarcada en la tradición católica y monárquica, de allí que nuestro autor afirme que: "en Quevedo fascina lo que precisamente en él repugna" (pág. 39). Un interrogante se abre frente a la condición de lo humano y lo divino, de lo grotesco y mundano frente a lo puro y celestial y es este el aviso de un pensamiento filosófico inscrito en la esfera literaria. La pregunta por el hombre y su relación con el mundo y con lo divino entraña la relación entre filosofía y literatura, siendo ésta el medio por el cual el pensamiento hispánico e hispanoamericano empieza a consolidarse, si bien no se logró un desarrollo teórico puramente filosófico, Gutiérrez Girardot muestra cómo a través de la literatura: poesía y prosa, las cuestiones filosóficas se hacen presentes.

En *Poesía y Filosofía* está determinado el esquema de dicha relación, que "podría dilucidarse históricamente con una comparación entre Nietzsche y Valéry, entre los enamorados improprios que



hace el filósofo Nietzsche a los poetas y los que hace el poeta Valéry a los filósofos, que son a su vez improprios al poeta que Nietzsche mismo es y al filósofo que es Valéry mismo" (pág. 114), conduciendo a la "filosofización de la poesía y la poetización de la filosofía" mencionada por Gutiérrez siguiendo a Schlegel y que también podría encontrarse en personajes como Hölderlin, Coleridge, Schiller y en Machado, Cernuda, Borges, Martí, Vallejo. Sin embargo, el alcance de la filosofía va más allá de la esfera de los poetas, la necesidad de desnudar, cuestionar y presentar una crítica certera frente a la realidad del hombre y del mundo socio-político que enfrentaban, llega al campo abierto de la literatura: a la prosa, como la forma de expresión que se encontraba en pleno desarrollo, perpetuando las exigencias mismas del hombre; "pensar, analizar, inventar... no son actos anómalos, son la respiración normal de la inteligencia" (pág. 107), escribió Borges en "Pierre Menard, autor del Quijote", citado por Gutiérrez en *Borges y la Filosofía*, poniendo de manifiesto la tarea del hombre, en especial la del filósofo, no como pensador sistemático inscrito en la metafísica tradicional sino como ser lúcido y sereno, recuperando el asombro como origen de la filosofía, de donde se deduce "la tarea práctica primigenia", "la de enseñar a nadar en el mar de la libertad" (pág. 108). Esto encierra el carácter crítico de Gutiérrez Girardot en relación a la historia misma de la literatura hispanoamericana, y el papel del individuo frente a esta historia que se teje en medio de formalismos donde los renombrados pensadores se han quedado engrosando extensas listas, "relegados todos ellos, los sublimes y los mediocres, al museo de una filología funeral", escenario que no guarda mucha diferencia con la situación actual, pues si acaso se logra una simple memorización de datos históricos y no un examen concienzudo y apropiación de dicha historia y raíces literarias. Gutiérrez en el ensayo *El '98: ¿sólo un problema de historiografía literaria?*, alude a la popular celebración de los iconos de la generación del 98 como personajes destacados, sin que dicho reconocimiento implique hacer un análisis profundo de sus pensamientos, afirma que tal circunstancia: "sólo pondrá de presente la inercia y frivolidad intelectuales de la cultura española actual –en nada diferente de la hispanoamericana– que "renueva" a los escritores de su tradición sólo formalmente y por eso se exime de ocuparse críticamente con ellos, es decir, en su horizonte histórico y desde el horizonte histórico actual del crítico (si lo tiene)" (pág. 148).

En el curso de la obra hay una exigencia de fondo por la revisión histórica de la tradición literaria española e hispanoamericana, por la crítica que en ella se desarrolló y que cabe resaltar en "la época de la peste del olvido" a la que asistimos, revisión necesaria como fundamento del pensamiento hispanoamericano interesado en cuestionar su realidad y transformarla. La importancia que le concede Gutiérrez Girardot a Alfonso Reyes como erudito no es por su compilación de datos históricos sino por su diálogo permanente con la tradición, por la restauración de ese pasado espiritual de los pueblos que constituye la historia de la literatura siendo la manifestación inmediata de su pasado alimentado por su propia cotidianidad. En su escrito *Alfonso Reyes y la España del 27*, Gutiérrez presenta esa España de Reyes que no se corresponde con el ideal nacionalista, sino que es una realidad social-histórica que "exige que se la capte en la vida concreta" (pág. 68). No es una esencia sino un movimiento de tejidos políticos y sociales y por lo tanto exigía de sus intelectuales un análisis crítico de la época, de todo cuanto representó el conflicto de la aristocracia y el auge de la burguesía, la crisis social que se vivía por el desmoronamiento de la tradición y la ascensión del constructo maltrecho que significaba la vida burguesa y su economía capitalista, el choque entre una nación que se niega a deshacer sus lazos para abrir campo a nuevas tendencias y el eco de la revolución francesa que se expandía por Europa; sin embargo, este ideal nacionalista no es sólo un problema propio de España sino que se puede ver en toda Hispanoamérica. Es por ello que el papel del escritor era y debe ser su intervención en la vida pública ya que "la literatura como vida no es palabra muerta; sobre las

fugacidades que la rebajan (los falsos juicios literarios, las modas, la anémica filología) ella (también la de las llamadas lenguas muertas) impone su testimonio inmediato de las “grandezas y miserias” del hombre, de su substancial y paradójicamente variable naturaleza, de su historia” (pág. 75). Es precisamente con el florecimiento de la sociedad burguesa, que el artista enfrenta sus propias crisis de reconocimiento, suspendido sobre la grieta que se abrió con el derrumbe de la tradición, al rechazar el mundo caótico que amenazaba con devorarlo y en cierto modo añorando la disimulada comodidad de los círculos intelectuales de la aristocracia; en *La novela del artista en la época contemporánea*, Gutiérrez señala que: “el artista antiburgués como burgués descarriado es, de todos modos, burgués y artista, está crucificado entre la maldición del espíritu, la literatura y el arte – que para Thomas Mann son sinónimos- y la nostalgia de lo opuesto a ellos, la mediocridad sin inquietud, la vida sin tensión” (pág. 159). La incertidumbre que encierra al artista igual que al filósofo se convierte en la propia indagación, en la búsqueda permanente de sí mismo y de su relación con el mundo, la cual asumen y les dirige hacia el asombro, hacia el origen y motor de la creación literaria.

Si bien, esta indagación permanente lleva al artista, al escritor, a crear nuevas formas de expresión, el movimiento intelectual requiere estar a la vanguardia de los giros sociales de la época, se hace indispensable asumir la tarea de la intervención en el quehacer socio-político para tratar de “llenar el vacío de autoridad” dejado por la aristocracia decadente. Esto abrió paso en Hispanoamérica al ensayo crítico-literario en figuras como Martí, Montalvo, González Prada, mencionados por Gutiérrez Girardot en *Formas del ensayo Latinoamericano* donde la “oratoria de propaganda y ataque” o “retórica de difusión de convicciones y de acusación y alegato” es sustituida, concediendo a “la oratoria una preeminencia en la determinación de los valores estéticos de la literatura” “que alimentó la discusión y polémica políticas, que fortaleció la formación de la opinión pública” (pág. 171). No obstante, este ensayo hispanoamericano se diferencia del europeo no sólo por la comunidad de lectores sino por su contenido, pues por un lado se busca la simple asimilación de la cultura europea y por otro se requiere una apertura de conciencia histórica hacia el conflicto propio como llamado a la reunificación de los pueblos latinoamericanos y el establecimiento de la independencia en su sentido más amplio, consolidando el sueño de Bolívar quien advertía nuestro destino al afirmar: “Los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la Libertad” (pág. 182). Esta forma de ensayo “sienta los cimientos de una Hispanoamérica que fue promesa y no se somete a la cizaña que la sigue azotando: es la Utopía de *Nuestra América*” (pág. 173). Aquella tradición culmina con Henríquez Ureña y Alfonso Reyes distinguidos por su argumentación “serena y convincente” ejemplo de “honradez intelectual”, influyendo en Borges, quien llevó a plenitud el ensayo filosófico-literario como obra de arte tejida entre filosofía, literatura y ficción, de la cual se espera una pronta resurrección tras haber sido desplazada por la novela comercial y la literatura de supermercado que alejan profundamente al hombre de su conciencia histórica, sumiéndolo en un mundo de idealismos y banalidades.

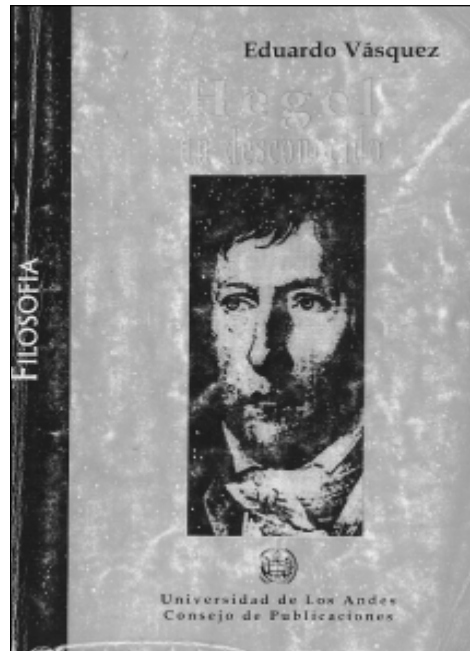
En escritos como *El Bolívar de García Márquez, Mito: cultura universal y paz social y Polémica y crítica* Gutiérrez Girardot, un desterrado voluntario, no deja de cuestionarse acerca de la crisis colombiana que se evidencia en la educación, la escasez de producción literaria y crítica, la estrechez de los círculos intelectuales y políticos que distorsionan la realidad, males derivados de la formación cultural tradicional que no ha fomentado el análisis de su propio contexto, sino que busca la servil asimilación e imitación de lo europeo, de lo extranjero, en medio del conflicto político enmarcado en los preceptos europeos de la confrontación entre amigo y enemigo. Pese a ello, se han vislumbrado momentos de lucidez como Gaitán Durán, Hernando Valencia Goelkel y Hernando Téllez, abren el

espacio a estas reducidas esferas de la crítica, al fundar en 1955 la revista *Mito*, que muestra la calidad en los escritos como resultado de la disciplina y honradez intelectual de sus colaboradores, *Mito* “acunó y expresó la conciencia del mundo contemporáneo, que de por sí ponía en tela de juicio y hasta desplazaba el aislamiento provinciano y mediocre, con el que la usurpadora “clase dirigente” mantenía al país en un estado de pomposa y violenta inercia” (pág. 220). Esto representaba un desafío revolucionario para una nación estrechamente consolidada cultural y políticamente por su clase dirigente que durante siglos erigió un muro para defender su soberanía y opresión, y “mientras el muro no se derrumbe por su podredumbre, el ejemplo de la revista, adquiere el valor de ser la única alternativa a la sangrienta hipocresía provinciana que celebra su autoritarismo sin querer percatarse de que hunde al país en un canto del cisne” (pág. 220). A dicha clase se le condena como la directa responsable tanto del atraso intelectual como económico y social de la nación, al lograr que tal circunstancia se mantuviera por décadas hasta convertirse en el lastre que, aún hoy en día se lleva a costas. Un legado de ídolos e íconos “clientes del diccionario no de la fantasía” que sólo revelan el empobrecimiento de la intelectualidad colombiana, la escasez de una lectura apropiada e incapacidad de interpretar y develar los sucesos históricos que han desangrado al país. Con la secuela de la no apropiación de las raíces literarias como corrientes fecundas del pensamiento hispanoamericano que reclaman su particularidad para el desarrollo del espíritu filosófico propio de América, siendo innecesario y hasta grotesco el reconocimiento a escritores por su descendencia europea, afinidad o pertenencia a las distinguidas elites de la burguesía criolla o extranjera, como en el caso de León de Greiff, a quien se deben conceder méritos por la riqueza de su obra literaria más no por su linaje sueco, pues “ni el porte ni la etnia explican la peculiaridad de la poesía de León de Greiff, que fue un *mero poeta de la república meramente colombiana*” (pág. 234).

Todo el recorrido del texto representa una propuesta histórica que además de cuestionar, requiere una visión crítica como requisito para el diálogo permanente que se debe entablar con la tradición, para crear la ruptura de ese “status quo mediocre” que con su mala fe guarda y protege la calaña de simuladores que dicen ser los gobernantes, aquellos que niegan y condenan cualquier intento que pueda “suscitar una transformación”, por lo pronto muy necesaria para Colombia. Gutiérrez Girardot hace un llamado al pueblo hispanoamericano para que deje atrás la mediocridad, la pusilánime voluntad de los llamados intelectuales y se abra el camino hacia la construcción de “la Utopía de *Nuestra América*” y en especial de una Colombia pensante, arraigada en su exuberante peculiaridad, descubriéndose a sí misma, capaz de frenar la ola de sometimiento y sobre todo dispuesta a elevar su propio espíritu crítico literario, su propio espíritu filosófico.

Yuletsy Gómez Garavito

VÁSQUEZ, Eduardo. *Hegel, un desconocido*. Universidad de los Andes. Mérida Venezuela. 1998. 215 páginas.



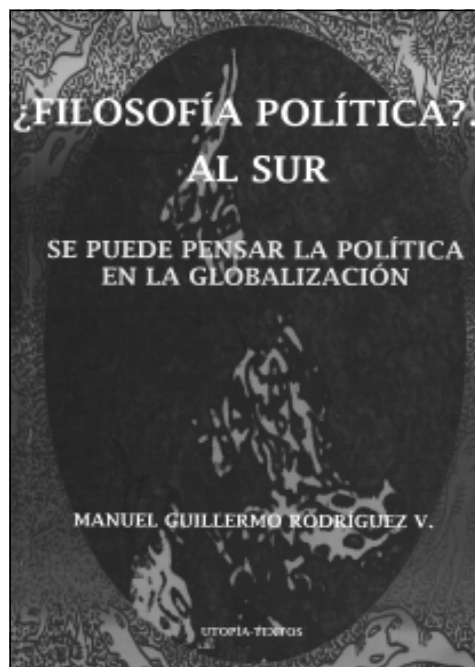
Nuestra época es una de confusiones. Hay una proliferación de términos que se utilizan para reemplazar el pensamiento. Muerte del sujeto, desaparición de los paradigmas, razón instrumental, racionalismo, postmodernismo, son mascararas detrás de las cuales se encuentra el vacío. Uno de los mayores responsables de este vacío es Martín Heidegger, quien pretende derrumbar la filosofía de la Ilustración, mediante artificios verbales. Hegel, un desconocido es un esfuerzo por demostrar la incomprensión de Heidegger de la filosofía racionalista de Hegel.

Hegel un desconocido muestra la vinculación entre tres obras fundamentales de Hegel: la Ciencia de la lógica, la Fenomenología del espíritu y la Filosofía del derecho. Allí se podrán apreciar todos los valores de la época moderna que se enfrentan hoy al fascismo y al racismo larvados que traen consigo los mal llamados postmodernos. Estos han declarado muertos a la igualdad humana, a la razón crítica, al racionalismo, en una palabra a la democracia. Sólo un dios puede salvarnos, exclamó Heidegger, en cambio pensamos que sólo el poder de la razón crítica puede salvarnos. Preferimos a Prometeo a cualquier divinidad sobre humana o antihumana.

RODRÍGUEZ V., Manuel Guillermo. *¿Filosofía política?... al Sur. Se puede pensar la política en la globalización.* Bogotá. 2007. Utopía – Textos. 278 páginas.

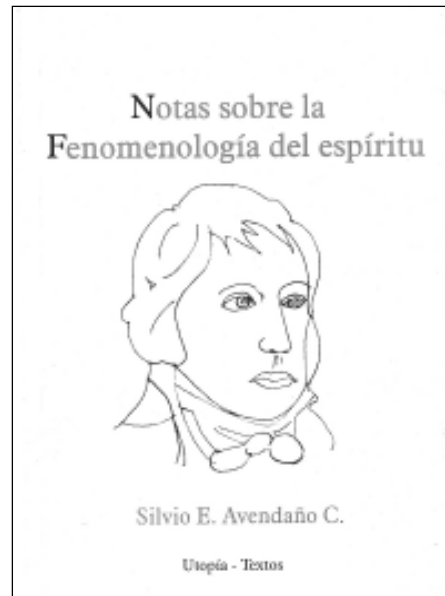
El punto de referencia hoy en el mundo es la ciudadanía en los condicionamientos de la globalización actual, de la mundialización del capitalismo, de la información, de las relaciones sociales y la virtualización de las relaciones de poder económico en las transnacionales. Concebir la sociedad civil en términos de la representación que expresan los gremios económicos de los ganaderos, industriales y comerciantes colombianos; de los partidos y organizaciones no gubernamentales regionales resulta parroquial y anacrónico, en medio de la intervención directa de los Estados Unidos como potencia global y, en medio de una conflagración alrededor de las sustancias "ilícitas" que constituyen el pretexto para el señalamiento y la denuncia "edificante" del narcotráfico.

El sujeto histórico se va configurando en el conjunto de los pobladores del planeta que no son tenidos por tales y que representan a la vez la necesidad y la contingencia en el capitalismo planetanizado en su lucha por una ciudadanía cosmopolita que constituyen como piedra en el zapato, la fuente de los conflictos armados en todo el mundo y cuya existencia al mismo tiempo trasnocha y hace felices a las fuerzas del mercado. Mediante su participación activa en cuanto sociedad civil planetaria, son la única garantía de una paz estable, un nuevo proletariado conformado por los sin tierra, los desplazados por la violencia, los sin empleo... Pues mientras no exista la conciencia de construir alternativas al capitalismo seguirá latente la ironía de Kant: la paz es solo posible en los cementerios.



La idea general de este trabajo tuvo su origen en la remota esquina del mundo, el polo sur, en la Patagonia, desde donde América Latina adquiere las dimensiones majestuosas que permiten pensar que el sueño de Nuestra América vislumbrado por Miranda, Bolívar, Rodríguez, Bello, Martí, Mariátegui, Reyes, Romero, Guevara de la Serna, Gutiérrez es posible... Desde la perspectiva del pensamiento que brota en Latinoamérica existe el bosquejo de un camino distinto al de la divina providencia del capitalismo.

AVENDAÑO C., SILVIO E. *Notas sobre la Fenomenología del espíritu*. Utopía - Textos. Popayán 2007. 136 páginas.



La Fenomenología del espíritu es una obra filosófica escrita por Hegel y publicada en 1807. Dicho trabajo esboza la formación del individuo que consiste en la apropiación de todas las experiencias de la humanidad las cuales hacen posible el conocimiento de sí mismo. Hegel acomete la formación de la conciencia del individuo desde tres momentos. El primero de ellos está constituido por las experiencias de la conciencia individual -conciencia, autoconciencia y razón- que desembocan en el Espíritu (segundo momento) que no es otra cosa que la historia del género: la eticidad de la antigua polis griega -la bella armonía- y su disolución hace posible el mundo de la cultura, la Ilustración y la configuración del Estado moderno en la Revolución Francesa. A partir del apropiarse de la experiencia de la conciencia individual y la experiencia del género se constituye la naturaleza inorgánica, es decir la atmósfera del arte y la filosofía -el saber absoluto- como la autoconciencia -conocimiento de sí mismo- en la sociedad moderna, caracterizada por la eticidad (familia, sociedad civil y Estado) .