

## UTOPIA 23

	<b>Pág.</b>
Einstein, el último exponente de la ciencia heroica..... <i>Esther Díaz de Kóbila</i>	3
Sobre la filosofía de la naturaleza..... <i>Sívio E. Avendaño C.</i>	27
Sobre la pedagogía en la filosofía de las ciencias..... <i>Salomón Rodríguez Guarín</i>	40
Sobre la tolerancia..... <i>Hernán A. Ortiz Rivas</i>	47
Sobre el pluralismo..... <i>Carlos Rengifo</i>	52
La condición postmoderna de los saberes y las prácticas estéticas..... contemporáneas <i>Mario Valencia C.</i>	56
Sobre la noción de atraso en Antonio García..... <i>Carlos Corredor Jiménez</i>	70
Glosas marginales sobre la vida pública y privada..... <i>Augusto Velásquez Forero</i>	77
La presencia de Sartre en las publicaciones cubanas..... <i>Natasha Gómez Velásquez</i>	85

Revista Utopía	No. 23	Mayo Año 2006	pp 122	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	------------------	--------	---------------------	---------------------

	<b>Pág.</b>
Juan Mora Rubio: In memoriam.....	99
<i>Gabriel Vargas Lozano</i>	
Juan Mora Rubio: la polémica con Engels.....	102
<i>Rubén Jaramillo Vélez</i>	
Juan Mora Rubio: el oficio de pensar.....	108
<i>Manuel G. Rodríguez V.</i>	

## EINSTEIN, EL ÚLTIMO EXPONENTE DE LA CIENCIA HEROICA

por:

Esther Díaz de Kóbila<sup>1</sup>

*“Los movimientos de los astros son ahora fáciles de comprender, pero lo que no pueden calcular los pueblos son los movimientos de sus señores. La lucha por la mensurabilidad del cielo se ha ganado por medio de la duda, mientras que las madres romanas, por la fe, pierden todos los días la disputa por la leche. A la ciencia le interesan las dos luchas” (Bertold Brecht, Galileo Galilei).*

### 1. El científico revolucionario y la celebridad al servicio de una ética.

La investigación física y matemática nunca habían sido más solidarias que a comienzos del siglo XX: ellas presentan cambios e influencias recíprocas. Los progresos y transformaciones de la física fueron facilitados enormemente por la preexistencia de instrumentos matemáticos y el estallido de los viejos cuadros lógicos o matemáticos estuvo íntimamente ligado a los arreglos profundos sufridos por las nociones físicas y cosmológicas fundamentales: espacio, materia, energía, universo. Einstein ha contribuido notablemente a ese proceso de transformación. La teoría de la relatividad restringida hizo estallar los cuadros de la física y la cosmología clásica: la independencia de la medida del tiempo y del espacio, hasta entonces considerada como evidente, se sustituyó por una relación nueva entre el espacio y el tiempo. Este descubrimiento se considera comparable, por su importancia y resonancia, al de Copérnico, de allí que se afirme que el mismo abre la era de la segunda revolución copernicana<sup>2</sup>.

La primera revolución copernicana fue el paso inicial de la revolución científica llevada a cabo más de medio siglo después de Copérnico, por Galileo, Descartes, Kepler, Newton, entre otros. Newton había establecido en Principios matemáticos de la filosofía natural las bases teóricas de la mecánica clásica -entre ellas, el principio de inercia según el cual todo cuerpo persevera en el estado de reposo

<sup>1</sup> Docente e Investigadora de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. “Presentación a los textos elegidos” para el capítulo VIII, de, Picon, Gaëtan, Panorama de las ideas contemporáneas, Guadarrama, Madrid, 1958.

o de movimiento uniforme en que se encuentre, a menos que una fuerza lo obligue a cambiar de estado- y las aplica a los movimientos celestes, determinando y precisando cuantitativamente la existencia de la gravitación universal: fuerza por la que dos cuerpos cualesquiera en el universo se atraen según el producto de sus masas y el inverso del cuadrado de su distancia. Los admirables resultados de la mecánica clásica, sugerían que todos los fenómenos, incluidos los de las "sustancias imponderables" -calor, electricidad, magnetismo, luz-, podían explicarse por la acción de fuerzas de atracción y repulsión, la cual depende únicamente de la distancia y actúa entre partículas invariables.

Todos los físicos del siglo XIX encontraban en la mecánica clásica la base firme y definitiva de la física, incluidos Maxwell y Hertz que en retrospectiva son considerados justamente como quienes quebrantaron esa fe y, no obstante, se atuvieron en el plano del pensamiento consciente a la mecánica como fundamento seguro. La electrodinámica de Faraday y Maxwell y su confirmación por los experimentos de Hertz, "demostraron que hay procesos electromagnéticos que, por su esencia, están desligados de cualquier materia ponderable: las ondas que consisten en 'campos' electromagnéticos en el espacio vacío. Para mantener la mecánica como fundamento de la física había que interpretar mecánicamente las ecuaciones de Maxwell, cosa que se intentó pero sin éxito"<sup>3</sup>.

Así, en un comienzo se consideró que la luz y los fenómenos magnéticos eran vibraciones del éter, diferentes entre sí por su frecuencia. Pero la inmovilidad absoluta del éter entraba en total contradicción con el principio de relatividad galileano -"todo cuerpo que se mueve dentro de un sistema en movimiento no permite establecer si el sistema está en reposo o movimiento"- al que se sometían todas las leyes de la física galileana y las tres leyes del movimiento de Newton. Además, la continuidad de la luz entrañaba otro problema pues, según la teoría atómica, la materia es discontinua: si la luz nace de la materia en ciertas condiciones, era necesario explicar cómo se transforma lo discontinuo en continuo.

En 1905 Einstein, modesto empleado de la Oficina de Patentes de Berna, publica varios artículos. En uno de ellos demuestra que la luz está también constituida por granos, es discontinua como la materia, aunque en ciertas circunstancias manifiesta propiedades continuas. En otro artículo, meses después, propone una teoría de la luz sin éter, aboliendo la asimetría entre mecánica -puntos materiales con fuerzas a distancia entre ellos- y electromagnetismo -campo continuo-: es la teoría de la relatividad restringida. Esta teoría reposa sobre dos principios: "el principio de la luz", según el cual ésta va siempre a la velocidad  $c$  para todos los observadores (cualquiera sea el movimiento de éstos); "el principio de relatividad", según el cual nada puede estar absolutamente inmóvil. Este principio unificaba la teoría de la materia y de la luz. La teoría de la relatividad se aplica a sistemas en los que es válido el principio de inercia, y limita el alcance de las leyes de la mecánica: éstas no se cumplen si la velocidad de la partícula móvil se aproxima a la de la luz, sólo son válidas para las velocidades pequeñas.

La unificación de la teoría de la materia y de la luz trastornó nuestras ideas intuitivas del espacio, el tiempo, la simultaneidad. En la física clásica, el tiempo y, por tanto, conceptos como "antes", "después", "simultáneo", tenían un significado absoluto: el mismo para todos los observadores, independientemente del sistema de coordenadas. Pero dos sucesos percibidos como simultáneos por el pasajero de un tren en movimiento, no lo son para el individuo que ve pasar el tren. Dichos observadores no podrían tampoco ponerse acuerdo con respecto al tiempo y al espacio: el observador exter-

---

<sup>3</sup> EINSTEIN, Albert. *Notas Autobiográficas*. Alianza, Madrid, 1984, p. 29.

no percibe los efectos relativistas de la “dilatación de los tiempos” y la “contracción de las longitudes” que se producen en la dirección del movimiento. El movimiento modifica el ritmo de los relojes, la velocidad lo hace más lento: el tiempo no es un invariante, no es absoluto; los relojes se detendrían al alcanzar la velocidad de la luz, que constituye un límite insuperable.

La física clásica introduce dos tipos de sustancias: materia y energía; poco después de publicada la teoría de la relatividad, Einstein agrega una posdata en la que introduce la conocida fórmula  $E=mc^2$  no existe una diferencia esencial entre masa y energía: la energía tiene masa, la masa tiene energía y en lugar de dos principios de conservación hay uno solo, el de la conservación de la masa-energía.

“La teoría general de la relatividad da aún un análisis más profundo del continuo espacio-tiempo. La validez de esta teoría ya no está restringida a sistemas de coordenadas inerciales. Ataca el problema de la gravitación y formula nuevas leyes que dan la estructura del campo gravitacional. Nos induce a analizar el papel que desempeña la geometría en la descripción del mundo físico. Considera la equivalencia entre la masa inercial y la masa gravitacional como una clave esencial y no como una coincidencia accidental según era considerada en la mecánica clásica<sup>4</sup>. (4)La prosecución lógica de la idea de que la teoría de la relatividad generalizada debía suministrar las leyes de la gravitación fue un duro camino, dice Einstein en el artículo que escribió para el Times en 1919, después de la confirmación de Eddington: recorrerlo exigió abandonar la geometría de Euclides. Eso es lo que se quiere decir, aclara, cuando se habla de “curvatura del espacio”; la “recta”, el “plano” y los demás conceptos euclídeos pierden su significación exacta.

La teoría general de la relatividad entraña un nuevo modelo de cosmología, en el que la fuerza de atracción de Newton es sustituida por una modificación del espacio-tiempo que rodea los cuerpos. La gravedad deja de ser una fuerza. El espacio actúa siempre sobre los objetos que en él se colocan – acción que se nos oculta cuando sufrimos esa acción- y, a la inversa, los objetos actúan sobre el espacio por su sola presencia modificándolo. Todos los cuerpos caen a la superficie de la Tierra con el mismo movimiento porque sufren la misma deformación del espacio. No obstante, Einstein reiteradamente afirmaba que entre su teoría y la teoría de Newton existía continuidad y que nadie debía pensar que ésta pudiera ser suplantada por aquella.

Dos razones movían a Einstein a subrayar permanentemente esa continuidad. Por un lado, tenía una concepción del progreso de la ciencia reñida con el modelo evolutivo o el de la simple sustitución de un sistema por otro mejor: “Nunca es exacto, decía, que un sistema llegue a destruir totalmente un sistema admitido precedentemente como resultado de verificaciones largas y múltiples. Lo modifica, lo rectifica, lo prolonga, pero al mismo tiempo le rinde homenaje y, en alguna medida, lo consagra<sup>5</sup>. Por otro lado, Einstein intentaba, además, poner paños fríos a las reacciones de rechazo y resistencia provocadas en la comunidad científica por sus hallazgos. De allí que la comprobación experimental de Eddington causara sensación en Inglaterra y el mundo, y que la teoría y la figura de Einstein comenzaran a intrigar al público.

Arthur Eddington, físico y astrónomo inglés, encabezó una de las dos expediciones inglesas que, en

---

<sup>4</sup> EINSTEIN, Albert., INFELD, Leopold. *La física. Aventura del pensamiento*. Lozada Buenos Aires, 1977, p.210.

<sup>5</sup> Citado por Biezunski, Michel, “*Dossier: Einstein en Paris*”, “Mundo científico, La Recherche”, N° 15, Volumen 2, Ed. Fontalba, p. 599.

ocasión del eclipse de Sol de 1919 visible en África y América del Sur, tuvieron la oportunidad de comprobar experimentalmente la predicción de la teoría de la relatividad general acerca de la curvatura de la luz de las estrellas en la proximidad de una fuente luminosa: Einstein predijo una desviación de los rayos de 1,74, y la observación comprobó una desviación media de 1,8. Inmediatamente Eddington escribió a Einstein: "Toda Inglaterra habla de su teoría". La prensa informaba ampliamente sobre la expedición y sobre la teoría confirmada y los periodistas pacifistas destacaban el carácter internacional de la ciencia, su capacidad de trascender las fronteras nacionales y de actuar como factor de paz, hecho político trascendente en esos tiempos de enfrentamientos bélicos entre las naciones. La rueda de la fama se había puesta vertiginosamente en movimiento: las tesis relativistas pasaron a ser un revulsivo objeto de discusión en el seno de las comunidades científicas, y un motivo de atención y comentario en los medios más representativos de la prensa mundial.

En 1922 Einstein recibió el Premio Nobel por su trabajo sobre el efecto fotoeléctrico, hallazgo del que se suponía tendría grandes aplicaciones industriales. En el mismo año es invitado a exponer sus teorías en el Colegio de Francia, acontecimiento que reafirmaba en el ámbito científico y académico la reanudación de las relaciones entre Francia y Alemania interrumpidas por la guerra. Esta, como tantas otras visitas en diversos países, incluida Argentina en 1925, produjeron discusiones de variado tono entre los académicos y un extraordinario impacto social, introduciendo generalmente entre el público una dimensión crítica en la percepción de la ciencia. Desde entonces, la prensa nunca dejó de difundir y, con dificultad, de vulgarizar sus ideas, ni perdió de vista al sabio haciéndose eco de todos sus movimientos, declaraciones, tomas de posición, actitudes, gestos, como también de las perplejidades que provocaban sus ideas al sentido común: "No hay nada en el universo a lo que agarrarse, que nosotros sepamos", escribió alguien, y eso desconcertaba y seducía.

Nacía el mito, alimentado, además, por la mirada cálida, la naturaleza tímida y modesta, la personalidad sugestiva del sabio que, de pronto e inesperadamente, dejaba de ser un hombre oscuro y desconocido para convertirse, de la noche a la mañana, en una celebridad. Einstein sacando la lengua, Einstein tocando el violín, Einstein con los cabellos enmarañados o electrizados, Einstein en pijama, Einstein junto a una pizarra cubierta de signos matemáticos o con la mirada llena de malicia y, en el fondo, la sencilla ecuación,  $E=mc^2$ , que abría el cofre de los secretos del mundo, Einstein metido en la leyenda, Einstein mito.

"A través de la mitología Einstein, el mundo recuperó con delicia la imagen de un saber convertido en fórmulas. Hecho paradójico, cuanto más el genio del hombre se materializaba en las formas de su cerebro y cuanto más el producto de su invención alcanzaba una condición mágica, más reencarnaba la vieja imagen esotérica de una ciencia totalmente encerrada en algunas letras. Existe un secreto único del mundo y ese secreto cabe en una palabra; el universo es una caja fuerte cuya clave es buscada por la humanidad. Einstein la encontró y ése es el mito de Einstein; todos los temas gnósticos vuelven a encontrarse en él: la unidad de la naturaleza, la posibilidad ideal de una reducción fundamental del mundo, el poder de apertura de la palabra, la lucha ancestral de un secreto y de un nombre, la idea de que un saber total sólo puede descubrirse de golpe, como una cerradura que cede bruscamente después de mil tanteos infructuosos"<sup>6</sup>.

Infeld, su amigo, colega y colaborador, destacó otro de los aspectos que alimentó al mito: "En nuestra

---

<sup>6</sup> BARATEES, Roland. *Mitologías*. Siglo XXI, México, 1970, p. 94.

civilización no tenemos aldeanos primitivos ni santos silenciosos y contemplativos. Sin embargo, vemos en nuestros diarios la figura de un hombre que no va a la peluquería, que no usa corbata ni medias, cuyos ojos parecen mirar apartados de las pequeñeces de nuestro mundo. No brega por la comodidad personal. Se preocupa poco por todas las cosas que tanto significan en nuestras vidas. Es alentador para nosotros que un hombre así aún existe, un hombre cuyos pensamientos están dirigidos hacia las estrellas. Le otorgamos la admiración en virtud de que al admirarlo nos demostramos que también nosotros anhelamos las estrellas.

Einstein se ha convertido en un símbolo para muchos, un monumento que los hombres han construido, un símbolo que necesitan para su propia conformación. Y, quizá, en último análisis, estos hombres están en lo justo. Tal vez la real grandeza de Einstein reside en el hecho simple de que, si bien durante su vida ha estado observando las estrellas, también ha tratado, sin embargo de contemplar a sus semejantes con bondad y compasión<sup>7</sup>.

Por ello Einstein, no eludió su fama, al contrario, la asumió y la incrementó hasta el final de sus días con su incesante tarea de popularizador, de maestro, de científico-filósofo, de humanista y pacifista. Bien lo dice Infeld: "no se trataba de ninguna cuestión de conveniencia personal. Profundamente conmovido por los acontecimientos dramáticos provocados por el nazismo, la guerra, la tecnología militar, y las injusticias del mundo, convirtió al mito y a su fama en un medio para desarrollar incansablemente su acción militante en defensa de la paz, la justicia, la igualdad, el bien, la belleza y la verdad."

## **2. El científico y la epistemología.**

Einstein se consideraba un filósofo, como antes lo hicieron Galileo y Newton. Infeld afirma que muchas veces le había dicho "soy más filósofo que físico", pero que esto no debía entenderse en el sentido de la filosofía especulativa con la que, según él, habría tenido nada o muy poco que ver, sino en el sentido que la entendían los positivistas lógicos: como una actividad de clarificación de los conceptos fundamentales de la ciencia. Sólo desde este punto de vista Einstein puede ser llamado filósofo. Ciertamente, Einstein acompañó su producción científica con una permanente reflexión epistemológica; siempre experimentó, como estudiante y como docente, la importancia de las discusiones epistemológicas y siempre se encontró publicando sus consideraciones en este sentido, en particular en su momento más creador como físico<sup>8</sup>.

El físico, decía, no puede dejar en manos del filósofo la contemplación crítica de los fundamentos teóricos, pues él es quien mejor sabe y siente dónde le aprieta el zapato. Epistemología y ciencia para él dependen una de la otra. La epistemología sin contacto con la ciencia se vuelve un esquema vacío, la ciencia sin epistemología –hasta el punto en que se pueda pensar siquiera en ella– se vuelve primitiva y estancada. Aun admitiendo la opinión de Infeld, es preciso admitir también que nadie, en esa época, sostuvo una epistemología tan claramente opuesta a la de los neo-positivistas, como él.

Razones epistemológicas y ontológicas estuvieron en la base de la oposición de Einstein a los desa-

---

<sup>7</sup> INFELD, LEOPOLD, EINSTEIN, LAUTARO, Argentina, 1961, p. 165.

<sup>8</sup> Principios de Física Teórica (1914), Ernst Mach (1916), Motivo para efectuar Investigaciones (1918), Inducción y deducción en la Física (1919), Geometría y experiencia (1921), Sobre el método de la física teórica (1933), La física y la realidad (1936), Notas auto-biográficas (1946), Además de la correspondencia con sus amigos, Besso y Solovine, entre otros.

rollos que siguieron a su aporte en la física cuántica y a las posiciones de los científicos de la Escuela de Copenhague que, aceptando fundamentalmente el principio de incertidumbre de Heisenberg y el de complementariedad de Bohr, sostenían una actitud subjetivista omitiendo la posibilidad de la realidad objetiva física independiente de la observación humana en el mundo subatómico. El principio de indeterminación, o de incertidumbre, afirma que es imposible conocer de forma absoluta la posición y el movimiento o impulso de una partícula física elemental: la intervención del experimentador altera el experimento, el sujeto altera el objeto; el conocimiento en la esfera subatómica es de carácter estadístico, probabilístico, no determinista; tal es el límite del conocimiento del mundo subatómico. Bohr, enfrenta el problema que surge en el desarrollo inmediato de la teoría cuántica: la materia atómica se presenta bajo el doble aspecto de onda y corpúsculo; la interpretación estadística que da de ambas teorías convierte en equivalentes y complementarias esas dos imágenes tan radicalmente distintas.

La metafísica indeterminista y las leyes probabilísticas quebraron la vieja fe de los científicos en una metafísica y unas leyes deterministas. "El indeterminismo, que hasta 1927 era igual a oscurantismo, se convirtió en una moda generalizada hasta el punto de que algunos grandes científicos como Max Planck, Erwin Schrödinger y Albert Einstein fueron tenidos por viejos carca-males. En cierta ocasión, oí cómo un físico joven y brillante motejaba de 'antediluviano' a Einstein que aún vivía y seguía trabajando firmemente. Se pensaba que el diluvio que habría tragado a Einstein era la nueva teoría cuántica surgida entre los años 1925 y 1927, cuyo advenimiento fue posible gracias a las contribuciones de Einstein, contribuciones con las que sólo se pueden comparar a lo sumo otras siete personas"<sup>9</sup>.

Einstein utilizó en algunas de sus teorías leyes estadísticas, pero creía que las leyes últimas y fundamentales de la ciencia, los principios subyacentes que darían cuenta del comportamiento global de la realidad, no podían ser leyes estadísticas. Contra el indeterminismo cuántico, propug-nó permanentemente un universo determinista –"Dios no juega a los dados"- y sostuvo una visión spinozista del mundo: "Deus sive Natura". "Dios o la Naturaleza", expresión con la que Baruch de Spinoza manifiesta su creencia en una única sustancia, que es pensamiento y extensión, "naturaleza naturante" en cuanto es principio que produce, y "naturaleza naturada" en cuanto es realidad producida. Ello impulsó a Einstein a intentar sin éxito, dada la discrepancia entre la teoría cuántica y la suya, una teoría unificada de campos, a investigar las leyes comunes y unificadas de los campos gravitatorio y electromagnético.

Según Popper, conocido indeterminista, Einstein habría cometido el error de mantener el determinismo a toda costa, pero no menor es el error de quienes desprecian sus críticas a la teoría cuántica, que admiraba profundamente. Estas, como tantas otras críticas de físicos respetables, dice, han sido despreciadas con demasiada ligereza. "En la ciencia hay modas y algunos científicos se suben al carro triunfal con la misma celeridad que algunos pintores y músicos. Más, aunque las modas y los carros triunfales atraigan a los débiles, no hay que fomentarlos, sino que es preciso resistirse. Por esta razón es valiosa una crítica como la de Einstein: siempre se puede aprender algo de ella"<sup>10</sup>.

Si puede ser cierto que mantuvo su metafísica determinista de manera inflexible, aunque de ningún

---

<sup>9</sup> POPPER, Karl. *Conocimiento objetivo*. Técnos, Madrid, 1982, p. 200.

<sup>10</sup> Ibid., p. 201.



modo de manera dogmática o arbitraria sino fundado en claras convicciones ontológicas, no vale lo mismo respecto de sus convicciones epistemológicas iniciales. Einstein advertía claramente que la adhesión a una posición epistemológica no debía limitar al científico, lo que le permitió, bajo los efectos del diálogo con Max Planck y su influencia, desprenderse fácilmente de su temprana adhesión al positivismo y de su privilegio de la observación, llegando a sostener un indeterminismo epistemológico radical que exaltó encendidamente el carácter creador de la imaginación científica, sin por ello caer en el relativismo ni el esteticismo. De modo tal que en su “credo epistemológico” no encontramos ningún atisbo de realismo epistemológico ingenuo, ni representacionalismo.

Mi “credo epistemológico”, dice en su autobiografía, “no se fraguó sino muy lentamente y mucho más tarde, y no se corresponde con la postura que yo mantenía en años más jóvenes”. De joven, afirma, me impresionaron mucho el escepticismo de Mach respecto de la mecánica como base definitiva de la física y su postura epistemológica “que hoy me parece insostenible”, pues no colocó en su justa perspectiva la naturaleza esencialmente constructiva y especulativa de todo el pensamiento y, en especial, del pensamiento científico”. Todo nuestro pensamiento es “un juego libre con conceptos; la justificación del juego reside en su grado de comprensión que con su ayuda podemos adquirir sobre las experiencias de los sentidos”.

“A un lado veo la totalidad de las experiencias sensoriales, al otro la totalidad de los conceptos y proposiciones que están recogidos en los libros. Las relaciones de los conceptos y proposiciones entre sí son de naturaleza lógica... Los conceptos y proposiciones sólo cobran ‘sentido’ o ‘contenido’ a través de su relación con experiencias de los sentidos. El nexo entre éstas y aquellos es puramente intuitivo, no es en sí de naturaleza lógica. Lo que diferencia a la vacía especulación de la ‘verdad’ científica no es otra cosa que el grado de certeza con que puede establecerse esa relación o nexo intuitivo (...) Ciertamente que los sistemas conceptuales son en sí completamente arbitrarios desde el punto de vista lógico, pero están subordinados a la finalidad de hacer viable una coordinación lo más cierta posible (intuitiva) y completa posible con la totalidad de las experiencias sensoriales; en segundo lugar aspiran a la máxima parsimonia con respecto a sus elementos lógicamente independientes (conceptos fundamentales y axiomas), es decir, conceptos no definidos y proposiciones no derivadas”<sup>11</sup>.

El proceso de pensamiento no sigue el camino que le fijaron Mach, Stuart Mill, los neo-positivistas: es un prejuicio creer que los hechos por sí solos sin libre construcción conceptual, pueden y deben proporcionar conocimiento científico. El pensamiento tiene “una naturaleza esencialmente constructiva y especulativa”, el salto hacia los axiomas o principios fundamentales es la respuesta imaginativa a la motivación de maravillarse y a la pasión de la comprensión. Para escapar del caos de la experiencia personal, el científico o el artista –dada la proximidad entre la ciencia y el arte– crean una “imagen simplificada y lúcida del mundo” y coloca en ella “el centro de gravedad de su vida emocional”.

En 1939 se pronunciaba en ese sentido: “Los conceptos físicos son libres creaciones del espíritu humano y no están, por más que parezca, únicamente determinados por el mundo exterior. En nuestro empeño de concebir la realidad, nos parecemos a alguien que tratara de descubrir el mecanismo invisible de un reloj, del cual ve el movimiento de las agujas, oye el tic-tac, pero no le es posible abrir la caja que lo contiene. Si se trata de una persona ingeniosa, inteligente, podrá imaginar un mecanismo que sea capaz de producir todos los efectos observados; pero nunca estará segura de si su

---

<sup>11</sup> EINSTEIN, A. Op.citp., p. 17/8.

imagen es la única que los puede explicar. Jamás podrá compararla con el mecanismo real, y no puede concebir, siquiera, el significado de una comparación que le está vedada<sup>12</sup>.

De allí que Gaston Bachelard, contrariando también las concepciones positivistas predominantes, haya destacado por los mismos años el “salto de inducción trascendental” (no empírica), que caracterizan a ese “racionalismo complejo” en el que se plasma, el “esfuerzo de novedad total”, el “esfuerzo poético de las matemáticas”, el “esfuerzo creador, realizador del nuevo espíritu científico”. Por eso: “Es poco instructivo decir, como lo hace Meyerson, que Einstein es realista. Sin duda Einstein se somete a la experiencia, se somete a lo ‘real’. Pero, no es preciso preguntarse al instante: ¿a qué experiencia?, ¿a qué realidad?. [...] Parece que el filósofo que sigue las enseñanzas de la Relatividad debe, por lo menos, encarar una nueva realidad. Y esa nueva realidad lo exhorta a considerar de otro modo la realidad<sup>13</sup>.”

Existe, dice Bachelard, un racionalismo ingenuo del mismo modo que existe un realismo ingenuo: pero el racionalismo complejo ha dejado de repetir con Schopenhauer “el mundo es mi representación”, para asumir que el mundo objetivo es el conjunto de los “pensamientos objetivados”, el conjunto de los hechos confirmados por la ciencia, en los que el pensamiento se objetiva, se realiza. Un pensamiento que busca ocasiones dialécticas para salir de sí mismo, para romper sus propios marcos: un pensamiento inventivo, intuitivo, creador, en vías de objetivación. “La liberación de lo real es un eco de nuestra libertad espiritual”.

Einstein había afirmado reiteradamente que la ciencia como cuerpo de conocimiento completo y terminado es la cosa más objetiva e impersonal que se conozca, pero que la ciencia como algo que está surgiendo, es tan subjetiva y está tan psicológicamente condicionada como cualquier otro de los esfuerzos del hombre, que su estudio, contrariamente a lo que establecía la epistemología dominante, también debería considerarse de interés. Evidentemente, Einstein rechazaba la exclusión del “contexto (psicológico y sociológico) de descubrimiento” del ámbito de los intereses epistemológicos, limitados por el positivismo al “contexto (lógico) de justificación”. Desde este punto de vista resultaba irrelevante para la investigación científica comprender la manera como se halla o descubre una hipótesis, el proceso creativo, porque, en definitiva, no se lo consideraba propiamente obra de la razón -operacional, formal, instrumental-, sino de la imaginación. Lo relativo a la ciencia “como está surgiendo” es una cuestión psicológica, sociológica o histórica, una cuestión de génesis de las ideas, no una cuestión propiamente epistemológica: para la epistemología positivista, el precio de la verdad objetiva era la renuncia a la subjetividad.

Para Bachelard, preocupado justamente por la ciencia viva, la que está surgiendo, las “mutaciones espirituales” como las provocadas por la teoría de la Relatividad, reclaman tantos esfuerzos que no parecen de ningún modo “naturales”: “... la naturaleza naturante está en acción en nuestras almas... La comprensión de un eje dinámico es un ímpetu espiritual, es un ímpetu vital... Si se supiera duplicar la cultura objetiva con una cultura psicológica, quedando enteramente absorto en la investigación científica, con todas las fuerzas vitales, se sentiría la súbita animación que dan al alma las síntesis creadoras de la física matemática<sup>14</sup>”. La revolución einsteniana era, en última instancia, una revolu-

---

<sup>12</sup> EINSTEIN, A., INFELD, L., op.cit., p. 34/5.

<sup>13</sup> BACHELARD, Gaston. “*La dialéctica filosófica de las nociones de la relatividad*”, en *El compromiso racionalista*. Siglo XXI, Buenos Aries, 1972, p. 132.

<sup>14</sup> BACHELARD, G. *El nuevo espíritu científico*. Nueva Imagen, México, 1981, p. 157.

ción psíquica: la razón levaba anclas, abandonaba las orillas de lo real inmediato, y el racionalismo cerrado cedía lugar al racionalismo abierto, al "superracionalismo", y, de su mano, al "superrealismo". Sólo una "psicología de la razón" podía dar cuenta de esas "mutaciones" producidas por la función turbulenta de la razón científico-dialéctica.

Gerard Holton, que, quizá, no conociera por entonces los trabajos de Bachelard<sup>15</sup> dice en la apertura de su libro de 1978, refiriéndose evidentemente al contexto de la epistemología anglosajona: "En los años recientes ha estado surgiendo un nuevo enfoque al estudio de la historia de la ciencia, que busca las ideas más fructíferas en campos que van desde la filosofía y la sociología de la ciencia hasta la psicología y la estética. Un objetivo particular de este libro es mostrar, mediante estudios específicos de las ideas de los físicos, en qué respecto han tenido que cambiar las opiniones tradicionales de la manera en que trabaja la mentalidad científica"<sup>16</sup>.

Holton ha prestado particular atención al "marco personal de los descubrimientos", que los propios hombres de ciencia, afirma, han ayudado a menospreciar o a evitar a favor del "marco de justificación". El "marco personal" nos permite descubrir los elementos no - lógicos, las "presuposiciones temáticas", las preferencias explícitas o, más generalmente, implícitas, los prejuicios, los móviles apasionados, las variedades de temperamento, las corazonadas, la buena o mala suerte, la tenacidad con que se sostienen ciertas ideas, presuposiciones inverificables e infalsables, pero no arbitrarias: los "temas" que se encuentran en la motivación inicial, en el salto imaginativo de la observación a la creación y, por ende, en el producto final a que llega la obra.

Tales presuposiciones son, además, la principal guía y freno que da forma a la labor científica en todo terreno virgen: el salto imaginativo es necesario, pero no cualquier salto es legítimo. Holton entiende que el contenido temático de la ciencia, desempeña también un papel predominante en la iniciativa y aceptación, o rechazo, de ciertos atisbos científicos individuales. La difusión de la ciencia o el compartir ciertos temas ha producido algo similar a "una imaginación científica que comparten todo los hombres de ciencia, formando lazos entre ellos y haciendo posible el enfoque interdisciplinario que caracteriza tantos nuevos avances"<sup>17</sup>.

Holton ha analizado los temas que guiaron a Einstein en la construcción de su teoría, que permiten comprender tanto el "salto" que lleva de los hechos a los conceptos, como el que decide la organización de los conceptos, el salto por el cual elige el principio de relatividad y configura a partir del mismo su teoría, y, que a la vez ponen freno a ese salto imaginativo pues, como se ha dicho, existe la libertad de dar el salto pero no de dar cualquier salto. "La principal guía es un freno que da forma a la labor de todo hombre de ciencia que trabaje en una gran obra sobre terreno virgen: el freno aportado por las preferencias explícitas, o, más generalmente, implícitas, sus prejuicios, presuposiciones. El propio Einstein reconoció y comentó esto en repetidas ocasiones:

"Si el investigador se concentra en su trabajo sin una opinión preconcebida ¿como ha de poder

---

<sup>15</sup> Dominique Lecourt en *La philosophie es sciences*, PUF, Paris, 2001, ha señalado que, por diferentes caminos y en estilos diferentes, filósofos como Ian Hacking, Hilary Putnam, Gerard Holton, reencuentran diversas cuestiones tempranamente planteadas por Bachelard, en primer lugar, la de que la filosofía de las ciencias no puede ser disociada de la historia de las ciencias.

<sup>16</sup> HOLTON, Gerard. *La imaginación científica*, FCE, México, 1985.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 14

seleccionar aquellos hechos de la inmensa abundancia de la experiencia más compleja, y justamente aquellos que son lo bastante sencillos para permitirle conexiones lícitas para ser evidentes”<sup>18</sup>.

Según Holton, las presuposiciones temáticas que guiaron y pusieron límite a la imaginación einsteniana, fueron la supremacía de la explicación formal; la escala cosmológica (generalizabilidad y aplicabilidad igualitaria de leyes por todo el ámbito de la experiencia); ahorro lógico y necesidad; simetría, sencillez, causalidad, plenitud, continuo, constancia e invariancia. “Es la adherencia a temas como éstos la que explica en ciertos casos específicos porqué Einstein, obstinadamente, continuaría su labor en una dirección dada aún cuando el probar en contra de la experiencia resultara difícil o imposible. Igualmente explica porqué Einstein se negó a aceptar teorías bien apoyadas por su correlación con los fenómenos pero que se basaban en presuposiciones temáticas opuestas a las suyas (como en el caso de la mecánica cuántica de la escuela de Niels Bohr)”<sup>19</sup>.

Como se ve, las presuposiciones señaladas en este caso son de exclusiva naturaleza epistemológica. Sin embargo, es claro que las presuposiciones temáticas de Einstein son también de naturaleza ontológica. “Deus sive natura”, era la expresión de un monismo panteísta cercano al de Bruno; desde este punto de vista todo lo que es, es Dios, las cosas, el hombre incluido, son infinitos modos de ser esa sustancia infinita. El hombre tiene varios modos de conocer, pero el más elevado es el de la razón que hace posible una “ciencia intuitiva”: toda alma, justamente porque es parte del pensamiento infinito, puede llegar, a partir del conocimiento de Dios-Naturaleza, al conocimiento adecuado de las esencias de las cosas, afirma Spinoza en la *Ética*. En ninguna otra cosa distinta al logro del mayor conocimiento posible consiste la libertad del hombre. Este, como parte de la Naturaleza naturada, despliegue de la naturaleza divina según razones y causas necesarias, está sujeto a la necesidad. “Es libre quien se guía sólo por la razón”: la libertad no es cosa de la voluntad humana, sino del entendimiento, es libertad de pensamiento, lucha contra la ignorancia y los prejuicios.

Muchas veces Einstein se calificó de panteísta e hizo suya la frase de Spinoza de que la condición de la ciencia y del trabajo de la razón es “el amor intelectual a Dios”. El hombre científico aspira a dar una imagen racional del mundo, pero ello no se logra de manera puramente lógica, en la base de los conceptos y principios científicos se aloja la “religiosidad cósmica” que para él se halla en la cuna del arte verdadero y de la auténtica ciencia. El misterio y la belleza de lo insondable da origen a la verdadera religiosidad: en éste sentido, y sólo en él, pertenezco a los hombres profundamente religiosos, afirma Einstein. La función y la misión más importante del arte y de la ciencia es originar este sentimiento sobre lo perceptible y en mantenerlo; él es el que domina en todas las naturalezas creadoras de todos los tiempos.

Hay religiones basadas en el temor, que se estabilizan y mantienen por medio de una casta de sacerdotes que intermedian entre los individuos y los seres temidos, y hay religiones morales basadas en los sentimientos sociales, que crean conceptos deístas y un Dios providente que protege, determina, recompensa y castiga. El hombre de ciencia y el sentimiento de “religiosidad cósmica”, no tienen nada que ver con ninguna de ellas: “es precisamente por eso que entre los herejes de todos

---

<sup>18</sup> Citado por Holton en op. cit., pag. 58, tomado de, Einstein, A., “Induktion und Deduktion in der Pshysik, ensayo para el *Berliner Tageblatt*, 25 de diciembre de 1919. Holton agrega: “Salviatti, el portavoz de Galileo, lo expresó sucintamente en el *Diálogo de los dos grandes sistemas del mundo de 1632*: “La certidumbre de una conclusión ayuda no poco en el descubrimiento de su prueba”.

<sup>19</sup> HOLTON, G. Op. cit., 59.

los tiempos es donde encontramos hombres caracterizados e imbuidos de la más alta religiosidad. Y lo característico es que, al mismo tiempo, éstos eran considerados por sus coetáneos algunas veces como ateos y otras como santos. Desde este punto de vista, han de ser considerados como tales, hombres como Demócrito, San Francisco de Asís y Spinoza<sup>20</sup>.

La religiosidad del investigador "reside en admirar extasiado la armonía y la regularidad de los hechos naturales en los que se manifiesta una razón tan sublime que todo lo que es consciente del pensar humano y del orden mundial, no es más que un débil y nimio reflejo de aquello"<sup>21</sup>. De allí que Einstein se califique como panteísta: ser religioso es tratar de comprender mejor el orden del mundo.

Ello hace comprensible su concepción del pensamiento, expuesta en sus Notas auto-biográficas: un juego libre de conceptos cuya justificación depende del grado de comprensión que proporciona. "No me cabe duda de que el pensamiento se desarrolla en su mayor parte sin el uso de signos (palabras) y además inconscientemente en gran medida". El paso del soñar al pensamiento lo da el concepto que, en rigor, no es necesario que vaya unido a un signo sensorialmente perceptible y reproducible (palabra), pero si lo está, entonces el pensamiento se torna comunicable. Y, sobre todo, esa religiosidad hace comprensible su oposición a la mecánica cuántica: "Dios no juega a los dados". Einstein asocia sistemáticamente ese sentimiento de religiosidad con la idea de un mundo inteligible y racional: el hombre de ciencia tiene la convicción de que la naturaleza está construida según leyes armónicas, lo que para él significa que en ella reina una estricta causalidad: el verdadero científico es el que cree "que la ley causal rige todos los acontecimientos", el que "está penetrado por el sentimiento de la causalidad de todo lo que le sucede. "Algunos pueden ver en ello una especie de círculo vicioso: la causalidad es la base del panteísmo ¡que, a su vez, es la cuna de la causalidad!. Pero Einstein, a su manera, es muy lúcido. En lugar de dar la causalidad como una evidencia absoluta, hace de ella el objeto de una creencia 'religiosa', de un compromiso personal. Lo que evidentemente no le impedía, en la práctica, servirse del principio de causalidad para apreciar el valor de las teorías científicas"<sup>22</sup>.

Infeld, como vimos, considera que Einstein es filósofo sólo en el sentido que el positivismo entiende la filosofía. Sin embargo, tan cierto como que acuñó una epistemología que nada tuvo que ver con el positivismo, es que: "Sobre su fama de físico estructuró toda una conjunción de ideas filosóficas de hondo sentido ético y humanista que no obedecían a ninguna escuela determinada, sino a su condición de hombre comprometido con la vida y la dignidad humana. Sus escritos, de variado tono, se destacan por una tendencia definida: la instauración de un sistema moral, político y económico capaz de erradicar la guerra y poner al servicio de la humanidad los beneficios de la ciencia y la tecnología, un gobierno mundial, en suma, que dé a la cultura la merecida extensión y suprima su carácter elitista"<sup>23</sup>.

Einstein había nacido ocho años después de la Comuna de París, en 1879, cuando los ecos de la guerra franco-prusiana no se habían acallado aún; vio surgir de las manos de Bismarck el poder de la nueva Alemania; fue estudiante y joven graduado en la Zurich que en aquel tiempo acogía, entre otros, a Rosa Luxemburgo, Plejanov, Lenin; fue contemporáneo de la Revolución Bolchevique y atento

---

<sup>20</sup> EINSTEIN, A. "Religión y ciencia", en *Cómo veo el mundo, Siglo XX*, Buenos Aires, 1978, p. 58/9.

<sup>21</sup> EINSTEIN, A. "La religiosidad de la investigación", en *op.cit.*, p. 63.

<sup>22</sup> THUILLER, Pierre. *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica*, Alianza, Madrid, 1990, p. 509.

<sup>23</sup> LLANOS, Alfredo. *Prólogo a Einstein, Albert, Mi credo humanista*, Leviatán, Buenos Aires, 1991, p. 12/13.

observador del comunismo y su economía planificada que consideraba viable si se sabía evitar el peligro de la burocratización; fue testigo de los horrores de las guerras y de la barbarie del poder tecnológico y militar; sufrió en carne propia las vicisitudes a que está expuesta la existencia del judío; se le reprochó muchas veces, después de Hiroshima, su responsabilidad en la fabricación de la bomba atómica. No le faltaron motivos para experimentar el "deseo de la filosofía" y estructurar un conjunto de ideas filosóficas que orientaron su teoría y su praxis. Hegel escribió en Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling, de 1801: "Cuando la fuerza de unificación desaparece de la vida de los hombres, cuando las oposiciones han perdido su relación y su interacción activas y han adquirido la autonomía, aparece entonces la necesidad de la filosofía". Y en su tiempo, esa unidad estaba perdida.

### **3. El hombre, sus ideas filosóficas, su praxis**

El siglo XIX tenía una esperanza ilimitada en la ciencia: se pensaba que ella era el factor decisivo de la civilización y el instrumento de la liberación humana, liberación de la necesidad, liberación de las supersticiones, liberación de los temores. Las aplicaciones de los conocimientos científicos a la industria de la guerra, que se convirtió en el principal estímulo de la investigación, arrasaron esas esperanzas. La guerra fomentó el desarrollo del aeroplano de bombardeo, el tanque, los gases venenosos, los múltiples refinamientos de la electrónica, las telecomunicaciones, el radar, lo mismo que el interés letal en la energía atómica. Los gobiernos de los países poderosos convirtieron a los armamentos en su responsabilidad primaria e invirtieron en la investigación militar sumas que superaron ampliamente a las de la investigación industrial y a las investigaciones de la llamada "ciencia pura". La producción de la bomba atómica, que abarcó desde la fisión atómica, en 1938, hasta la explosión de 1945, requirió una inversión mayor que la realizada en la ciencia en toda la historia de la humanidad hasta ese momento y produjo el ejemplo más notable del uso consciente de la ciencia y la técnica bajo el dominio de la "pulsión de muerte".

Hasta 1933, los científicos gozaban de una posición segura y, en cierto modo, privilegiada, tanto nacional como internacionalmente: a pesar de la evidente primacía de la investigación militar se suponía mayormente que su trabajo, encaminado a establecer la verdad y beneficiar a la humanidad, estaba por encima de los conflictos entre los Estados y las clases, y ellos no eran aún conscientes del potencial de destrucción que representa el dominio tecnológico de la naturaleza. Guerras sangrientas, Hiroshima y Nagasaki, el nazismo, la matanza "científica" de millones de hombres indefensos, no permitían continuar soslayando el problema de las interacciones entre las técnicas y las teorías, es decir, el problema de la tecnología, y de las implicaciones sociales y éticas de la actividad científica. Sin embargo, muchos científicos siguieron refugiándose en la pureza de la "ciencia pura": ellos no tenían que ver con las aplicaciones de los conocimientos. Otros, bajo el impacto del desastre, sufrieron un efecto paralizante al descubrir que formaban parte de una enorme y peligrosa maquinaria, y que carecían de fuerzas para detener su movimiento. Otros, como Einstein, Russell, los científicos que constituyeron el grupo Pugwahs, Joliot, reaccionaron crítica y activamente, pronunciándose por un nuevo humanismo científico.

No se trataba de refugiarse en el castillo de cristal de la "ciencia pura", sino de defender la "ciencia para salvarnos de la ciencia", lo que significaba defender la "ciencia autónoma para salvarnos de la ciencia heterónoma, sierva del poder", defender la "ciencia verdadera para salvarnos de ese fenómeno degenerativo de la apariencia de ciencia". Los peligros de la esencial ambigüedad de las aplica-

ciones de los conocimientos científicos se evitarían en la medida en que la ciencia, que es un factor de liberación material y espiritual, afirme su autonomía respecto del poder político: entonces, por ejemplo, la tecnología no produciría el fenómeno de la desocupación sino la liberación de los trabajadores, las investigaciones atómicas conducirían a aplicaciones pacíficas en el dominio de las fuentes de energía, los intereses espurios del capitalismo cederían al interés exclusivo en la búsqueda de la verdad. La crítica, decía Frédéric Joliot en su Conferencia de la UNESCO de 1947, no debe recaer sobre la ciencia, sería un loco intento encadenar nuevamente a Prometeo: la crítica debe recaer sobre los hombres que aplican y utilizan la ciencia y que, lamentablemente, se encuentran lejos de estar penetrados por su espíritu.

En los artículos y declaraciones de Einstein, entre 1945 y 1950, se pueden rastrear no sólo los fundamentos de una autocrítica de la ciencia y de una ética de la responsabilidad del científico en la nueva época de las armas atómicas, sino toda una filosofía práctica, ética y política, que no nació del impacto traumático de la bomba atómica sino muy tempranamente y que fue madurando íntimamente ligada a los acontecimientos históricos que le tocaban vivir y frente a los cuales siempre se mantuvo en alerta crítica.

En 1914, año en que es nombrado profesor de la Universidad de Berlín y miembro de la Academia de Ciencias de Prusia, cuando toda la intelligentsia de Berlín firmaba un manifiesto nacionalista, una petición de apoyo al ejército alemán y sus jefes, a los que llamaba "garantes de la cultura alemana", y donde denunciaba "el espectáculo vergonzoso de los mongoles y los negros que se arrojan sobre la raza blanca", Einstein redactaba, en colaboración con otros colegas de esa ciudad, un manifiesto antimilitarista, una "llamada a los europeos" invitándoles a poner fin al desenfreno de las pasiones nacionalistas. El llamado sólo recogió dos firmas, además de la de sus redactores<sup>24</sup>.

Entre 1919 y 1933, intervino en varios frentes, especialmente en el seno de la "Comisión de Cooperación intelectual de la Sociedad de Naciones" de la que, junto con Mme Curie, fue elegido integrante en 1922. Allí participó contra el boicot a la ciencia alemana organizado por las potencias aliadas, animó una comisión encargada de sacar a luz los crímenes del ejército alemán en Bélgica, durante la guerra, y dimitió de la misma en 1923 para protestar contra la ocupación del Ruhr por el ejército francés.

En 1931 se pronuncia abiertamente a favor de los objetores de conciencia, perseguidos entonces por la justicia; opinión que abandonó tras el triunfo de Hitler, provocando el enojo y decepción de sus seguidores. "A consecuencia de las decepciones causadas por las conferencias sobre el desarme, llegué a la convicción de que el mundo solo podrá liberarse progresivamente del azote de la guerra gracias a los hombres que han tenido el valor de sacrificarse rechazando cualquier servicio militar": el servicio militar obligatorio le parecía "el síntoma más humillante, en cuanto a la falta de dignidad personal, que padece la humanidad culta". En el mismo año escribe una carta a Freud para invitarle a formar una "comunidad intelectual de alto nivel" cuyo papel sería ejercer su influencia moral en las decisiones de los políticos y, al año siguiente, vuelve a escribirle invitándole a participar de un intercambio de cartas abiertas a fin de discutir cuestiones de la guerra.

"¿Cómo es posible —escribe Einstein— que la masa se deje inflamar hasta el frenesí y el sacrificio por

<sup>24</sup> BALIBAR, FRANÇOISE, EINSTEIN. *El gozo de pensar*. Ed. BSA (Barcelona), Ed. B (Argentina), con Galimard (Paris), Trieste, 1999, cap. V.

los citados medios? La única respuesta posible es ésta: existe en el hombre una necesidad de odio y destrucción. Este es el punto que sólo el gran conocedor de los instintos humanos puede aclarar [...] Llegamos a una última cuestión. ¿Existe un medio de dirigir el desarrollo psíquico del hombre para hacerlo más resistente a la psicosis de odio y destrucción?. Al decir esto no pienso solo en los seres incultos, ni mucho menos. Mi experiencia de la vida me hace pensar que es más bien la llamada 'intelligentsia' la que más fácilmente sucumbe a esas funestas psicosis colectivas".

En 1932, se produce la primera verificación de la fórmula  $E=mc^2$  y se cree posible la fabricación de la bomba. En 1933, llegado Hitler al poder, los sabios judíos, Einstein entre ellos, fueron rápidamente eliminados de la Universidad, y, en el nombre de la "ciencia alemana", se prohíbe pronunciar siquiera el nombre de Einstein y la teoría de relatividad y la teoría cuántica se convierten en blanco preferido de los ataques extremistas del nazismo. Llegado de un viaje, Einstein permanece en Bélgica, renuncia a la Academia de Ciencias de Prusia expresando que no deseaba depender de un gobierno que "niega la igualdad de derechos ante la ley, como la libertad de palabra y enseñanza", y, ante la agravación de la situación alemana, acepta la invitación del Instituto de Estudios Superiores de Princeton.

En 1934 el italiano Fermi bombardea núcleos atómicos con neutrones y queda abierto el camino para la fabricación de la bomba atómica; en 1938 los nazis se apoderan de Austria, Fermi huye a los Estados Unidos y al año siguiente advierte a la marina sobre el peligro de que los alemanes estén trabajando en la fabricación de la bomba atómica. Einstein escribe a Roosevelt sobre este urgente problema, advirtiéndole de la necesidad de adelantarse a los alemanes. En 1942 Fermi dirige un equipo de científicos en Chicago y en 1943 Bohr trabaja con Oppenheimer en la fabricación de la bomba que estalla sobre Hiroshima el 6 de agosto de 1945 y sobre Nagasaki tres días después, provocando miles de víctimas desarmadas e inocentes.

En 1946 asumió la presidencia de la Comisión de Emergencia de Científicos Atómicos, organización creada por algunos de los científicos que habían trabajado en Los Álamos y a quienes preocupaba el poder del Estado y del ejército sobre la investigación científica y sus productos mortíferos. Allí, y en múltiples frentes, defendió la causa del pacifismo y la no-violencia, condenó la carrera armamentista, tomó partido por el socialismo democrático, adhirió al gandhismo, propagó la propuesta de un gobierno mundial, apoyó activamente como lo hacía desde antes la causa del pueblo judío, participó de la resistencia de los intelectuales contra el macartismo, intervino a favor del matrimonio Rosenberg, físicos comunistas condenados a muerte por las sospechas que despertó el saber que la Unión Soviética también poseía la bomba atómica, y tomó partido a favor de Bertrand Russell, encausado por el Tribunal de Nueva York por ateísmo, inmoral, escéptico, un mal ejemplo para la juventud norteamericana. Su último acto político y último escrito, redactado con Russell, es como una reedición del primero de 1914, una llamada a los científicos para la abolición de la guerra y a la conciencia de los hombres para que se mantengan alertas frente al peligro de una guerra nuclear.

"En la trágica situación que afronta la humanidad, consideramos que los científicos deberían reunirse en una conferencia para asumir los peligros que han aparecido como resultado del desarrollo de las armas de destrucción masiva, y discutir una resolución en el espíritu del proyecto anexo al presente... Debemos aprender a pensar en una nueva forma. Debemos aprender a interrogarnos, no sobre los pasos que pueden llevar a la victoria militar al grupo de nuestra preferencia, porque ya no existen esos pasos; la pregunta que debemos formularnos es: ¿qué pasos pueden tomarse para prevenir una confrontación militar cuya aparición necesariamente será desastrosa para todos los contendien-



tes? La mayoría de nosotros no somos neutrales en el sentimiento, pero, como seres humanos, debemos recordar que, si los problemas entre el Este y el Oeste serán decididos de una manera capaz de dar una posible satisfacción para alguien..., entonces esos problemas no deberán ser decididos por la guerra... ¿Elegiremos, por lo contrario, la muerte, por no poder olvidar nuestras disputas? Hacemos este llamado como seres humanos: recuerden su condición humana y olviden lo demás”.

Cómo veo el mundo, Escritos sobre la paz, Mis ideas y opiniones, sus escritos sobre el judaísmo, sus declaraciones públicas, discursos, cartas, exponen la filosofía práctica de este científico que se consideraba también filósofo. No se trata de una filosofía orgánica, sistemática, pero la lectura de sus textos nos permite trazar las líneas ético-políticas fundamentales de un pensamiento expuesto fragmentariamente, pero coherente en su conjunto. Dicho pensamiento está lejos de la moralidad abstracta basada exclusivamente en la conciencia del deber, antes bien, se acerca a la eticidad hegeliana que requiere la realización del bien a través de instituciones históricas y, por lo tanto, se pretende la verdadera moral concreta. Claro que Einstein está muy lejos de creer, como Hegel, que el Estado, y, en particular, el de su tiempo, sea la más alta manifestación de la eticidad: el Estado y todas las instituciones de la sociedad de su tiempo, como su tiempo mismo, y la irracionalidad de las masas que en ocasiones moviliza, fueron objeto de su crítica radical.

Einstein considera que la realidad de su tiempo se caracteriza por diversos “fenómenos degenerativos”.

“En la política no sólo faltan cabezas dirigentes, sino que el mismo sentimiento de independencia espiritual y de derecho ciudadano ha sufrido un profundo desmedro. La organización democrática, parlamentaria, que tenía como condición previa tal autonomía e independencia está vacilando; surgen y se toleran dictaduras, porque el sentimiento de la dignidad y del derecho de la personalidad ya no tiene suficiente fuerza. En el tiempo de dos semanas las masas irracionales de un país pueden ser impulsadas, mediante la prensa, a un estado de tanta furia y excitación que los individuos se sienten dispuestos, vestidos de soldados, a matar y dejarse matar para favorecer intereses de cualquiera que los sepa manejar con habilidad”<sup>25</sup>. Einstein mantendrá siempre su juicio escéptico: un Estado que no está al servicio de los ciudadanos, políticos ambiciosos y sin escrúpulos, indiferencia y debilidad de los ciudadanos, leyes arbitrarias, opresión, persecución de individuos, de creencias y de comunidades, conformismo.

En la ciencia y la técnica, avanza el poder del Estado, la “organización prevalece sobre la individualidad”. “Las últimas generaciones nos han dado una ciencia altamente desarrollada y una técnica, en calidad de don extraordinariamente valioso, que proporciona las posibilidades de liberación y el embellecimiento de nuestra vida; un don jamás ofrecido a las generaciones anteriores. Pero al mismo tiempo este don involucra para nuestra existencia peligros y amenazas como jamás han existido hasta ahora”<sup>26</sup>. “Todo lo que el espíritu inventivo nos ha regalado en los últimos cien años, podría tornar despreocupada y feliz nuestra vida...Pero todo ello –vale decir, lo conquistado a fuerza de tantos trabajos y fatigas-, en manos de nuestra generación equivale a una navaja bien afilada en manos de un niño de tres años”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> EINSTEIN, A. “Comunidad y personalidad”, en *Cómo veo el mundo*, p. 29/30

<sup>26</sup> Ibid., “Alocución a la asamblea estudiantil a favor del desarme”, p. 94.

<sup>27</sup> Ibid., “Con motivo de la conferencia del desarme de 1932”, p. 119.

La intromisión de las autoridades políticas en la vida científica y los objetivos puramente prácticos prioritariamente impuestos a la investigación, desnaturalizan la ciencia pues la libertad de convicciones, la libertad de espíritu, la libertad de enseñanza, son sus condiciones irrenunciables. "Esa libertad de espíritu consiste en pensar con independencia de las limitaciones de los prejuicios autoritarios y sociales, como también de la rutina antifilosófica y la costumbre embrutecida"<sup>28</sup>. Los objetivos prácticos no son inherentes a la ciencia: los "conocimientos y métodos creados por ella sirven a los fines prácticos, en la mayoría de los casos, solo en forma indirecta y, a menudo, únicamente a las generaciones futuras"<sup>29</sup>. El impulso que mueve al científico imbuido de "religiosidad cósmica" es la búsqueda de la verdad; esa búsqueda emancipada de los bienes prácticos de la vida cotidiana, debería ser sagrada para cualquier poder estadual<sup>30</sup>.

El avance de la técnica, que debe tener por principal preocupación al hombre y su destino, no ha elevado la estabilidad y el bienestar de la humanidad, por el contrario, ha contribuido a favorecer la concentración del capital privado en unas pocas manos y ha provocado destrucción de vidas humanas y sigue provocando preocupaciones, desocupación, hambre, temor. "Hemos aprendido a volar y podemos enviar mensajes y noticias sin dificultad, por medio de ondas eléctricas. Empero, la producción y distribución de bienes está desorganizada, de manera que todos han de vivir temerosos ante la posibilidad de verse eliminados del ciclo económico"<sup>31</sup>.

Pero, Einstein no se engañaba respecto del origen de las desigualdades sociales y de los conflictos bélicos. "Considero injustificadas las diferencias sociales y que, en realidad, están basadas en la violencia", decía en el comienzo de *Cómo veo el mundo*. "Los pueblos conquistadores se constituyeron de manera legal y económica, como clase privilegiada. Se apropiaron de las tierras y establecieron un clero salido de sus propias filas, Los sacerdotes, dueños de la educación, lograron que la división de clases sociales se convirtiera en una institución permanente y crearon un sistema de valores que en adelante y de manera en cierto grado inconsciente, delimitó la conducta del pueblo". "Si antes bastaba que el individuo se liberase, en alguna medida, de su egoísmo personal para convertirse en miembro valioso de la sociedad, ahora hay que exigirle que supere el egoísmo personal y de clase"<sup>32</sup>.

"La anarquía económica de la sociedad capitalista, tal como existe hoy, es, según mi opinión, la fuente de todos los males". "Creo que el peor daño que ocasiona el capitalismo es el deterioro de los individuos". "El propietario de los medios de producción está en condiciones de comprar la capacidad laboral del trabajador. Mediante el uso de los medios de producción, el trabajador produce bienes que se convierten en propiedad del capitalista". El resultado de la concentración es "una oligarquía del capital privado, cuyo enorme poder no puede ser eficazmente controlado ni siquiera por una sociedad política fundada en principios democráticos. "En la actualidad, además, los capitales privados controlan, en forma directa o indirecta, las principales fuentes de información (prensa, radio, educación)". "El interés por el lucro, conjugado con la competencia entre los

---

<sup>28</sup> EINSTEIN, A. *Mi credo humanista*, p. 41.

<sup>29</sup> EINSTEIN, A. *Cómo veo el mundo*, "Ayuda para la ciencia", p. 65/6.

<sup>30</sup> Ibid., "*Fascismo y ciencia*", p. 67/8.

<sup>31</sup> EINSTEIN, A. *Mi credo humanista*, p. 38.

<sup>32</sup> Ibid., p. 57 y 52.

capitalistas, es el origen de la inestabilidad del ritmo de la acumulación y empleo del capital que conduce a severas y periódicas crisis<sup>33</sup>.

“El antagonismo de intereses económicos en el interior de las naciones y entre ellas mismas es responsable, por cierto, y en gran medida, de la peligrosa y amenazadora situación que hoy existe en el mundo<sup>34</sup>. “Mientras existan naciones soberanas en posesión de un gran poder, la guerra será inevitable. No se trata de predecir cuándo se producirá, sino que es seguro que ha de producirse. Lo cual también era cierto antes de que bomba atómica se descubriera. Lo único que ha cambiado es la destructividad de la guerra”. “Las grandes potencias unidas en la lucha están divididas ahora en el establecimiento de la paz. Se prometió al mundo la liberación del miedo, más en verdad el miedo se ha desarrollado con mayor vigor que nunca desde la terminación de la guerra. Se prometió a las naciones liberarlas de la indignancia, pero muchas partes del mundo se enfrentan con el hambre, en tanto que otras viven la abundancia<sup>35</sup>. Se comprenderá la gravedad de la situación en cuanto tengamos en cuenta que: “El nazismo nació de los vientres vacíos<sup>36</sup>.

El “espíritu de la época”, su dimensión ética, también se ha empobrecido. “Comparemos dicho espíritu, que reinaba entre la juventud académica de hace un siglo, con el que reina ahora entre la misma. Existían entonces fe en la superación de la sociedad humana, respeto por cada opinión sublime y honrada y espíritu de tolerancia, por los que vivieron y bregaron nuestros clásicos. Había tendencia hacia una unidad política mayor, que se llama Alemania. En aquel entonces eran la juventud académica y también los maestros académicos quienes abrigan en sus pechos esos ideales. También hoy existe una tendencia hacia el progreso social, hacia la tolerancia y hacia la libertad de pensamiento, así como hacia una unidad política mayor que se llama Europa. Empero, la juventud académica de hoy no es la portadora de las esperanzas y los ideales del pueblo, al ejemplo del cuerpo docente de las academias...<sup>37</sup>. “Muchas son las cátedras universitarias, pero escasos los maestros sabios y nobles. Muchas y grandes son las aulas, mas no abundan los jóvenes con verdadera sed de verdad y justicia<sup>38</sup>.

Esa desetización y despolitización de las academias viene asociada con la aplicación de métodos de enseñanza tales, que es “un verdadero milagro” que “no hayan sofocado aún del todo el espíritu sagrado de curiosidad y la investigación; porque esa delicada planta necesita de la libertad, lo mismo que del estímulo”. Lamentablemente, la escuela, en general, trabaja en un sentido contrario: “Para mí, lo peor es que la escuela emplea esencialmente el temor, la fuerza y la autoridad. Este método destruye los sentimientos sólidos, la sinceridad y la confianza del alumno en sí mismo. Crea un ser sumiso<sup>39</sup>. La educación “ha llevado al debilitamiento de los valores éticos”, de allí el dominio de la racionalidad instrumental, término que Einstein no emplea pero cuyo concepto tiene presente, pues, según él, “perfección de medios y confusión de fines parecer ser la característica de nuestro tiem-

---

<sup>33</sup> Ibid., p.58/9.

<sup>34</sup> Ibid., p.25

<sup>35</sup> Ibid., p.27.

<sup>36</sup> Ibid., p. 23.

<sup>37</sup> EINSTEIN, A. “*Cómo veo el mundo*”, en obra del mismo nombre, p. 19/20.

<sup>38</sup> EINSTEIN, A. *Mi credo humanista*, p. 40.

<sup>39</sup> Ibid., p. 17 y 47.

po<sup>40</sup>. Grave situación, pues: "La suerte de la humanidad civilizada depende, en grado más alto que nunca, de las fuerzas morales que ella pueda evocar"<sup>41</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es el factor desencadenante de estos "fenómenos degenerativos"? La respuesta de Einstein bien podría ser: la ruptura de la dialéctica individuo-sociedad, individualidad-alteridad.

"Cuando meditamos sobre nuestra vida y nuestras tendencias, nos damos cuenta muy pronto de que casi todos nuestros actos y deseos se hallan vinculados con la existencia de otros seres... Consumimos alimentos producidos por otros hombres, vestimos ropas confeccionadas por otros, y habitamos viviendas que ellos han construido. La mayor parte de lo que sabemos y creemos nos ha sido creado por otros hombres mediante un idioma creado también por otros. Nuestra capacidad de pensar y el contenido de nuestros pensamientos serían bien pobres sin el idioma...; de manera que debemos admitir y confirmar que aquello que, en primer lugar, tenemos de ventaja sobre los demás animales, lo hemos de agradecer a nuestra vida en la sociedad humana... (Todo lo que el individuo) como ser Único es y significa, no lo evidencia como criatura aislada sino como miembro de la comunidad humana, la que dirige y gobierna su existencia material y espiritual desde el nacimiento hasta la muerte". (Pero, ello no debe hacernos perder de vista que:) Sólo la persona aislada, el individuo, puede pensar y, de tal manera, crear nuevos valores para la sociedad, e, inclusive, establecer nuevas normas morales según las cuales se desenvuelve la vida en sociedad. Sin las personalidades creadoras que piensan independientemente, o que juzgan y emiten juicios, el desarrollo superior de la sociedad es tan inimaginable como el individuo aislado sin la presencia de la fuente nutritiva de aquella... Una sociedad sana resulta así tan ligada a la independencia del individuo, como a las mismas relaciones sociales interiores"<sup>42</sup>. Echemos una mirada a la época en que vivimos. ¿Cuál es la situación de la comunidad y la individualidad?"

Por un lado: "Se siente, dice Einstein, la falta o escasez de individualidades". Por otro: vivimos una época que "tiene sus raíces más bien en las esferas materiales de la sociedad que en el ámbito espiritual"; domina el espíritu de la conveniencia, el individualismo egoísta, y se debilita la cooperación desinteresada de los individuos, toda iniciativa comunitaria. Se olvida que "el verdadero valor de un hombre es determinado, en primer lugar, por el grado y el sentido en que haya logrado emanciparse de su propio yo".

Einstein sabía, como Hegel, que la existencia del Otro no era sólo un hecho sino una necesidad indispensable a la existencia humana, pues la conciencia no es otra cosa que la capacidad del espíritu de mantener un diálogo interior y el lenguaje es el elemento de ese diálogo, un medio de comunicación que implica por definición la presencia de Otros. La razón es inconcebible fuera de una comunidad de seres que razonan juntos. El hombre, pues, no puede acceder a la lengua, a la cultura, al Estado, si no empieza por situar, fuera de su conciencia, una conciencia diferente, y, fuera de esta relación dual, un tercero capaz de arbitrar los conflictos a los que aquella dará lugar. Pero Einstein sabía también, como Spinoza, que si la "sustancia divina", Dios o Naturaleza, produce esos modos finitos que son las cosas particulares y los individuos, la existencia de éstos no puede deducirse de ninguna esencia abstracta, y que la resistencia, la afirmación, el perfeccionamiento del individuo, es

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 38.

<sup>41</sup> EINSTEIN, A. "Alocución a la asamblea estudiantil a favor del desarme", en *Cómo veo el mundo*, p. 94 y 96

<sup>42</sup> EINSTEIN, A. "Comunidad y personalidad", en *op. cit.*, p. 28/9.

su “esfuerzo por perseverar en el propio ser”, y que el mismo depende del deseo humano, en cada caso singular, de vivir felizmente, de vivir y obrar bien.

Einstein, como Hegel, como Freud, destaca el papel fundamental de la alteridad en la constitución de la subjetividad, y como los filósofos de la Escuela de Frankfurt, destaca el problema de la subjetividad en una sociedad dividida y atomizada, constituida por individuos separados, egoísta, calculadores, rivales. Los lazos sociales, las instituciones sociales, son sistemas de producción de subjetividad y singularidad; el individuo recrea dichas relaciones, las transforma en relaciones sociales interiores, dando vida a la forma social y su cultura. Cuando se destruyen los lazos sociales, los ideales colectivos caen, los sentimientos fraternos se debilitan, se produce la pérdida de la individualidad, el individuo no puede sostener una representación de sí, se aliena, se desubjetiva, y, lejos de oponer resistencia crítica a los mecanismos sociales, los reproduce, empobreciendo sus capacidades creativas -fantasía, imaginación, ilusiones, anhelos, proyectos utópicos, etc.- y acoplándose pasivamente al orden social. En ese suelo echan su raíz, los “fenómenos degenerativos”.

#### **4. Einstein y la “ciencia heroica”**

Einstein admiraba a Galileo no sólo por sus descubrimientos científicos sino, fundamentalmente, “por su lucha ineludible contra todo tipo de dogma basado en la autoridad”. Einstein no hablaba de una “revolución galileana” –sabía que ésta tributaba al proceso más amplio de la “revolución copernicana”-, pero comparaba a Galileo con un político revolucionario, pues descartó la autoridad de sabios y de dogmas antiguos y confió en su propia razón en una época en que pocos hombres poseían “la ardiente fuerza de voluntad, la inteligencia y el coraje para enfrentar las huestes de aquellos que confiaban en la ignorancia del pueblo y en la desidia de maestros en ropaje de sacerdotes y estudiosos para mantener y defender sus posiciones de autoridad”<sup>43</sup>.

El programa intelectual de Galileo choca de frente con las autoridades eclesiásticas. Galileo es condenado por la Inquisición: el castigo comprende la abjuración de la doctrina copernicana, la prohibición del diálogo sobre los dos más grandes sistemas del mundo, el arresto domiciliario, y algunas penitencias religiosas. En ese trabajo –que venía en respuesta al reclamo del Papa Urbano VIII para que expusiera por escrito sus puntos de vista cosmológicos- se hacía evidente no sólo que el heliocentrismo no era una mera “hipótesis” o “ficción”, sino también que el “principio de subjetividad”, o “principio de autonomía”, que encarnaba el autor, y, con él, la modernidad naciente, desafiaba de modo radical el “principio de autoridad” que encarnaban los Inquisidores.

La “revolución copernicana”, más allá del heliocentrismo y del nuevo paradigma físico naciente, tenía este rasgo filosófico-político relevante: la afirmación de la capacidad del sujeto de pensar y decidir por sí mismo en asuntos teóricos y prácticos y el reclamo de autonomía del campo científico entonces sumergido en el campo religioso, y, por su intermedio, en el campo político. La imagen heroica de Giordano Bruno ardiendo en la hoguera por no renunciar a la verdad del copernicanismo; la campaña galileana de difusión de sus hallazgos telescópicos y de sus interpretaciones teóricas; el “Yo pienso” cartesiano que ofrece su carta de presentación filosófica al sujeto del librepensamiento, son manifestaciones de la misma lucha histórica: la lucha por la autonomía relativa de la ciencia con respecto al poder, la lucha por la constitución del campo científico como campo relativamente autónomo.

<sup>43</sup> BERNARD COHEN, I. *Revolución en la ciencia*. Gedisa, Barcelona, 1989. El autor toma sus citas del prólogo escrito por Einstein a la traducción alemana del Diálogo.

Para Einstein el desafío consistía en recuperar esa individualidad comprometida del científico de la "época heroica", en recuperar el espíritu de aquella "ciencia heroica" para sentar las bases de una ética de la responsabilidad del científico, una ética del sujeto autónomo, del individuo capaz de pensar y decidir por sí mismo en cuestiones relativas a la "búsqueda desinteresada de la verdad", para ofrecer un frente de resistencia subjetiva a la avanzada del poder militar sobre la ciencia y luchar contra la heteronomía de la investigación. Einstein asumía esa ética y esa lucha. Y el impulso interior que lo condujo a ello fue el mismo que lo llevó a la teoría de la relatividad y se nutrió de un conjunto de experiencias sociales tempranas que conformaron en él claras disposiciones revolucionarias.

En la base de las mismas se encontraba, precisamente, el deseo de autonomía, el impulso de emancipación. Einstein relata en su autobiografía la experiencia que pone fin a su honda religiosidad infantil y le lleva a descreer de los relatos de la Biblia: el contacto con obras de divulgación científica. "La consecuencia fue un libre pensamiento realmente fanático, unido a la impresión de que el Estado miente deliberadamente a la juventud. De esta experiencia nació la desconfianza hacia cualquier clase de autoridad, una actitud escéptica hacia las convicciones que latían en el ambiente social de turno, postura que nunca volvió a abandonarme, si bien es cierto que más tarde, al comprender mejor las conexiones causales, perdió su primitivo filo"<sup>44</sup>.

Esta temprana disposición se refuerza en el medio social convulsionado de Zurich. En 1894, a los dieciséis años, asqueado por la disciplina militar del Gimnasium Luitpol de Munich y alentado por la actitud hostil de algunos profesores que no soportaban su espíritu independiente, Einstein parte, sin haber dado sus exámenes finales, a reunirse con sus padres en Italia, adonde ellos se habían trasladado tras algunos reveses de la fortuna. En 1896 ingresa al Polytechnicum de Zurich. L. Feuer, en su *Einstein and the generation of science* y B. Kouznetzov, en *Einstein*, entre otros, han destacado la importancia de sus experiencias en Zurich, ciudad que era "un inmenso club permanente", que "acogía una muchedumbre cosmopolita de estudiantes, de revolucionarios emigrados y de jóvenes que habían escapado de la opresión nacional o social que reinaba en su país". Suiza era, según expresó el primer Presidente de Israel, Chaim Weizmann, "la encrucijada de las fuerzas revolucionarias de Europa"<sup>45</sup>.

Bourdieu, refiriéndose a las "estrategias de subversión que confrontan con las "estrategias de conservación" del "campo científico", adhiere al análisis de L. Feuer en *The Social Roots of Einstein's Theory of Relativity*: "En su esfuerzo de reflexión original, Einstein se sustentó en un extraño y pequeño círculo de jóvenes intelectuales, plenos de sentimientos propios de su generación y que formarían una contracomunidad científica fuera de la institución oficial, un grupo de bohemios cosmopolitas llevados, en esos tiempos revolucionarios, a considerar el mundo de otra manera"<sup>46</sup>. Ese ambiente, donde habría hecho amistad con Friedrich Adler que se apasionaba con la física y con Mach, pero también por la acción política y Marx, contribuyó a hacer de Einstein un "espíritu osado", un "marginal", un "hereje" como él muchas veces gustaba describirse y como describía a aquellos hombres imbuidos de "religiosidad cósmica", como Demócrito o Spinoza.

---

<sup>44</sup> EINSTEIN, Albert. *Notas auto-biográficas*, p. 11.

<sup>45</sup> Mencionado por P. Thuiller, en art. cit.

<sup>46</sup> BOURDIEU, Pierre. *Los usos sociales de la ciencia*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 36.

Quizá una “psicología de la razón”, permitiría comprender las “razones del corazón que la razón desconoce”, las “presuposiciones temáticas”, que llevaron a Einstein a aceptar la expresión “teoría de la relatividad” cuando prefería hablar de “teoría de los invariantes” y a indicar que el principio de la relatividad debería llamarse con más exactitud “principio de covarianza”. Quizá “relatividad” se correspondía mejor al espíritu de la época y a una disposición para la cual: “No hay nada a que agarrarse”.

Edmundo Whittaker, en su Historia de las teorías del éter y la electricidad, atribuye a Poincaré y a Lorentz la teoría de la relatividad, pero ninguno de los dos aceptaron jamás esa atribución. Poincaré, efectivamente, comprendía el principio de relatividad tan bien como Einstein, pero veía en él un hecho experimental susceptible de una incesante revisión y en cuanto “convención sugerida por la experiencia”, los físicos podían muy bien pasarse sin él, si quieren conservar sus viejas costumbres. “Einstein no vacila de este modo. Para él no hay dudas: para reconstruir por completo el edificio teórico de la física, decide que el ‘principio de relatividad’ es un presupuesto fundamental... Toda la diferencia estriba en eso: Poincaré adoptaba una estrategia conservadora, mientras que Einstein decidía abiertamente abrir una nueva vía”<sup>47</sup>. Esta decisión sólo podía encontrar un terreno subjetivo propicio entre aquellos “intelectuales marginales, ubicados en las posiciones intermedias entre el sistema de enseñanza y la bohemia revolucionaria”.

C. Cornelissen, en *Les hallucinations des einsteiniens, ou les erreurs de méthode chez les physiciens - mathématiciens*, de 1923, afirmaba: “El Sr. Einstein nos hace pensar, con la elaboración de sus ideas e intenciones, en Karl Marx, con quien tiene en común la brillante imaginación judío-oriental”. Ambos son dos metafísicos, a los dos les gustaría imponernos doctrinas arbitrarias, con desprecio de los fenómenos. Hay que admitir que este exponente de la “república de profesores” no se equivocaba en todo.

En un discurso pronunciado en Londres en 1930, Einstein decía: “En la tradición del pueblo judío se halla profundamente arraigada una fuerte tendencia hacia la justicia y la razón, la que ha de servir a todos los demás pueblos, tanto en el presente como en el futuro. De esta tradición surgieron, cada uno en su época, Spinoza y Carlos Marx”. Y en un trabajo publicado en Nueva York en 1938, afirmaba: “Personalidades tales como Moisés, Spinoza y Carlos Marx, por diferentes que sean, han vivido y se han sacrificado por el ideal de justicia social...”<sup>48</sup>. “El judaísmo me parece casi exclusivamente una posición, una actitud moral con respecto a la vida [...] La esencia del concepto judío, según mi parecer, es la siguiente: la afirmación de la vida en todos los seres [...] Más fuerte aún (que la “necesidad de solidaridad entre todos los seres”) es la expresión del requerimiento de solidaridad de todos los hombres, y no es mera casualidad que las reivindicaciones socialistas hayan sido planteadas, en su mayor parte, por judíos”<sup>49</sup>.

Cornelissen tampoco se equivocaba en destacar el vuelo metafísico de las teorías de Marx y Einstein: ambas teorías habían nacido de un vigoroso impulso filosófico. Ese impulso se hacía evidente en la afinidad de ambos con Spinoza. “Pero aún hay algo más en la tradición judía que se manifiesta en algunos salmos. Es una alegría embriagadora, la admiración de la belleza y sublimidad de este mundo, del que el hombre solo puede percibir una ligera imagen. Es el sentimiento del que extrae su fuerza

---

<sup>47</sup> THULLER, P. art. cit., p. 513/4.

<sup>48</sup> EINSTEIN, A. *Este es mi pueblo*, p. 55 y 83.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 36/7, 39.

espiritual la verdadera investigación científica, que también parece poder exteriorizarse en el cantar de los pájaros<sup>50</sup>. Ese es el motivo metafísico más poderoso que conducen al hombre al arte y a la ciencia.

Todo ello se condensa en un ideal filosófico de vida muy próximo al de los griegos: “Los ideales que alumbraron mi camino y me infundieron alegre ánimo para vivir, fueron siempre el bien, la belleza y la verdad. Sin la sensación de estar de acuerdo con los que piensan de la misma manera, sin la ocupación de lo objetivo, de lo eternamente inalcanzable en el mundo del arte y la investigación científica, la vida me habría parecido vacía, desprovista de contenido. Los objetivos triviales de las tendencias humanas: la posesión de bienes, el éxito exterior y el lujo, me parecieron execrables desde mis años juveniles” afirmaba en “Cómo veo yo el mundo”, en 1931.

La verdad: desinteresada, indiferente a objetivos materiales, emancipada de toda autoridad, originada en el sentimiento de religiosidad cósmica, y, en el caso de la verdad científica, nacida de un salto imaginativo, de la conexión intuitiva entre los fenómenos y los conceptos, y acontecida en muy raras ocasiones, pues: “La naturaleza, o más precisamente, la experiencia, no dice nunca sí a una teoría. En las circunstancias más favorables dice puede ser, y en la mayoría de los casos dice no”<sup>51</sup>.

La belleza y sublimidad del mundo, el misterio de la eternidad, la armonía y regularidad de los hechos naturales en los que se manifiesta una razón tan sublime que todo lo que es consciente del pensar humano y del orden mundial, no es más que un débil y nimio reflejo de aquello. De eso trata la verdad. Por eso: “No es fácil adjudicar un significado exacto a la expresión verdad científica”. Sólo podemos decir que “detrás de todo trabajo científico de elevado nivel subyace una convicción, cercana al sentimiento religioso, de la racionalidad e inteligibilidad del mundo..Dentro de esta firme creencia, una convicción que está unida a un profundo sentimiento de la existencia de una mente superior que se revela en el mundo de la experiencia, se arraiga mi concepción de Dios”<sup>52</sup>.

“Creo en el Dios de Spinoza que es idéntico al orden matemático del universo”, afirmaba Einstein. El bien es ese Dios que se manifiesta en la racionalidad, la armonía, la belleza del universo, en el deseo de conocer y, pálidamente, en las verdades humanas, y del que nace ese requerimiento ético de solidaridad entre todos los seres vivientes y entre todos los hombres: la armonía del universo debe realizarse en todos sus aspectos, natural, social, cultural. Comprender la armonía natural y realizar la armonía social son tareas del hombre. El camino hacia esa comprensión es la ciencia, el camino hacia esa realización es el socialismo, pues solo éste puede “superar y avanzar más allá de la etapa depredadora del desarrollo humano” y “encaminarse a un fin social y ético”<sup>53</sup>, realizado en los valores de la igualdad, la justicia, la solidaridad, la libertad, la tolerancia, la cooperación solidaria, la paz, y “una vida exterior sencilla y sin mayores pretensiones”.

En el “mito Einstein” confluyen múltiples líneas de fuerza: el desarrollo de los medios de comunicación, la prensa escrita y radial; el gusto por la innovación, el apetito de nuevas ideas en la cultura de la posguerra en la que se difunde el dadaísmo, la atracción de lo que no se comprende pero subyuga; el carácter molesto de su epistemología, ésta recordaba que la ciencia está

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 38.

<sup>51</sup> EINSTEIN, A. *Mi credo humanista*, p. 66.

<sup>52</sup> EINSTEIN, A. “¿Qué es la teoría de la relatividad?” (1919), preparado para el Times, en *Mi Credo Humanista*, p. 115.

<sup>53</sup> EINSTEIN, A. *Op. cit.*, p. 57.



reñida con los dogmas y los poderes, y que las certezas de los sabios henchidos de academia debían ser replanteadas; el carácter desconcertante de su teoría que trata de cosas que todo el mundo conoce y que están metidas en el tejido de la vida cotidiana: el espacio y el tiempo; el genio científico y la estatura moral de Einstein.

Galileo perdió su lucha política con la Inquisición y sufrió su condena, Einstein sufrió la manipulación ideológica del mito: “Una vez lanzada la leyenda einsteniana, encontrará apoyo y alimento en el carácter y comportamiento del hombre: su no conformismo, su pacifismo, su integridad, le confieren un prestigio personal, un aura indiscutible. Aquí se marca de lleno el papel ideológico del mito. Durante la primera mitad del siglo, precisamente cuando la ciencia, la física en primerísimo lugar, pasa del estadio artesanal –el del sabio solitario-, al estadio industrial –el del investigador en equipo-, cuando la ciencia se institucionaliza, se jerarquiza, se vincula cada vez más al poder político, económico y militar, se ve simbolizada por un hombre que representa esos mismos caracteres que está perdiendo. Einstein, aunque es de su tiempo, y de qué modo, por sus contribuciones, se halla muy alejado de él por su concepción de la investigación y su papel en la comunidad científica. Su figura se vuelve entonces representativa del sabio desaparecido, ilusoria ya, y su leyenda contribuirá en gran modo, durante la primera mitad del siglo, a oscurecer la naturaleza social efectiva de la ciencia contemporánea”<sup>54</sup>.

Una “figura del espíritu” científico desaparecía: la época heroica de la ciencia, en la que la afirmación de la autonomía subjetiva y la lucha por la autonomía científica no habían roto aún con la concepción objetiva de la razón de los griegos: la racionalidad es inherente a la totalidad y se manifiesta en la armonía y belleza del cosmos; el grado de racionalidad de la vida de un hombre está dada por su armonía con esta totalidad; si el hombre conoce lo que es actuará conforme a la verdad, pues el orden contemplado se asimila al orden del alma y a la praxis de la vida<sup>55</sup>. Por eso: “La teoría induce a la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos en la praxis de la vida: la teoría acuña en la vida su forma, se refleja en la actitud de aquel que se somete a su disciplina, en el ethos”<sup>56</sup>. Es decir, en fuerza moral para el cuidado de la propia alma, en fuerza crítica para combatir los dogmas y sofismas, y en fuerza política para transformar el mundo humano, constantemente afligido por la necesidad y amenazado por la destrucción, tal como se hace manifiesto en los diálogos platónicos, y, después, en los diálogos de Giordano Bruno y de Galileo.

Tiempo después, filosofía y ciencia, estrechamente vinculadas hasta entonces, se separan. La filosofía, lentamente, fue abandonando su papel activo y crítico, fue asumiendo funciones cada vez más conservadoras y ocupándose de cuestiones cada vez más estrechas, originadas en “problemas profesionales”, prioritariamente, problemas de método. La ciencia, poco a poco, se dividió en especialidades, se reconcilió con los antiguos poderes e hizo lazo con otros nuevos, sus problemas se convirtieron en cuestión de expertos, y la razón científica se redujo a racionalidad de los medios, razón instrumental impotente para la crítica, pues ésta entraña juicios de valor: operacionalismo en las ciencias físicas, behaviorismo en las ciencias sociales. Entonces, los fines quedaron librados a las decisiones irracionales del poder.

---

<sup>54</sup> LÉVY-Leblond, JEAN-Marc. *L'Esprit de sel*. Paris, Fayard, 1981, citado por Balibar, F, op. cit., p. 133.

<sup>55</sup> HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires, 1988, I.

<sup>56</sup> HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid, 1984, p. 160.

Einstein contrasta con esa realidad: no es un experto, es un diletante, como él mismo solía definirse; no divorcia la teoría de la ética, es, quizá, el último exponente de esa "figura del espíritu" que agoniza. El mito Einstein dio lugar a mistificaciones deformantes y a manipulación ideológica. El hombre y el diletante, supieron invertir o neutralizar el mito y mostrar cabalmente que la ciencia con conciencia es posible y que a ella le interesan y es capaz de asumir las dos luchas.

### **Bibliografía**

- \* EINSTEIN, Albert, INFELD, Leopold. *La Física. Aventura del pensamiento*. Losada, Buenos Aires, 1977.
- \* —————. *Cómo veo el mundo*. Siglo XX, Buenos Aires, 1978.
- \* —————. *Mi credo humanista*. Leviatán, Buenos Aires, 1991.
- \* —————. *Este es mi pueblo*. Leviatán, Buenos Aires, 1989.
- \* INFELD, LEOPOLD, EINSTEIN, LAUTARO. Argentina, 1961.
- \* EINSTEIN, Albert, GÜNBAUM, Adolf, EDDINGTON, A. S. *La teoría de la relatividad*. Alianza, Madrid, 1981.
- \* HOLTON, Gerard. *La imaginación científica*. FCE, México, 1990.
- \* THUILLER, Pierre. *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica*. Alianza, Madrid, 1990.
- \* BALIBAR, FRANÇOISE, EINSTEIN. *El gozo de pensar*. Ed. BSA (Barcelona), Ed. B (Argentina), con Galimard (Paris), Trieste, 1999.
- \* BERNARD COHEN, I. *Revolución en la ciencia*. Gedisa, Barcelona, 1989.

## **SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA**

por:

Silvio E. Avendaño C.<sup>1</sup>

A partir de un fragmento del prólogo a la segunda edición de los Principios matemáticos de la filosofía natural de Isaac Newton (1642-1727), escrito por Roger Cotes (1682-1716), publicado en 1712, toma cuerpo este escrito. En un primer momento se detiene en la física de Aristóteles, base de la concepción de los pseudos aristotélicos. El segundo aparte tiene como tema el esquema de los atomistas antiguos. El tercer punto del ensayo está centrado en Newton para quien el conocimiento parte de la observación y la experimentación, cuestiones que llevan al análisis y síntesis. Culmina este breve escrito con algunas observaciones sobre la física contemporánea.

\*\*\*

El fragmento del prólogo a la segunda edición de los Principios de matemática de Newton escrito por Roger Cotes, dice:

"...los que han abordado la filosofía natural pueden reducirse a tres clases aproximadamente. De entre ellos, algunos han atribuido a las diversas especies cualidades ocultas y específicas, de acuerdo con lo cual se supone que los fenómenos de los cuerpos particulares proceden de alguna manera desconocida. El conjunto de la doctrina escolástica, derivada de Aristóteles y los peripatéticos, se apoya en este principio. Estos autores afirman que los diversos efectos de los cuerpos surgen de las naturalezas particulares de esos cuerpos. Pero no nos dicen de dónde provienen esas naturalezas y, por consiguiente, no nos dicen nada. Como toda su preocupación se centra en dar nombres a las cosas, en vez de buscar en las cosas mismas, podemos decir que han inventado un modo filosófico de hablar, pero no que nos hayan dado a conocer una verdadera filosofía.

Otros han intentado aplicar sus esfuerzos mejor rechazando ese fárrago inútil de palabras. Suponen que toda materia es homogénea y que la variedad de las formas percibidas en los cuerpos surge de algunas afecciones muy sencillas y simples de sus partículas componentes. Y procediendo de las cosas sencillas a las más compuestas toman con certeza un buen camino, siempre que no atribuyan a esas afecciones ningún modo distinto del atribuido por la propia Naturaleza. Pero cuando se toman la libertad de imaginar arbitrariamente figuras y magnitudes desconocidas, situaciones inciertas y movimientos de las partes, suponiendo además fluidos ocultos capaces de penetrar libremente por

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca.

los poros de los cuerpos, dotados de una sutileza omnipotente y agitados por movimientos ocultos, caen en sueños y quimeras despreciando la verdadera constitución de las cosas, que desde luego no podrá deducirse de conjeturas falaces cuando apenas si logramos alcanzarla con comprobadísimas observaciones. Los que parten de hipótesis como primeros principios de especulaciones –aunque procedan luego con la mayor precisión a partir de esos principios– pueden desde luego componer una fábula ingeniosa, pero no dejará de ser fábula.

Queda entonces la tercera clase, que se aprovecha de la filosofía experimental. Estos pensadores deducen las causas de todas las cosas de los principios más simples posibles; pero no asumen como principio nada que no esté aprobado por los fenómenos. No inventan hipótesis, ni las admiten en filosofía, sino como cuestiones cuya verdad puede ser disputada. Proceden así siguiendo un método doble, analítico y sintético. A partir de algunos fenómenos seleccionados deducen por análisis las fuerzas de la naturaleza y las leyes más simples de las fuerzas; y desde allí, por síntesis, muestran la constitución del resto. Ese es el modo de filosofar, incomparablemente mejor, que nuestro celebre autor ha abrazado con toda justicia prefiriéndolo a todo el resto, por considerarlo único merecedor de ser cultivado y adornado por sus excelentes trabajos. Y del mismo nos ha proporcionado un ejemplo ilustrísimo mediante la explicación del Sistema del Mundo, deducida felicísimamente de la teoría gravitatoria. Otros sospecharon e imaginaron antes que el atributo de la gravedad se encontraba en todos los cuerpos, pero él ha sido el primer y único filósofo que pudo demostrarlo a partir de lo aparente, convirtiéndolo en un sólido cimiento para las especulaciones más nobles”

Roger Cotes señala tres tipos de concepciones o métodos surgidos a través de la historia del estudio de la naturaleza: 1) la concepción substancialista de los escolásticos pseudo aristotélicos quienes, se centraron en afirmar los diversos efectos de los cuerpos que surgen de sus naturalezas particulares pero no dicen nada de donde provienen sus naturalezas. El esfuerzo se queda en dar nombres sin averiguar las cosas mismas. 2) la segunda concepción es la de los atomistas antiguos, los cuales suponen una materia homogénea y que la variedad de las cosas percibidas surgen de la forma y disposición de esas simples y sencillas partículas; 3) concepción inductivista, según Roger Cotes, de Isaac Newton la cual tiene como asidero el partir de: “algunos fenómenos seleccionados deducen por análisis de fuerzas de la naturaleza y desde allí, por síntesis muestran la constitución del resto.”

## 1

La Tierra se encuentra estática en el centro del universo, según Aristóteles. Alrededor de la Tierra se localizaban unas esferas de cristal cuyo centro era la Tierra, lo suficientemente fuerte, para resistir a los planetas, en un movimiento circular y uniforme, El cosmos aristotélico tiene un espacio que limita las esferas de cristal de los planetas. Más allá están las estrellas, prendidas en la bóveda celeste, con miles de agujeros los cuales permiten el paso de la luz del más allá.

El movimiento del universo aristotélico se inicia por la acción ejercida por el Motor Inmóvil sobre las estrellas fijas. Éstas constituyen el límite de la bóveda celeste, “puesto que es preciso que haya siempre movimiento y que no se interrumpa jamás, tiene necesariamente que haber algo eterno que mueva primero y lo que primero mueva, sea uno o más, tendrá que ser inmóvil” (Física, Libro VIII, 258 b 10-12). Ese movimiento es transmitido a las esferas de cristal sobre las cuales se hallan no sólo los planetas sino la Luna y el Sol. Todo lo que se mueve tiene el movimiento gracias al Motor Inmóvil. Aristóteles en el universo distingue dos regiones: la primera región denominada espacio

sublunar -comprendida por el espacio entre la Tierra y la Luna- es reino de la generación y corrupción. En ella los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego se disponen en esferas concéntricas desde el centro hacia fuera, constituyendo los lugares naturales. A su vez, el espacio -desde la Luna hasta las estrellas- es inmutable y perfecto, exento de la corrupción, donde el movimiento es circular e invariable, sin principio ni fin.

En ese universo, constituido por la Tierra estática y fija, alrededor de la cual giran las esferas de cristal sobre las cuales están los planetas y con la bóveda celeste que deja colar la luz, que constituyen las estrellas fijas, se encuentran los cinco elementos. Aristóteles adoptó de la doctrina de Empédocles de los cuatro elementos y añadió el éter. Este último elemento sustancial es materia prima, pero potencialmente contiene todas las formas y los componentes. Así, los cuatro elementos: agua (frío + húmedo), tierra (frío + seco), aire (caliente + húmedo), fuego (caliente + seco). Estos cuatro elementos constituyen la sustancia única, perceptible de todas formas diferentes según se les somete a las distintas cualidades del agua, el aire, la tierra y el fuego.

Aristóteles consideraba que el movimiento característico del espacio sublunar- comprendido entre la Tierra y la Luna- tenía dos clases de movimiento, el natural, cuando un cuerpo se mueve hacia su lugar natural y el violento, cuando un cuerpo es apartado de su lugar natural. Los cuatro elementos que se alojan en el mundo sublunar se caracterizan por su naturaleza. La tierra tiene movimiento en el círculo de la tierra, luego el agua también tiene círculo, después el aire y el cuarto el círculo del fuego. Por lo tanto, es posible explicar que un objeto cayera, mientras que el fuego subía y el aire quedaba entre ambos. A su vez, Aristóteles consideraba el movimiento violento, producido por algo, es decir que no se daba por el movimiento de la naturaleza. Una piedra que sube (o es arrojada) tiene que ser necesariamente empujada, en contra de la naturaleza. De hecho, de otra manera, los cuerpos no pueden salir espontáneamente de su reposo, todo movimiento implica un motor y la acción del motor debe prolongarse tanto como el movimiento; por eso, si se detiene el motor se interrumpe el movimiento. Aristóteles tuvo en cuenta la resistencia del medio a través en el cual se mueve el cuerpo y, así, consideraba que la resistencia llegase a igualarse al motor, el cuerpo se detendría.

La comprensión de que la Tierra se encuentra fija y en el centro del universo tiene consecuencias para el movimiento, pues las cosas caen hacia ella. Al lanzar una piedra hacia arriba la piedra cae verticalmente en el punto del que partió. Aristóteles dividía el Universo en dos grandes regiones: la primera la región sublunar, caracterizada por ser el mundo de la generación y corrupción, allí se encuentran los cuatro elementos en continua dinámica y el mundo de las esferas de cristal sobre las cuales giran: Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno (los siete planetas errantes según la etimología griega)

El cosmos aristotélico determina los conceptos de espacio, tiempo, materia y movimiento. Así Aristóteles creía, equivocadamente, que la velocidad es proporcional al peso del cuerpo. "Si un cuerpo dado recorre cierta distancia en cierto tiempo, un cuerpo de peso mayor recorrerá igual distancia en un tiempo más breve." A su vez, el espacio en Aristóteles está constituido por las características del universo que describe, por eso el espacio es limitado, dentro del universo homocéntrico. Las bóvedas cristalinas que Aristóteles explicaba que eran barreras materiales semejantes, pues más allá de la esfera de las estrellas fijas no hay espacio en absoluto, cuestión que no convenció en la antigüedad a Arquitas de Tarento al preguntarse si detrás del supuesto confín del mundo no había extensión

sin límite y, Lucrecio cuando interrogaba si más allá del límite del espacio no se puede disparar una flecha, cuestión posible en la geometría de Euclides, en el segundo postulado, según el cual un segmento rectilíneo puede extenderse allende de los extramuros.

El tiempo no es, pues, el movimiento pero éste no existiría sin él, ya que solamente el tiempo existe gracias al movimiento. Por lo tanto, el tiempo está relacionado con el Primer Motor que no tiene predecesor o el del último fin que no tendría sucesores. El tiempo no es independiente, ni tampoco puede pensarse que no tiene principio ni fin, sino que se relaciona con el cosmos, tanto por el Primer Motor, como por su relación con el movimiento. Aristóteles, quien define el movimiento como "acto imperfecto de lo que está en potencia cuando sigue estando en potencia" utiliza la noción de causa en un sentido diferente del que utilizamos hoy en día: "...hechas estas distinciones tenemos que examinar las causas, cuales y cuantas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si establecemos en cada cosa el por que (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto antes lo que se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones...En ese sentido se dice que es causa aquel constitutivo interno de lo que esta hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua y la plata respecto de la copa, esto es la definición de la esencia y sui generis. En otro sentido es el principio primero de donde proviene el reposo o el cambio...Y en otro sentido, causa es el fin, esto es aquello para lo cual es algo" (Física II, 194b 28-29<sup>a</sup>) Para Aristóteles la causa es aquello por lo cual algo es y se comporta como lo que es, y por tanto proporciona todo para poder explicarlo. Aristóteles distinguió cuatro causas: formal, o lo que hoy llamaríamos acaso la estructura o el contenido espiritual de una cosa, la causa material o sea de lo que se compone una cosa, la causa final que es el fin para que una cosa fue hecha, y finalmente causa eficiente, el artífice de la existencia o hecho. Sólo la causa eficiente corresponde aproximadamente a lo que hoy entendemos por el término causa. En la medida en que los procesos materiales fueron adquiriendo un mayor grado de realidad, el término causa fue siendo referido a la ocurrencia material que precediera a la ocurrencia que en determinado caso se tratara de explicar y que de algún modo la hubiera producido.

## 2

En la tradición griega se considera que Demócrito y Leucipo, hacia 400 a de C, plantearon el atomismo. Ahora bien, lo más original es que el atomismo no es más que una hipótesis, pues Demócrito y Leucipo no disponían de los medios para probar experimentalmente sus opiniones, y estas opiniones contenían tan escaso fundamento como muchas de las especulaciones griegas. Imaginaban partículas que poseían forma, volumen, posición y que sus posiciones variaban a través del espacio, o utilizando el lenguaje ordinario estas partículas se movían a través del tiempo.

Aristóteles señala: "Leucipo y Demócrito dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío – llamados el uno ser y el otro no ser- y que éstos lo uno es lleno y sólido, y lo otro vacío y sutil, el no ser, porque tampoco el vacío lo es menos que el cuerpo. Así mismo dicen que estos son las causas de los seres a modo de materia. Y así los que consideran única la sustancia subyacente generan las demás cosas de sus cualidades, postulando lo sutil y los demás principios de las cualidades, de igual modo dicen éstos que, las causas de las demás cosas son las diferencias entre aquellas. Dicen que éstas son tres: figura, disposición y posición, pues aseguran que el ser difiere sólo por la configuración, el contacto y la orientación. De estas diferencias la configuración es la figura, el contacto es la disposi-

ción y la orientación es la posición. Difiere, en efecto, la A de la N en figura, AN de la NA en disposición, Z en N en posición". (Metafísica 9585b4 (67 A6)) Para Demócrito existen los átomos y considera a diferencia de Anaxágoras que no existe una ordenación ni ningún intelecto el cual diera a los átomos un principio ordenador ni tampoco un logos heurístico. Además, el atomismo se encuentra en la hipótesis de Demócrito, Leucipo y Epicuro (ca 341- 270 a.C), sin embargo un romano: Lucrecio, (ca 96-95 antes de C), en Rerum natura (La naturaleza de las cosas) expone de forma coherente y sistemática la conjetura planteada por los materialistas. El poeta Lucrecio, uno de los epicúreos más eminentes, expone la teoría atomística.

El punto de partida de Lucrecio es el principio de la física de Epicuro: "Nada nace de la nada, pues del todo sin necesidades de gérmenes; y si lo que desaparece se disolviera en el no ser, todo perecería por no existir nada en que poder cambiarse cuando se deshace" (Carta a Heródoto 36-39) Lucrecio parte de los principios "Nada nace de la nada" y a su vez "Nada vuelve a la nada" Desde estos principios Lucrecio considera que existen los átomos o partículas invisibles, constituyen toda la naturaleza.

"Puesto que te he enseñado que los seres  
no pueden engendrarse de la nada  
ni pueden a la nada reducirse;  
no mires con recelo mi enseñanza,  
al ver con los ojos no podemos  
descubrir los principios de las cosas;  
sin embargo, es preciso que confieses  
que hay cuerpos que los ojos no perciben"  
(RN. I. 267-270, traducción de Marchena)

Estas partículas son los elementos, los cuerpos primeros caracterizados por la invisibilidad:

"Llamamos cuerpos o elementos  
y a los compuestos que resultan de ellos:  
los elementos son indestructibles  
porque su solidez triunfa de todos"  
(RN. I. 483-487)  
Estas partículas son indivisibles

"La división de la materia tiene límites  
límites invariables y precisos"  
(RN. I 564-566)

Los átomos son de diferentes clases:  
"Solidísimos son los elementos  
más como en todo cuerpo haya vacío.  
pueden hacerse blandos como el agua.  
el aire, tierra y fuego; y al contrario  
si damos que son muelles los principios  
del pedernal y el hierro como pueden  
consistencia tomar no explicaremos."  
(RN. I 567-570)

Lucrecio considera el tamaño de los átomos:

"La extremidad de un átomo es un punto  
tan pequeño, que escapa a los sentidos  
debe sin duda carecer de partes.  
él es el más pequeño de los cuerpos  
ni estuvo ni estará jamás aislado"  
(RN. I 600)

La suma de los átomos permanece inamovible

"Jamás la suma de los elementos  
más diversa o más rara que el presente  
pues ni se aumenta ni se disminuye"  
(RN. II 300)

Estos átomos tienen diferentes formas

"Pues he dicho  
ser su número inmenso: ilimitado  
no debe, pues tener las mismas formas  
exactamente con igual contorno."  
(RN. II 340)

El número de formas atómicas es limitado

"A esta verdad juntemos también otra  
que está unida con ella y lo comprueba  
y es, que son limitadas las figuras."  
(RN II 480)

Ningún cuerpo está compuesto de una sola clase de átomos:

Conviene que con rasgos indelebles  
este principio en la memoria grabes:  
no haber un solo cuerpo conocido  
en su propia interna naturaleza  
que de una especie sola de principios  
se forme."  
(RN. II. 740)

La combinación de los átomos no es arbitraria:

"No creamos que pueda mantenerlo



toda especie de átomos unirse  
pues se verán monstruos de continuo  
existirían hombres medio fieras  
y de un animal vivo nacerían  
Fronchosos ramos."  
(RN. II 700)

Los átomos son incoloros

"Pues ningún color tiene sus principios  
que sea semejante o diferente"  
(RN I 730)

Los átomos no tienen ni temperatura ni sonido ni sabor ni olor:

"Y carecen de colores y sonidos  
los átomos que forman a los cuerpos  
porque de sí no pueden enviarlos;  
ni son sabrosos, ni fríos ni calientes,  
Ni tibios"  
(RN II 850)

Los átomos se encuentran en el espacio:

"A nuestros racionios ya volvamos:  
estriba, pues, toda naturaleza  
en dos principios: cuerpos y vacío  
en donde nada y se mueven."  
(RN I 420)

El espacio se caracteriza por no tener límites:

"Más allá de este cuerpo no se extiende  
confesemos por fuerza que no hay nada  
más allá de la suma pues no tiene  
extremidad, de límites carece."  
(RN I 960)

A su vez el concepto de tiempo:

"El tiempo no subsiste por sí mismo  
la existencia continua de los cuerpos  
no hace que distingan los sentidos  
lo pasado, lo presente y lo futuro;  
ninguno siente el tiempo por sí mismo

libre de movimiento y de reposo.”  
(RN I 460)

El concepto de movimiento:

“Un espacio se da desocupado,  
impalpable, vacío: el movimiento  
sin este vacío no concebirías”  
(RN I 330)

“No reposan jamás en el vacío  
los principios: por su naturaleza  
en movimiento siempre variado  
unos a gran distancia son lanzados,  
otros se apartan menos, y se enlazan  
en el choque.”

(RN II-100)

Una última característica es el clinamen, el cual consiste en la declinación, es decir que no todos los átomos tienen igual comportamiento pues hay la posibilidad del libre albedrío.

“En fin, si siempre todo movimiento  
se encadena y en orden necesario  
hace siempre que nazcan unos de otros;  
si la declinación de los principios  
un movimiento nuevo no produce  
que rompa la cadena de los hados,  
causas motrices transformando  
la sucesión eterna, ¿de dónde viene  
el que los animales todos gocen  
aquesta libertad ? ”

(RN II 260)

Así de esta manera, los antiguos atomistas, Demócrito, Leucipo, Epicuro y Lucrecio llegan a una visión distinta de la naturaleza. Mientras en Aristóteles la física está unida con las cuatro causas, los elementos: agua, tierra, fuego y éter los atomistas elaboran una hipótesis en la cual los átomos son los últimos componentes de la realidad. A diferencia de Aristóteles que ubica la Tierra en el centro del universo, rodeada por las esferas perfectas y con la limitación de la bóveda celeste con el Motor Inmóvil; los atomistas consideraban que los átomos y el vacío son los últimos elementos de la realidad.

### 3

Richard Cotes considera el método utilizado por Newton como el inductivo, pues el verdadero conocimiento científico debe determinar todos los efectos, observando, experimentando, pensando. Lo demás serán palabras vacías, como las suposiciones de los atomistas o como las palabras sin

contenido empírico como son los conceptos de Aristóteles. La filosofía natural debe partir de las observaciones simples por medio de la lente matemática. Así, para Newton el conocimiento parte de la observación, la experimentación, cuestiones que dan los sentidos sintéticamente, de ahí pasará a un análisis de leyes que rijan todos los fenómenos, caracterizados analíticamente, es decir con validez universal como son la matemática

La denominación de física clásica tiene razón de ser en los avances, aportes y descubrimientos que abarcan el arco comprendido desde la publicación de la obra de Copérnico (1543- hasta el año de 1890) Hablar de física clásica, en cierto modo es nuevo, pues es a partir de finales del Siglo XIX que se hace un corte en la ciencia, ante las nuevas realidades. Como disciplina la física clásica tiene base en Copérnico, Kepler, Brahe, Galileo, Huygens, Newton, Kant, Russell entre otros. La física clásica establece una estrecha relación entre el lenguaje colorido (pictórico) con el que se dan los fenómenos de la naturaleza y el universo estudiado, a través de la geometría euclidiana y la construcción racional de un universo mecanicista de fuerzas, presiones, tensiones, oscilaciones y ondas que se sostienen en el armazón de los conceptos metafísicos como materia, espacio, tiempo, movimiento, causalidad.

En principio cuando se funda la ciencia natural por Galileo, Kepler, Newton hallaron en sí un punto de partida en la concepción de la naturaleza, característica de la Edad Media, por eso la naturaleza era considerada como una obra de Dios. Kepler agradecía a Dios las maravillas de la creación. No obstante, en el transcurso de los estudios de la naturaleza Galileo fue convenciéndose, poco a poco, en que era posible aislar, ciertos procesos naturales, para descubrirlos y explicarlos desde la matemática. De esta manera, este tipo de ciencia fue obteniendo éxito en las fronteras de la experiencia cotidiana. Ya en la obra de Newton el paso decisivo lo constituyó el descubrimiento de que las leyes que rigen la caída de una piedra son las mismas que preceden el movimiento de la Luna alrededor de la Tierra y, por consiguiente, aquellas leyes pueden aplicarse también en dimensiones cósmicas.

El desarrollo de las ideas de Newton (1642-1727) ofrece un modelo explicativo del universo en términos distintos a la escolástica, que continuaba explicando la naturaleza a partir de los elementos de Aristóteles. Así, el termino causa fue explicado por Newton de manera distinta: "Cuando experimentamos que algo ocurre, presuponemos en todo caso algo que ha precedido a aquella ocurrencia; algo de lo que se sigue según una regla".

La ciencia de la naturaleza tal como la ha entendió Newton, se ha denominado física clásica o bien, física de la zona de las dimensiones medias (desde finales del Siglo XIX) que es un conjunto de descripciones táctiles y visuales las cuales hacen posible la explicación de la naturaleza. Por eso, la física de Newton se diferencia de la física aristotélica en cuanto mira a la naturaleza desde el prisma matemático, que no se relaciona con los conceptos de espacio, ni tiempo, sustancia o las cuatro causas de Aristóteles. Mucho más, el principio de inercia trazó distancia con la física de Aristóteles. Ahora bien, la comprensión de la física newtoniana supone el cuadro de espacio, tiempo, materia y movimiento.

Para Newton: "el espacio absoluto, por su propia naturaleza, sin consideración hacia ninguna cosa externa, permanece similar e inmóvil" y el espacio relativo. El espacio es considerado como vacío, es decir, la ausencia absoluta de algún cuerpo físico, además dentro de la teoría de Newton existe, la referencia explícita a la divinidad, debido al carácter homogéneo, inmutable del espacio, y distinto del plano de la materialidad. En su origen el concepto espacio, fue tomado de los

presocráticos y de los atomistas griegos y se asoció al no-ser en oposición al ser (materia). Las características del espacio conservaron durante siglos las particularidades que le asignó Aristóteles, como también el éter: substancia elástica, en completo reposo, como sistema de referencia para medir los movimientos de los astros.

“El tiempo verdadero, matemático y absoluto, de por sí, y por su propia naturaleza, fluye uniformemente, sin consideración a ninguna cosa externa. También se llama duración. El tiempo relativo, aparente y vulgar es cierta sensible y externa medida del tiempo absoluto (duración) estimada por el movimiento de los cuerpos, ya exacta o desigual, y comúnmente se utiliza en vez del tiempo verdadero, como una hora, un día, un mes, una semana” plantea Newton en su Principios de matemática. El concepto de tiempo estuvo sometido a una idéntica definición que el concepto de espacio. Se consideró como un agregado de una sola dimensión de momentos sucesivos, en el cual están presentes la independencia de la materialidad, infinitud, continuidad, uniformidad. El tiempo es considerado como un agregado de una sola dimensión de momentos sucesivos, en el cual están presentes la independencia de la materialidad, infinitud, continuidad, uniformidad, esto implica que el tiempo es fluido y uniforme. Newton sostenía que el espacio es vacío independiente de los cuerpos, de manera análoga consideró que el tiempo es vacío, independiente de lo que en él suceda.

En la física de Newton el concepto de materia es independiente del espacio y del tiempo y, es definida como el espacio lleno. Sólo que en esta definición vale la pregunta: ¿lleno de qué? La materia es entendida como corporeidad abstracta caracterizada por las cualidades primarias: solidez, extensión, figura, movilidad las cuales tendrán interés para la geometría y la ciencia; de otra parte, la materia tiene como característica las cualidades secundarias: colores, sonidos, sabores, gustos. De esta manera, la materia interesa a la física por la constancia, impenetrabilidad e indivisibilidad... Desde el punto de vista de la química, llamará la atención las mezclas, soluciones, difusiones. Así la concepción moderna se ocupa por una parte del espacio; de otra, la materia que se caracteriza por la constancia. Existía la creencia de que los últimos elementos de la materia eran constantes en masa, volumen y forma. Precisamente esa creencia llevaba a la afirmación del principio de conservación de la materia como se encuentra en la primera analogía, en la Crítica de la razón pura de Kant: “En todo cambio de la naturaleza permanece la sustancia; y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza”. Así, la constancia de la materia a través de todos los cambios recogía el planteamiento de Lucrecio: “Nada nace de la nada; nada vuelve a la nada”. La materia, por tanto, conserva las propiedades planteadas por los atomistas, como son la rigidez, es decir constancia de materia, forma y volumen y la incompresibilidad de las partículas, de tal modo, que no se podía pensar que la materia pudiese deformarse por la velocidad.

Junto a los conceptos de espacio y tiempo, que Kant considera como intuiciones a priori, se encuentra la materia concebida como extensión es decir como espacio lleno, Éste se encuentra en el movimiento, entendido como el cambio de coordenadas espaciales que implica el espacio y el tiempo, en un campo de referencia. Además, un cuerpo que se mueva con respecto al espacio absoluto está en movimiento absoluto, mientras que un cuerpo en reposo con respecto al espacio absoluto se encuentra en reposo absoluto.

El movimiento entendido como el cambio de coordenadas espaciales tiene una propiedad común: continuidad matemática o divisibilidad infinita. En este campo la física, encontró un instrumento adecuado llamado: cálculo.

La formulación cuantitativa de los principios del movimiento es obra de los científicos del Siglo XVII. A diferencia de Aristóteles quien afirmaba que todo lo que se mueve lo hace porque y mientras se mueve lo mueve un movedor, de tal modo que se podría decir que  $F=mv$ , en el caso de Newton  $F=ma$ . Mientras que en la física de Aristóteles se necesita fuerza para mantener un cuerpo en movimiento, en el caso de Newton sucede lo mismo que en el mundo de Galileo.

Pero detrás de todo lo que se ha dicho sobre el movimiento debe tenerse en cuenta el prejuicio de que el cambio no puede ser algo lógico u ontológicamente autosuficiente. No en vano Aristóteles recurrió al Motor Inmóvil, cuestión aceptada por los medievales y los escolásticos pues consideraban que debería haber algún principio aclaratorio que explicara la realidad del cambio y debería ser algo que está más allá del cambio. Sin embargo, la obstinada tendencia a buscar un movedor detrás de todo movimiento es superada por el principio de inercia, en parte anticipado por la concepción medieval del ímpetu. Junto al principio de inercia está el principio de conservación del movimiento. Según el mismo, la cantidad de movimiento (producto de la masa por la velocidad) es constante. Galileo formuló el principio de inercia; Descartes generalizó el principio de inercia a todo sistema de cuerpos e incluso al universo; Newton expuso los axiomas del movimiento sin darse cuenta que no son sistemas auténticos sino que se encuentran relacionados.

La física moderna considera que la materia -discontinua en su estructura- se mueve en los receptáculos de espacio y tiempo. Toda influencia física es, en definitiva, alguna especie de contacto directo, sino entre cuerpos macroscópicos, al menos entre partículas elementales. Maxwell consideraba que la ausencia de contacto entre partículas visibles no excluye la presencia de partículas de éter que llenan los intersticios entre corpúsculos materiales. La ciencia como tal tiene un carácter cualitativo unido con la geometría y la mecánica newtoniana.

#### 4

El fragmento de Roger Cotes encierra tres momentos de la filosofía de la naturaleza: aristotélica, atomista antigua y newtoniana. Bien puede afirmarse que las tres concepciones de la naturaleza se encuentran unidas por el sentido común. El caso de la naturaleza, como la entendió Aristóteles escondido en sí el sentido común al considerar a la Tierra estática y como centro del universo. A su vez la hipótesis de los atomistas tiene en sí la imaginación del sentido común al concebir las partículas caracterizadas por volumen, materia y forma; de la misma manera, la ciencia newtoniana está dentro de los límites y alcances del sentido común, labrado por medio de la geometría euclídiana y por la mecánica. No en vano, Einstein ha dicho que el sentido común no es más que un depósito de prejuicios acumulados en la mente antes de los 18 años.

Las concepciones de la naturaleza antes señaladas tienen un fondo, que no se puede ignorar, dado por los hábitos arraigados en la imaginación y el pensamiento. No es entonces raro que por ejemplo un pensador como Kant, en la Crítica de la razón pura, haya mostrado el a priori visual y táctil de nuestra sensibilidad en la "zona de las dimensiones medias". No obstante, a finales del Siglo XIX estos hábitos mentales, unidos quizá a la herencia filogenética del hombre: espacio, tiempo, materia, movimiento comienzan a engendrar escepticismo porque la máquina de la mecánica de Newton no pudo explicar fenómenos como el mundo del átomo, las profundidades del espacio intergaláctico, el efecto fotoeléctrico. Es más la física de Newton da por sentado el punto de vista de la experiencia diaria, donde las velocidades no son suficientemente grandes. Los nuevos fenómenos saltaron la barrera de la tendencia humana a definir la realidad por los que se percibe, gracias a los sentidos.

El concepto de tiempo que es considerado por Newton como el receptáculo en el cual sucedían los hechos, es decir el tiempo como independiente de su contenido físico, homogéneo, de fluidez uniforme y causal. En lugar de ello el tiempo se une al espacio. Hay una fusión de espacio y tiempo. El tiempo en general en la teoría de la relatividad, en vez de ser homogéneo y fluir uniformemente sin consideración a nada externo, se hace heterogéneo y, por decirlo así polifónico y polirrítmico; esto explica por que la dilatación del tiempo en los campos gravitatorios es real y no meramente referencial. Es más de todas las propiedades del tiempo - homogeneidad, fluidez uniforme, independencia del contenido físico, ineficacia causal, infinidad y divisibilidad infinita- todo menos las dos últimas son alteradas por la física relativista. Einstein, en una obra de 1916 escribe: "Se designa por tiempo de un evento la indicación (posición de la aguja) de un reloj en la inmediata vecindad (del espacio)". El tiempo no es una realidad como lo planteaba Newton, sino "una abstracción a la cual llegamos a través de los procesos materiales y de allí construir el "tiempo". No podemos hablar de un solo tiempo para diversos observadores en reposo unos con respecto a otros, pero alejados entre sí, existe la necesidad, en ese caso de sincronizar los relojes.

El concepto de espacio en la física clásica es una yuxtaposición de puntos que existen simultáneamente. Sin embargo, en la naturaleza no hay velocidades infinitas o sea acciones físicas instantáneas que unan puntos simultáneamente; sólo hay conexiones sucesivas. La velocidad de la luz es finita y es constante. El espacio de Euclides y de Newton es una entidad inmutable y estática, enteramente extraña al transcurso temporal. El espacio es un recipiente pasivo e inmutable. El espacio newtoniano es indiferente a cualquier velocidad porque se consideraba que existía la propagación instantánea. No obstante, los últimos eslabones de la naturaleza no son de tipo geométrico sino crono geométricos. O dicho de otra forma los procesos físicos no necesitan ningún recipiente estático. Los dos postulados de la teoría de la relatividad de Einstein: el principio de la relatividad y la constancia de la velocidad de la luz, plantean como la simultaneidad de dos eventos separado espacialmente es relativa y, el caso de la longitud de las barras "rígidas" no tiene carácter absoluto, pues una barra que mide  $l$  metro en un sistema de referencia en el cual se encuentra en reposo, medirá  $l\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}$  según observadores en un sistema de referencia que se mueve con respecto a la velocidad y en dirección de ésta, de tal forma que no existe ningún sistema de referencia privilegiado. Se puede pensar, entonces que la mecánica newtoniana que resulta invariante bajo las formulas de Galileo, tendrá que dar paso a una mecánica relativista, acorde con el principio de la relatividad.

Pero mucho mas importante que los cambios en los conceptos de espacio y tiempo, es que estas dos entidades no pueden considerarse una independiente de la otra como en la física clásica. Ahora bien, de la misma manera como hay cambios en la concepción de espacio y tiempo, que dejan de considerarse independientes sucede con los conceptos de materia y movimiento. Las limitaciones de los conceptos de materia y movimiento se hicieron patentes cuando nuestra noción tradicional de materia – como algo impenetrable que llena el vacío- a pesar de su utilidad en las dimensiones medias, no puede ser pensada en las teorías modernas. El golpe de gracia lo recibe de la teoría de la relatividad. La teoría especial demuestra que las propiedades cinemáticas más simples son inaplicables. Al mismo tiempo, la fusión de masa y energía oscurece la distinción de cuerpos materiales y su espacio circundante, pues la masa total de cualquier agregado material no es una simple suma aritmética de sus componentes corpusculares, sino que depende de la masa contenida en la ligadura energética que los une. La verificación extensiva y espectacular de la teoría de la fusión relativista de masa y energía demostró la profunda diferencia que separa las partículas de la física contemporánea de las

partículas tradicionales del atomismo antiguo. El incremento relativista de la masa con la velocidad deja ver que las partículas microfísicas no son constantes, los hechos de aniquilación y creación de las partículas electrónicas indica que no son ni siquiera permanentes, o sea, perdurables a través del tiempo y del espacio. Tales partículas no pueden ser observadas ni siquiera una sola vez, con esto queda descartada la hipótesis de los atomistas antiguos pues no hay tales corpúsculos o átomos. Mucho más, los conceptos de causalidad y determinismo, los cuales son parte de la física clásica, son puestos en duda. Por eso, el determinismo, entendido como la doctrina de que existen leyes naturales fijas, las cuales determinan unívocamente el estado de un sistema a partir del actual, pierde sentido. De esta manera la física que había permanecido fiel al determinismo es cuestionada por la teoría de los cuanta que obliga a formular toda ley como una ley estadística. Este abandono del determinismo está unido con la causalidad – causa efecto- por lo menos deja parcialmente en suspenso su validez, de modo que no cabe admitir que los procesos naturales estén determinados por leyes, al decir de Heisenberg.

El concepto clásico de movimiento se ve también afectado. El movimiento en el sentido clásico de desplazamiento era posible únicamente porque un trozo de materia, persistiendo a través del tiempo, podía separarse de la posición previamente ocupada para dirigirse a otras posiciones. Pero si una partícula es simplemente una región más compleja del espacio y del tiempo ¿cómo puede separarse de algo que, por decirlo así, constituye su naturaleza? La relación de espacio y tiempo con la materia y el movimiento deja de ser la relación de recipientes pasivos e inmutables con contenido cambiante. Lo que solíamos llamar movimiento en el espacio y en el tiempo se convierte ahora en un cambio del espacio- tiempo, un cambio al que no es indiferente el tiempo-espacio y en el cual participa éste. Así, la categoría de cambio sustituye a la de desplazamiento. Si el desplazamiento e identidad de una cosa que viaja en el espacio son inadecuados incluso a nivel macroscópico es mucha más desorientadora en el campo de la microfísica.

## **Bibliografía**

- \* ARISTÓTELES. *Física*. Madrid, Editorial Gredos, 1995.
- \* BARNET, L. *El universo y el doctor Einstein*. México, F.C.E, 2002.
- \* CAPEK, Milic. *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1970.
- \* EINSTEIN, A., GÜNBAUM, A., EDDINGTON, A. *La teoría de la relatividad*. Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- \* EINSTEIN. *Investigación y ciencia*. Temas 40, Barcelona, Segundo Trimestre de 2005.
- \* EPICURO. Obras. Madrid, Altaya, 1991,
- \* Filósofos presocráticos. (De Tales a Demócrito). Madrid, Altaya, 1995.
- \* HEISENBERG, Werner. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona, Planeta - Agostini, 1993.
- \* HULL L.W.H. *Historia y filosofía de la ciencia*. Barcelona, Editorial Ariel, 1981.
- \* KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Barcelona, Alfaguara, 1998.
- \* LUCRECIO. *La naturaleza de las cosas* (Rerum natura). Madrid, Catedra, 1999.
- \* NEWTON, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

## **SOBRE LA PEDAGOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS**

por:

Salomón Rodríguez Guarín<sup>1</sup>

### **Resumen**

Este escrito trata acerca de cómo los alcances de la propuesta de Gaston Bachelard, en su formulación de una pedagogía de la actitud objetiva, posibilitan el desarrollo de una praxis dialógica, mediante una rectificación crítica de la forma actual de pensar la investigación científica al interior de los espacios de discusión y de formación universitarios, tomando en cuenta que la filosofía de las ciencias o la reflexión epistemológica sobre la razón y la experiencia científica moderna, requiere reconstruir su pasado formativo, integrando al sujeto que hace ciencia y al objeto de conocimiento en una nueva red de significaciones fenomenológicas y psicológicas activas, capaces de transformar los lineamientos curriculares y académicos de la formación universitaria.

### **La formación científica**

Lo que se ruptora con el espíritu dialécticamente rejuvenecido constituye, desde el punto de vista de la investigación científica moderna, su pasado espiritual: sus errores metodológicos, sus experiencias per se y sus teorías indubitables. La ciencia moderna intenta rupturar para sí misma, un conjunto de "verdades válidas" adoptadas en el universo epistemológico tradicional; pasado que busca ser superado por el "espíritu de rectificación" inscrito en la razón moderna. Cuando ésta reconstruye sus propias huellas epistémicas en un recorrido histórico formativo, mediante el ejercicio dialéctico que cuestiona el propio horizonte pre-científico en el que se acumulan, pero a su vez, en un orden ascendente y dinámico, inspirando a los sujetos que apuestan su proyecto de vida en la educación y la filosofía, hacia la creación incesante de dudas e interrogantes que confrontan una cultura de enseñanza-aprendizaje tradicional. Por ello resultan válidas, al interior de los espacios de praxis epistemológica universitaria, las palabras de Bachelard: "En la obra de la ciencia sólo puede amarse aquello que se destruye, sólo puede continuarse el pasado negándolo, sólo puede venerarse al maestro contradiciéndolo" (Bachelard, 1997:297).

En el orden de ideas mencionado, la formación científica universitaria constituye en esencia deformación, destrucción y transformación de las formas de pensamiento y acción en el punto central donde hacen obstáculo a la formulación y a la resolución de nuevos problemas, siendo posible apelar con Bachelard,

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca.



a la aclaración de que el espíritu científico moderno, en los explícitos términos definidos por la teoría y praxis, como senderos pedagógicos en evolución, arrastran consigo al arte filosófico del pensar creativamente y con libertad hacia la construcción planificada de la experiencia sobre lo maravilloso del mundo; experiencia vital que evoluciona, mediante la creación de conjeturas, hipótesis y confrontaciones teórico-prácticas de las que derivan los conocimientos epistemológicos impartidos en las aulas de clase de academias y escuelas.

### **La dialéctica de una pedagogía científica**

En este sentido, es oportuno afirmar la ratificación de una lógica dialéctica, enfrentada al principio formal unitario de la lógica absoluta y metafísica que identifica: Naturaleza, razón y conciencia, introduciendo el detonante filosófico de la fenomenología y el análisis psicoanalítico. Esto implica asegurar una nueva "ciencia esencial" de los fenómenos que atienda al objeto de estudio como acto intencional de la conciencia, construido en un participar libre del sujeto "desde" y "con" el mundo de los fenómenos, suspendiendo o dejando "entre paréntesis", la actitud natural pre-científica que admite sin vacilaciones, las condiciones y posibilidades del conocimiento objetivo, en la plena determinación de lo empíricamente existente y donado como objeto "en sí", puesto "allí delante" en el mundo que atiende ingenuamente el sujeto "frente a sí". La suspensión del "juicio natural", introduce la intencionalidad de la conciencia como un "querer ir" a las cosas mismas, como un describir deliberado de los actos involucrados en la percepción, mediante el juzgar crítico de los fenómenos a los cuales el sujeto vivencia como experiencias de un mundo al que se aproxima tentativamente, cuando su conciencia se "abre" en perspectivas y aproximaciones que requieran de los constantes juegos teórico - prácticos que la ciencia y la filosofía ponen a su alcance.

Así mismo, lo dialéctico implica una "sospecha" psicoanalítica entre las fisuras de la conciencia tradicional científica, instaurando los criterios reflexivos que señalan deseos reprimidos y mejor aún, tendencias "Sádicas y masoquistas que aparecen sobre todo en la vida social de la ciencia." (Bachelard, 1997:292). Con esto último, demuestro como la constitución de la razón científica obedece a profundas e inquietantes actividades replegadas a la conciencia primeriza y natural. Razón reconstruida que al tornarse autocrítica, "despierta" a través de emergentes interpretaciones sobre lo percibido y lo pensado, quebrando el enfoque "ingenuo" sobre el mundo. Este primer logro de la razón moderna, caracteriza el dinamismo psicológico de las pasiones y deseos humanos al interior de los procesos epistemológicos de los últimos siglos, entrecruzando conjeturas y experiencias de "ruptura", involucradas en la proliferación de descubrimientos y fenómenos científicos; psicología igualmente que permite "sospechar" sobre el valor de las pulsiones que afectan la vida intelectual del sujeto investigador, insistiendo en "abrir" mediante una catarsis epistemológica, los "espacios" teóricos y prácticos de divulgación donde la rectificación racional-experimental recurre a un esfuerzo libre y decidido por tratar de retomar los fundamentos de la ciencia: sus conceptos, objetos, métodos y presupuestos socio-afectivos; en una palabra, tomada a préstamo de Tomas Kuhn, la ciencia moderna se supera así misma, según los "paradigmas" que hacen parte de la formación epistemológica del sujeto, haciéndole participe de una nueva tradición que se encuentra ligada al trabajo de aprendizaje intersubjetivo en el aula de clases, en el laboratorio o en el contacto social con la comunidad de científicos que lo inicia.

De esta manera, la rupturación dialéctica que implica la introducción de interpretaciones sintomáticas pulsionales e intencionalidades vivenciales con el pasado pre-científico -este último, dotado de imágenes subjetivas sobre los fenómenos y de pseudodemostraciones objetivas-, propone finalmente, una rectificac-

ción intersubjetiva social, mediante la interacción de los sujetos con los problemas e incertidumbres que surgen en el proceso del conocer, bajo la liberación fenomenológica del peso dogmático que tiende a dominar en el distanciamiento clásico entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el científico y el mundo; distanciamiento que, por demás, instaura una gramática de prejuicios y represiones que anulan la necesidad de demostración racional en el aula de clases, a través del supuesto de una implícita autoridad catedrática que no se cuestiona, sino que se asume en el terreno del discurso y práctica latentes de enseñanza-aprendizaje de manera sado-masoquista, con el fundamento de un saber impuesto por la fuerza de lo evidente que los libros-guía de texto señalan sobre los descubrimientos y objetos epistemológicos, sometiendo a los sujetos implicados en el juego subyacente de autoridad y heteroformación, es decir, un docente enseñante y doctrinal que asigna "sádicamente" la descripción verdadera del mundo y los resultados epistemológicos actuales del conocimiento, mediante la praxis discursiva que oculta el análisis, la contradicción, el error y la rectificación en cada paso metodológico, teórico y experimental que atiende al objeto de conocimiento hasta su estado histórico presente; por otra parte, un estudiante que asume, en el duelo de las notas y los exámenes, el peso doctrinal de la tradición académica, convirtiéndose en el cuerpo-objeto "masoquista" de irrupción por parte de una verdad agenciada que lo subyuga a través de la objetivación alienante del mundo.

### **La pedagogía de la actitud objetiva**

La actividad científica, mediante la rectificación racional de su experiencia, encuentra fundamental la apropiación de una pedagogía de la actitud objetiva, cuando aquella transforma tanto al objeto como al sujeto de conocimiento, instaurando un condicionamiento de objetividad rectificadora que opera en el espacio social donde se encuentran maestros y alumnos. Lo expresado puede ser operacionalizado como una imagen espejo del pensamiento de Bachelard, cuando afirma que: "...Para que la ciencia objetiva sea plenamente educadora, sería necesario que su enseñanza fuera socialmente activa. Es un desconocimiento de la instrucción común, instaurar, sin recíproca, la relación inflexible de maestro a alumno. He aquí, en nuestra opinión, el principio fundamental de la pedagogía de la actitud objetiva: quien es instruido debe instruir" (Bachelard, 1997:287).

En este sentido, el nuevo horizonte conquistado de la razón rejuvenecida por la actitud objetiva, transfigura el sujeto que accede a la ciencia. Este sujeto filosóficamente activo se libra de la imaginación pintoresca, común y simplista que versa sobre lo real como objeto esencial en sí mismo; así también, de la tendencia hacia la generalización utilitaria del saber que privilegia como garantía social de sus investigaciones, la generación de productos académicos preformados, los cuales insisten en hallar semejanzas formales entre fenómenos dispares, bajo un sistema de criterios metodológicos que corresponden al modelo de la educación transmisiva o tradicional, apoyada en el principio de la heretoestructuración, donde: "...se busca transformar al alumno gracias a la acción de un agente externo, casi siempre el maestro y en donde prima el objeto del conocimiento sobre el alumno; tornando creíble que, en la medida en que se transmite el objeto del conocimiento, el alumno se construye" (Sáenz, 2003:40).

La superación de los criterios citados se soporta en las constantes crisis revolucionarias que introducen los paradigmas científicos modernos, al igual que en la necesidad crítica de hallar en los centros universitarios, la disposición de los sujetos de conocimiento hacia una cultura pedagógica científica que entrecruce divulgación y descubrimiento, buscando lograr la sublimación en el trabajo

investigativo en el aula de clases, al mismo nivel de gratificación psíquica de quien "juega" en la creación de teorías y experiencias en el laboratorio, como en la divulgación de sus resultados para la comunidad de pares académicos.

En oposición a la tradición enseñante, sistemáticamente, la duda filosófica que se abre paso con el inquirir psicoanalítico de los fenómenos, de los métodos y de los objetos tradicionales científicos, instaura un control objetivo sobre el mundo fenoménico, que parte de un caudal de objetivos preparados y degustados que rechazan la tradición inveterada de la educación científica formal. El método objetivo de estudio debe ser entonces, tanto para el científico como para el aprendiz universitario, un pensamiento elegido, acumulado en progresivas negaciones que refieren a su resistencia previa como objeto básico, como costumbre ó como cuerpo concreto enfrentado en su mismidad a la conciencia y que, gracias a la espiritual fuerza rectificadora de la razón, puede ser depurado gradualmente en un ambiente social -el aula de clases-, ahondándose en las raíces de los conceptos e imaginarios psicológico-históricos que asumen docentes y alumnos al acceder a los objetos, métodos y teorías científicas, denominando nuevamente a estos, con rasgos de reconstrucción objetiva. En este sentido, en el plano del hombre que hace ciencia, ratifico el influjo del ser humano sobre lo natural y simplista en el sentir y pensar "ingenuos" sobre el mundo. Factor que determina la perspectiva y finalidad de una investigación en su claro principio objetivo y en el cual, los sujetos científicos requieren ser instruidos en interacción subjetiva, en "la presencia del otro", renunciado a la presencia de lo natural y evidente, a la reflexión primeriza, como a la irresistible sensación física directa: "En otros tiempos la reflexión resistía al primer reflejo. El pensamiento científico moderno reclama que se resista a la primera reflexión. Es, pues, todo el uso del cerebro el que está en discusión. Desde ahora en adelante el cerebro ya no es en absoluto el instrumento adecuado al pensamiento científico, vale decir que el cerebro es el obstáculo al pensamiento científico. Obstáculo en el sentido de ser un coordinador de gestos y apetitos, hay que pensar en contra del cerebro". (Bachelard, 1997:295).

Resulta entonces aceptable retomar la propuesta de Bachelard, cuando ésta contribuye a la formación de una madurez y de una auto-rectificación gozosa del espíritu científico en la enseñanza formal, con la convicción de que los objetos de la ciencia deben pasar, primeramente, por un proceso de resistencia y superar con éxito cualquier ideación romántica de su ser y constitución íntima; seguidamente, el objeto de estudio primitivo debe ser "deformado", pues de lo contrario, el científico y el estudiante universitario arrastran valoraciones y criterios psicológica e históricamente persistentes que los alejan de comprometerse con su búsqueda primordial. En tercer lugar, el científico y el docente modernos, al abandonar la pretensión de introducir sus apreciaciones ficticias y personales en los fenómenos, alcanzan la segura visión de "ver la forma abstracta" en los objetos de estudio, a través del descubrimiento de rasgos que les asombran y modifican sus actitudes. Se trataría finalmente de: "Vivir y revivir el instante de objetividad, mantenerse sin cesar en el estado naciente de la objetivación" (Bachelard, 1997:293). Reto que exige un constante esfuerzo de confrontación "con" y "desde" la subjetividad, pero que rectifica, tanto el interés latente en la cultura universitaria científica por conocer el mundo, como el acercamiento psicológico a los fenómenos que lo constituyen.

### **Investigación y pedagogía**

Dado que el provecho de esta nueva tarea repercute en el ámbito social y educativo, una transformación real en el campo de la investigación y de la actividad científica concibe necesaria una apertura hacia la vida social y académica, buscando la creciente participación de los individuos en

la proliferación y construcción de creativos senderos, interrogantes y planteamientos sobre los objetos y enfoques epistemológicos que explican/comprenden el mundo; en tal sentido, en las actuales circunstancias donde la universidad se encuentra comprometida a ser gestora de cambios sociales y culturales, sin que ello implique procesos de aculturación, resulta imperativo involucrar a las generaciones actuales de estudiantes en la construcción de “paradigmas” pedagógicos que asuman los retos socio-culturales de su medio local, buscando que el persistente decir dialéctico implique un dialogo intersubjetivo, inspirado en el reconocimiento psicológico y epistemológico de los errores pertenecientes al propio proceso histórico formativo de la ciencia, desde su misma vivencia y experiencia con los conceptos, teorías y métodos; evitando que dichos errores se tornen en “obstáculos eternos”, cuando estos impiden una experiencia formativa integral, e insistentemente retardan la tarea de desvelar lo complejo tras lo aparentemente evidente del mundo que nos rodea: “Para asegurarnos que el estímulo ya no fundamenta nuestra objetivación, para asegurarnos que el control objetivo es una reforma más que un eco, hay que recurrir al control social. De ahí que, aunque se nos acuse de círculo vicioso, proponemos fundar la objetividad sobre la conducta ajena, o mejor, para confesar de inmediato el giro paradójico de nuestro pensamiento, pretendemos elegir el ojo ajeno -siempre el ojo ajeno- para ver la forma - la forma felizmente abstracta - del fenómeno objetivo: Dime lo que ves y te diré qué es. Sólo este circuito en apariencia sin sentido, puede darnos alguna seguridad de que hemos prescindido totalmente de nuestras visiones primeras” (Bachelard, 1997:283).

A través de los argumentos planteados, el instante de una pedagogía de la actitud objetiva se daría a manera de una revolucionaria tarea educativa, en donde quien instruye de ciencia, es capaz de elevar al otro al mismo nivel de comprensión y de apasionamiento objetivo sobre los fenómenos, los cuales son deleitables de estudiar a la razón rectificada por la superación de sus propios obstáculos. Conforme a esta visión, me surge la idea de promover una línea de trabajo que integre la actitud naciente de la filosofía y de la ciencia, pero desde el punto de vista curricular, aplicado al énfasis de ciencia y epistemología, la cual constituiría un nuevo nivel de compromiso entre el ejercicio científico y la práctica universitaria; en breves trazos, se ejercería como una actividad eminentemente pedagógica, orientada hacia la formulación del criterio metodológico-curricular de la “actitud objetiva”, que alimente la construcción dialéctica entre el sujeto y los objetos de conocimiento.

La propuesta de una actitud objetiva, siempre emergente en el plano fenomenológico y psicoanalítico, se articula a nuestra necesidad local, dado que comparte como muchos teóricos de la pedagogía contemporánea<sup>2</sup>, el concepto que expresa afirmativamente, el proceso transformador de la ciencia como formación para toda la vida: “El principio de la cultura continuada está por lo demás en la base de una cultura científica moderna” (Bachelard, 1997:297); lo que repercute en amplios sentidos, en un ser y un hacer integral de la figura humana en su horizonte histórico, encaminando sus esfuerzos en el destino singular que las ciencias modernas ofrecen, tanto en la interacción dialéctica con otras disciplinas al interior de los centros universitarios y escolares, cómo en relación al mundo social y cultural en el que se afianzan sus condicionamientos de diseño, construcción y producción de procesos inquietantes de conocimiento, de preguntar-responder por el sentido de la existencia y de conjeturación sobre el universo epistemológico, en una incesante rectificación intersubjetiva que se con-

---

<sup>2</sup> Nota: “La teoría de la acción sustenta que la reflexión práctica y la experimentación conducen a una forma perfeccionada de acción humana. El profesional práctico es un observador participante, experimentador y reflexivo. El propósito de hacer investigación-acción es lograr cambios importantes que tiene que ver con la mejora de las acciones. Los profesores como profesionales intelectuales son los llamados a realizar esta investigación para mejorar el aula y la escuela”

duce hacia la objetividad psicológica y racional del saber en cualquier ámbito social. De hecho, en la pedagogía de la actitud objetiva, las lecciones serían reemplazadas por descubrimientos y estarían motivadas por la metódica búsqueda del conocimiento objetivo, el cual inquieta a la razón en las academias de científicos, incitando a la renovación constante de sus experiencias, métodos y expectativas psíquicas.

### **Para un futuro debate**

Es indudable que en todo currículo se expresa una noción de modelo o de enfoque pedagógico a partir del cual se pueden describir y organizar los distintos significados que constituyen la cultura educativa de un programa. Reviste de especial importancia, la concepción de modelo o enfoque que se proponga como principio activo de la investigación, puesto que de esta orientación se desprenden los códigos educativos y los principios pedagógicos que respaldan el tipo de relaciones sociales y culturales que hacen posible un cambio o transformación sustancial del quehacer del docente en contextos educativos específicos y en relaciones discursivas propicias para el aprendizaje. El diseño curricular de la epistemología en la universidad, propongo por lo tanto, puede estructurarse en el proceso de indagación sobre el foco social y material local, y en el estado conceptual-experimental de las disciplinas que desarrollan proyectos de investigación, permitiendo estructurar diversos niveles de pensamiento complejo sobre una concepción de ser humano, dentro del proceso educativo universitario; así pues, el componente curricular de una pedagogía objetiva, apunta hacia “la construcción de estructuras de conocimiento ontológico (saber de sí), epistemológico (saber para), y metodológico (saber cómo aplicar el saber)” (Vallejo, 2003:34); estructuras que potencian una educación integral en los niveles superiores de formación académica y humanística, tal como corresponde al caso de la filosofía.

Según lo expuesto, recurrir a la pedagogía de la actitud objetiva representa el reconocimiento de la necesidad de enseñar por medio de la investigación, lo que viene a constituir una manera de llevar a cabo la enseñanza como permanente creación de ambientes para el aprendizaje, porque el reflejo de esta falencia se aprecia con facilidad en la creciente imposibilidad académica de ligar la esfera práctica con la esfera teórica del conocimiento, así como, en la dificultad para que los nuevos profesionales encuentren un nicho social que les facilite desarrollar sus proyectos de vida y, en la creciente pérdida de competitividad que presenta tanto nuestra región como Colombia ante los resultados teóricos, metodológicos y experimentales que aproximamos “en paquetes” provenientes de otros contextos, en los cuales, la investigación adquiere un estatus prioritario por sobre la transmisión de contenidos y habilidades cognitivas que, como docentes universitarios tendemos a replicar en el aula, con el afán de poner en la escena del devenir histórico que reclama actualización permanente, unas categorías conceptuales y metodológicas, en gran parte, sin cuestionar la subyacente pedagogía sado-masquista que se incorpora al proceso de enseñanza-aprendizaje de la ciencia y la epistemología, inhibiendo lo que éstas dos últimas procuran en cada una de sus fases de experimentación, análisis y confrontación de los resultados obtenidos con la divulgación y discusión de teorías, es decir, la enseñanza local de la ciencia puede superar el estado de consciencia enseñante, pero nunca estar aislada del caudal público de la información suficiente para iniciar proyectos y propuestas con sus estudiantes y la comunidad, esto último implica la liberación intersubjetiva en la dialéctica de una actitud que transforma en dialogo intersubjetivo y objetivo el mundo vital del conocimiento.

## A manera de conclusión

La investigación científica en su formulación de proyecto de vida y de sociedad, requiere ser asumida como medio indispensable para la formación del sujeto de conocimiento, pues propone el problema de la construcción del sentido en la experiencia científica, como fuente de aprendizaje -del qué y del para qué investigar en filosofía y epistemología de las ciencias-, lo cual, configura un espacio de discusión sobre los diferentes discursos que al tratar sobre lo humano en todas sus dimensiones, configuran territorios y horizontes del ser y hacer en el mundo. En efecto, la formación científica como interpretación del asombro y del maravillarse por el mundo, no se adquiere en la observación directa de objetos y/o realidades enfrentadas a la conciencia "ingenua" de individuo, por el contrario, la ciencia ha demostrado que la formación de los sujetos de conocimiento, apunta a la ruptura incesante de sus prejuicios sobre los fenómenos observados, haciendo consecuente la desconstrucción de la verdad empírica o fáctica de los objetos de estudio en el horizonte histórico de las particulares condiciones psicológicas y fenomenológicas de los sujetos que acceden al saber científico, tomando notoria la formulación de nuevas y creativas explicaciones teóricas que transforman lo experimentado en discursos que enriquecen el dialogo intersubjetivo y transdisciplinario, en apoyo de emergente métodos, problemas y recursos tecnológicos.

En última instancia, el interés por una pedagogía de la actitud objetiva se sostiene en un hacer convergente a la filosofía hacia el lugar primero del conocimiento, donde lo endógeno y lo exógeno de la formación universitaria, como la inserción de discursos científicos se entrecruzan en un dialogo sobre la investigación y los modos posibles de enseñarla y tornarla interpretativa alrededor de objetos, métodos, teorías y experiencias que hallamos presentes en la rectificación permanente de los paradigmas de la ciencia moderna.

## Bibliografía

\* ANCÍZAR, Raúl; QUINTERO, Josefina; YÉPEZ, Juan Carlos. *El sentido de la experimentación en educación*. Revista Piedra de Panduro. 2:159-176. Universidad del Valle, 2000.

\* BACHELARD, Gastón. *La filosofía del no*. Amorrortu. Buenos Aires, 1978.

\* ----- *El nuevo espíritu científico*. Nueva Imagen. México, 1985.

\* ----- *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI. México, 1997

\* DÍAZ DE KÓBILA, Esther. *El sujeto y la verdad. Memorias de la razón epistémica*. Laborde editor. Argentina, 2003.

\* SÁENZ LOZADA, María Luz. *Fundamentación pedagógica*. En: Reflexiones sobre educación Universitaria I. varios autores. Universidad Nacional de Colombia. 2ª edit. (2003). Bogotá., p. 37 - 41.

\* VALLEJO OCAMPO, Mario Antonio. *Diseño curricular para la formación integral*. En: Los semilleros de investigación. Varios autores. Universidad de Antioquia. 3ª edición. Editorial Biogénesis. Medellín., p. 31-40, 2003.

\* VARGAS GUILLÉN, Germán y CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. *Filosofía, pedagogía y enseñanza de la filosofía*. Universidad Pedagógica, 2004. Nacional. 1ª edición. Octubre. Bogotá.

\* VILLA URIBE, Claudia. *Las humanidades en la formación universitaria*. Corporación Universitaria Autónoma de Occidente. 1ª edición. Cali, 2001.

## **SOBRE LA TOLERANCIA**

por:

Hernán A. Ortiz Rivas

Aplaudir la tolerancia es fácil, ejecutarla en la vida colectiva o individual muy difícil, y explicarla bastante complicado, por tratarse de una idea cambiante en la historia humana; que además, no tiene la importancia ni la autonomía conceptual de la libertad, la dignidad, la justicia o la paz, porque necesita de estos valores superiores para su existencia social; pero, que sin su concurso, ellos no podrían realizarse plenamente en el mundo.

Enfrentados a la última dificultad, vamos a examinar de manera fragmentaria, unas pocas problemáticas de la tolerancia como fenómeno político, moral y jurídico en la historia humana. Es de anotar que el 16 de noviembre es el Día universal de la tolerancia, instituido como tal, por la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Unesco, en el año de 1.995, según la Declaración de principios sobre la tolerancia, artículo 6º, Foro que fue convocado por feliz iniciativa del Concejo Distrital de Bogotá, mediante iniciativa de Alejandro Martínez Caballero Martínez, miembro de la citada corporación popular.

No sobra precisar que nuestra intervención es, estrictamente, de orden teórico sin referirnos para nada a asuntos prácticos que ilustren la ideología de la tolerancia; asuntos, tal vez, más significativos que los conceptuales en la vida actual, tan llena de intolerancias de distinto linaje. Por esto, ninguna consideración haremos relacionada con la tolerancia o su antípoda, la intolerancia, en la historia humana. En su forma simple, la tolerancia puede entenderse como la actitud de soportar, aguantar, resistir, consentir, al otro frente al yo, según la etimología de la palabra, procedente del viejo latín. En este sentido, la tolerancia y su antítesis, la intolerancia, acompañan prácticamente toda la historia humana, desde su origen hasta la actualidad, ya que los humanos para convivir han tenido y tendrán que aguantarse, soportarse entre sí. Efectivamente, tanto la sociedad, como el Estado o el individuo humano se han movido siempre en la dialéctica de la intolerancia, dominando a veces la una a la otra en los diferentes modos de producción, sin que ahora podamos señalar en que momento triunfa la primera sobre la segunda o a la inversa.

Lo que sí destacamos para todos los tiempos históricos, cuyo advenimiento se produjo con la consolidación del Estado, el derecho, la propiedad privada, las clases sociales, es que tanto la vida social como la individual deben signarse para la convivencia civilizada, la coexistencia pacífica, entre los humanos, por normas jurídicas, morales o políticas rodeadas por la tolerancia, por soportarnos los unos a los otros; no obstante los inevitables choques sociales, económicos, raciales, religiosos o étnicos.

Al llegar a la historia, los humanos, para poder vivir en el "estadio de la civilización" se vieron obligados a ejercer la tolerancia, y a determinar que no todo puede tolerarse. Compaginar ambos fenómenos ha sido siempre la clave, el núcleo esencial: los límites entre lo tolerable y lo intolerable. En 1689, Locke asegura que: "El magistrado no debe tolerar ningún dogma adverso o contrario a la sociedad humana o a las buenas costumbres necesarias para conservar la sociedad civil". Se trata de una tesis expresa, aunque imprecisa, pero quizás la única posible para su tiempo, donde "las buenas costumbres", eran paradigmas de la vida colectiva, "buenas costumbres" impuestas por las clases dominantes que veían en los ateos, por ejemplo, unos enemigos de "la sociedad civil", a los cuales no se podía jamás tolerar<sup>1</sup>, según el filósofo citado.

Más tarde, en el Occidente Europeo, la frontera entre lo tolerable y lo intolerable, se dejó en manos de las normas jurídicas, en el llamado derecho positivo. Todo lo que la ley jurídica permite puede tolerarse, lo prohibido debe intolerarse. Sin embargo, frente a esta definición surge el problema de las normas jurídicas injustas, que en este momento no debe tolerarse imponiéndose la desobediencia civil de las mismas.

En la actualidad, los límites entre lo tolerable y lo intolerable bien puede referirse a la zona dominada por los derechos humanos, en el sentido de precisar que no debe tolerarse nada que atente contra estos derechos consagrados por las normas jurídicas, morales, o políticas vernáculas o internacionales.

Debemos precisar que la tolerancia no debe quedarse en su forma que hemos llamado simple, como sinónima de soportarnos o aguantarnos los unos a los otros, sin que tal forma haya desaparecido en las relaciones humanas de orden oficial o particular, pública o privada. No. Esta forma de tolerancia ayer y hoy tiene una proyección ecuménica muchas veces fundamentada en usos y costumbres sociales de orden menor que no necesitan de normas legales para su vigencia, como ciertas formas de vestir, comer, saludar, etc.

La tolerancia no consiste únicamente en una especie de indulgencia frente a las singularidades de nuestros semejantes. En la historia humana, la tolerancia alcanza una dimensión social más honda cuando se vincula a la libertad, la dignidad, la igualdad, la solidaridad, la justicia, la paz; con el advenimiento de la modernidad burguesa en el Occidente Europeo y el avance del capitalismo en el mundo. En efecto, el mercado capitalista y la nueva sociedad liberal incrementan la tolerancia y le dan un giro radical a su concepto que evoluciona de acuerdo con las recientes circunstancias sociales, económicas, políticas, jurídicas, religiosas, del momento burgués. El renacimiento, el humanismo y la reforma protestante tienen una enorme influencia en el proceso y destino de la tolerancia y su contrapartida, la intolerancia. Las guerras religiosas que se libran en Europa sirven para fomentar la tolerancia, y al mismo tiempo, la intolerancia, entre las sectas de católicos y protestantes en sus diversos matices, fenómenos que aún perduran en pequeñas regiones de Europa.

En este contexto surgen los filósofos de la tolerancia, cuyo pensamiento será la base de los primeros textos jurídicos modernos, núcleo inicial de los derechos humanos de primera generación, y del pensamiento liberal, tan unido a la idea de tolerancia.

En efecto, el liberalismo y la tolerancia siempre van cogidos de la mano por los caminos de la vida social

---

<sup>1</sup> LOCKE, Jhon. *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. Trad. de Alfredo Juan Álvarez, México. Ed Grijalbo, 1970, p. 49-51.



e individual, sin que participemos de la tesis que sostiene algunos autores al decir que el liberalismo es el padre legítimo de la tolerancia; porque, como acabamos de ver ella y su enemiga, la intolerancia, se confunden con el mismo origen de la historia humana. Liberalismo y tolerancia; están íntimamente unidos, tanto desde el punto de vista histórico como conceptual. El desarrollo de la tolerancia religiosa constituye una de las premisas del liberalismo europeo. La unidad del liberalismo y tolerancia aparece exaltada por grandes pensadores, desde los tiempos de Locke y Voltaire, hasta el momento actual con Rawls y Dworkin. Cabe decir que la tolerancia es una virtud liberal en la edad moderna, así muchos militantes de los pocos partidos liberales que quedan en el mundo sean tan intolerables como los conservadores reaccionarios.

La libertad de conciencia, de pensamiento, de religión, de ateísmo se realizan cuando está presente la tolerancia. En los Estados de derecha, democráticos o dictatoriales, a la tolerancia le decretan vacaciones forzadas, como lo prueba la historia en todos los tiempos. Lo mismo ocurre con los Estados regidos por la dictadura del proletariado, lamentablemente, extinguidos en su mayor parte en el mundo, por razones distintas, que no podemos destacar ahora. Cabe precisar que la tolerancia como fenómeno político, jurídico o moral, funciona con mayor amplitud en los llamados Estados sociales y democráticos de derecho, donde los derechos humanos se aplican con mayor intensidad, aunque también se violan dependiendo del momento histórico y del país concreto. En todo caso, como bien define Fetscher, la tolerancia "es una pequeña virtud imprescindible para la democracia"<sup>2</sup>.

En la actualidad, en un mundo globalizado y al mismo tiempo lleno de problemas regionales, en medio de guerras locales, de la hegemonía casi total del imperialismo norteamericano, de un socialismo real disminuido, de bloques multinacionales, del terrorismo de Estado y de grupos fundamentalistas, la tolerancia no se enfrenta solamente a las diferencias religiosas que posibilitaron su estatus filosófico, jurídico, político y moral, sino a otro tipo de diversidades, junto con las religiosas.

Si en la Edad Moderna fueron las diferencias religiosas, el objeto central de la tolerancia, hoy son las diferencias etnoculturales, económicas, raciales, ecológicas o regionales, los fines prioritarios de la tolerancia. En estos momentos, la tolerancia se entiende como actitud resueltamente afirmativa ante el pluralismo ideológico, y también de orden radical, político religioso, lingüístico, económico, étnico, regional, y también frente a los denominados "diferentes" al estilo de los incapacitados, dementes, homosexuales, minusválidos. Por esto, autores como Bobbio, distinguen entre una tolerancia en materia de creencias u opiniones diferentes y una tolerancia hacia aquellos diferentes por "razones físicas o sociales", antes señalados<sup>3</sup>.

La tolerancia que dominamos simple, a duras penas enunciada, como soportarnos o aguantarnos los unos a los otros, no ofrece mayores dificultades; en cambio, la tolerancia compleja presenta muchas complicaciones que vamos a indicar enseguida.

Hoy en día no se puede hablar de tolerancia como en los tiempos de Locke o Voltaire, aunque muchos argumentos de estos filósofos siguen plenamente vigentes. La tolerancia de la modernidad burguesa ha tomado nuevos rumbos en este momento del capitalismo tardío, con un pequeño movimiento

---

<sup>2</sup> FETSCHER, Iring . *La tolerancia*. Trad. Nérida Machan, Barcelona Ed. Gedisa, 1994.

<sup>3</sup> BOHIO, Norberto, *Para la tolerancia*, en *Antología de Bohio*, trad. De José Fernández Santillan y Ariella Aurell, México, F.C.E. 1996, p. 215.

de socialismo realmente existente si lo comparamos junto al anterior bloque mal denominado "comunista". Marcuse, por ejemplo, crítica la tolerancia en lo que él llama la "sociedad industrial avanzada" de la mitad del siglo pasado, porque esa sociedad no es pluralista, sino de una dirección impuesta por las clases dominantes, una sociedad "unidimensional". Sin pluralismo no hay tolerancia, el primero es la base cultural de la segunda. La tolerancia predicada por el liberalismo clásico, en materia de derechos civiles y libertades públicas, tan vitales en los orígenes del capitalismo y de los derechos humanos de primera generación se debilita en una etapa de mayor desarrollo de la sociedad burguesa perdiendo su racionalidad y contenido tradicional. La tolerancia democrática, liberal, cede a una especie de tolerancia represiva. "La tolerancia universal, dice Marcuse, resulta discutible cuando su doctrina racional ya no prevalece, cuando se administra la tolerancia a individuos controlados y adoctrinados que a manera de papagayos repiten, como si fueran propias, las opiniones de sus amos, para los cuales la heteronomía se convirtió en autonomía"<sup>4</sup>.

La finalidad de la tolerancia es la búsqueda de la verdad, búsqueda que no se puede realizar en el capitalismo avanzado por la concentración del poder económico y político en pocas manos. Para Marcuse, la sociedad capitalista utiliza la tecnología como instrumento de dominación, por lo que el disenso efectivo aparece allí donde podía surgir libremente: en la formación de la opinión, en la información y comunicación, en la emisión de pensamiento y de reunión<sup>5</sup>. En el llamado ahora capitalismo tardío lo que hay es una tolerancia represiva al estilo de la existente en los Estados Unidos, en donde no se admiten las ideas de la izquierda radical, y en cambio se favorecen las ideas de la derecha reaccionaria. Frente a las ideas de la tolerancia represiva debe levantarse las ideas de una tolerancia liberadora con fundamento en el filosofar progresista.

En síntesis, según Marcuse, en las sociedades regida por el capitalismo de su tiempo, la tolerancia es meramente formal, lo mismo que en las sociedades totalitarias. En ambas se impone que todos piensen igual, regimentados bajo la orientación de las ideas que representan el pensamiento de las clases dominantes que controlan el poder económico, político, social jurídico, tecnológico.

En los tiempos actuales de comienzos de nuevo siglo, las objeciones de Marcuse a la tolerancia en el capitalismo tardío siguen teniendo plena vigencia; más aún, hay otros factores históricos contemporáneos que hacen que la intolerancia de diversa índole se manifieste en la vida individual y colectiva en nuestra sociedad nacional e internacional, tales como la hegemonía del imperialismo norteamericano, cuya política exterior está montada en el terror, según calificación de Chomsky<sup>6</sup>; la caída del denominado "socialismo real" en la mayor parte de los países, donde se había implantado; la presencia nefasta del terrorismo actual con hechos monstruosos y criminales, como los sucedidos en las torres gemelas de Nueva York, en el World Center, el 11 de septiembre de 2001; los infames agresiones a Afganistán e Irak; las cobardes bombas en trenes de Madrid, el 11 de marzo del año 2005; los prisioneros en Guantánamo privados de todos los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, por obra y desgracia del gobierno norteamericano. Nos haríamos interminables mencionando otros hechos históricos contemporáneos que conspiran contra la

---

<sup>4</sup> MARCUSE, Herbert. *Tolerancia represiva*, en *Crítica de la tolerancia pura*, R.P. WOLFF, B, MOORE JR, trad. De Jesús Toblo Fernández, Madrid, Ed. Nacional, 1977, p. 84.

<sup>5</sup> MARCUSE, Herbert. Op cit, p. 88.

<sup>6</sup> CHOMSKY, Noam. *El terror como política de Estados Unidos*. Trad. Carol Abouslein y O. Kulezz, Buenos Aires, Ed Zorzal 2001, p.63.

tolerancia democrática e incrementan la llamada “tolerancia represiva”, expresión marcusiana, criticada por Bobbio por contener una “contradicción en los términos”.<sup>7</sup>

En estas condiciones, cabe decir que la tolerancia, sin dejar su antigua cualidad humanista bienintencionada, tiene que convertirse en un imperativo categórico de convivencia, de coexistencia, de vida democrática en los marcos de las nuevas sociedades pluralistas, multiculturales, pluriétnicas que dominadas, en este momento, por el capitalismo tardío con todas sus limitaciones, deben luchar por la conquista de la tolerancia en sus diferentes individualidades y colectivas.

Así entendemos “el significado de tolerancia”, contenido en su Declaración de principios de 1995, que dice que ella es: “el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos... No sólo en un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica. La tolerancia, la virtud que hace posible la paz, contribuye a sustituir la cultura de la guerra por la cultura de la paz”.

“La tolerancia es la responsabilidad que sustenta los derechos humanos, el pluralismo (comprendiendo el pluralismo cultural), la democracia y el estado de derecho. Supone el rechazo del dogmatismo y el absolutismo y afirma las normas establecidas por los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos” (art. 1º)<sup>8</sup>

Como puede verse, en la Declaración de la Unesco se traza un concepto amplio de la tolerancia que toma en cuenta tanto las características pertenecientes a la forma que hemos llamado simple, como la de su forma compleja, desde la tolerancia por todas las ideologías religiosas, político morales, étnicas, esto es, la coexistencia de ideas y creencias hasta la tolerancia fundada en la diversidad, la diferencia, el pluralismo la pluriculturalidad, cabe decir, la convivencia de las sociedades, clases, grupos e individuos, como bien expresa la Declaración, la tolerancia es venerar, admitir y amar la rica diversidad de la vida social e individual de nuestro mundo.

Nos despedimos con un relato de Confucio cuando tuvo un sueño fundado en la edad de la tolerancia universal en la que los viejos vivirían sus últimos días; los niños crecerían sanos y alegres, los viudos, huérfanos, los desamparados, los débiles y los enfermos encontrarían consuelo; todos los humanos tendrán, hogar y paz; no haría falta cerraduras porque no habría bandidos ni ladrones, y se dejaría abierta las puertas de par en par: este paraíso se llamaría la comunidad universal.<sup>9</sup> Ojalá el sueño de Confucio algún día se convierta en realidad, cuando todo nuestro planeta esté dominado por el socialismo con democracia y derechos humanos.

---

<sup>7</sup> BOBBIO, Norberto. Op cit, p. 217.

<sup>8</sup> REARDON, Betty A. *La tolerancia umbral de la paz*. Declaración de Principios sobre la tolerancia, Madrid, ed UNESCO, p. 141

<sup>9</sup> CONFUCIO. *Tratados morales y políticos*. Trad de J Núñez de Prado; Barcelona, Ed. Ibero, 1927, p. 90.

## **SOBRE EL PLURALISMO**

por:

Carlos Rengifo<sup>1</sup>

### **Resumen**

Este escrito intenta una mirada a la teoría del pluralismo del filósofo italiano Giovanni Sartori en la obra intitulada La sociedad multiétnica. Este ensayo consta de tres partes y una conclusión. La primera parte está centrada en los Derechos del hombre como principios del hombre egoísta. A continuación se desarrolla el tema del pluralismo. En la tercera parte se plantea la lucha entre "el pluralismo vs. multiculturalismo". Finalmente, en la conclusión haré una reflexión, expresando mi punto de vista.

### **I. Derechos del hombre**

Existe en la actual sociedad un problema de exclusión, no sólo frente al otro sino en las relaciones de poder y de clase<sup>2</sup>, pues no se acepta lo que el otro piensa de mí, ni de la sociedad, ni siquiera se mira la condición humana; "sólo pretendo defender mis ideas y más que eso mi propiedad privada, mi interés particular, independencia." Esto esconde la concepción del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad, un hombre que defiende los derechos del miembro de la sociedad burguesa, los llamados Derechos del hombre, como lo plantea Marx en Sobre la cuestión judía. Estos derechos, los naturales e imprescindibles: la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad son los derechos del miembro de la sociedad burguesa (autónomo, egoísta, autosuficiente), por el mero hecho de ser hombre. Los derechos son inherentes a la persona y se proclaman sagrados, inalienables, imprescriptibles, fuera del alcance de cualquier poder político. Estos derechos hacen que todo hombre encuentre en los otros, no la realización sino, la limitación de su libertad.

En los derechos humanos, la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre sin perjudicar al otro lo determina la ley, pero la libertad es la del hombre visto como "monada aislada", replegada sobre sí misma. No se basa la libertad en el vínculo del hombre con el hombre, más bien de lo que se trata es de la separación del hombre con respecto al hombre. La libertad postula el derecho del individuo limitado a sí mismo. La libertad es la capacidad de autodeterminación de la voluntad, la cual permite a los seres humanos actuar como deseen. En este sentido es denominada libertad individual. El segundo derecho es el de la propiedad privada. En palabras de Marx, "es el derecho de disfrutar su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente sin atender

<sup>1</sup> Estudiante de Filosofía, Universidad del Cauca.

<sup>2</sup> En esta sociedad hay dos clases de personas, las que crean las leyes y a las que se les aplican.

a los demás hombres, independientemente de la sociedad" (obra citada, pág. 58) que no es otra cosa que el derecho del interés personal. El tercer derecho es el de la igualdad, es decir la igualdad de la libertad, esto es, todo hombre es considerado por igual, como una monada, alejada de las otras monadas. El cuarto derecho es el de la seguridad. Para Marx este derecho es el más alto concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, en otras palabras, la sociedad existe sólo para garantizar a cada uno de los miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. La seguridad, es el fortalecimiento del egoísmo, el derecho a que nadie se meta conmigo y con mi propiedad obviamente. Marx muestra como ninguno de los llamados derechos humanos va allende del hombre egoísta, del hombre miembro de la sociedad burguesa, un individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad, y separado de la comunidad. La sociedad aparece como un marco externo a los individuos, como limitación de la independencia originaria y con el único vínculo que es la necesidad y el interés privado. Cada uno está encerrado en sí mismo y en su propiedad privada.

## II. Pluralismo

Las siguientes cuestiones surgen en torno a la sociedad actual caracterizada por la diversidad étnica, religiosa, cultural, etc. ¿Será posible la unificación cultural? ¿Cómo vivir con otros que están aferrados a otros dogmatismos y que defienden otros intereses (propiedad privada) diferentes a los míos? Esta problemática es analizada por Sartori, de la cual surge la propuesta de la sociedad pluralista, catalogada por él como la buena sociedad porque dentro de la diversidad, genera consenso e integración, es decir la necesidad de convivencia, un vivir junto con el otro, no un vivir al lado del otro, dentro de los límites de la tolerancia. Así el concepto de diversidad no es dañino, sino un valor añadido, y a partir de éste se desarrolla la tolerancia, el consenso y el pluralismo. Sobre estas piezas se basa la sociedad abierta para que no colapse. Pero estas nociones no son infinitamente elásticas, pues una apertura total supone la entrada indiscriminada de todo aquel que quiera hacerlo, además supone la entrada de fuerzas culturales ajenas y enemigas al sistema pluralista.

La sociedad pluralista se enfrenta a un grave problema, ¿qué hacer frente a los que no son como nosotros, con los otros? Un primer momento en Sartori, es el reconocimiento de la diversidad y el disenso en la sociedad, es decir, la necesidad de partir del reconocimiento de la existencia del conflicto. El conflicto para Sartori se debe a la fragmentación que hace peligrar la cohesión, conllevándonos a una diáspora y no a una convivencia, es decir, vivir al lado del otro y no junto con el otro, que es lo que se busca. Una de las propuestas ante este problema es la sociedad abierta como contraposición a la cerrada (más no la sociedad abierta conceptualizada por Popper). El fin de la sociedad es la apertura sin que esto signifique sin fronteras ni límites, pues siempre hay alguna frontera. Se trata de poder definir el valor de la diversidad, la solidez del pluralismo, la importancia de la tolerancia.

La diversidad es vista con buenos ojos, siempre y cuando también esté presente una estructura plural la cual supone compensaciones cruzadas y afiliaciones múltiples. Se debe fijar una estructura con base en el principio de la afiliación múltiple y voluntaria, pues a nadie se le obliga a entrar a esta clase de sociedad. "Todo individuo ha sido diferente de cualquier otro, en todo." La diferencia ha sido siempre el problema principal, no somos iguales, sin embargo se busca una ley igual para todos, una ley general igual a la propuesta por Rousseau. Asume Sartori que las leyes deben ser más que iguales, neutrales, en la medida en que se aplican indistintamente a todos, pero no pueden serlo en su contenido, pues deben ser más bien tolerantes.

Una sociedad abierta pluralista tendría una respuesta para todos aquellos que sufren una otredad. Estas alteridades o referentes identitarios son cuatro: lo lengua, costumbres religión y etnia. Los dos primeros referentes identitarios (lengua y costumbres) son extrañezas superables y las dos últimos son extrañezas radicales. Así un hombre puede adaptarse fácilmente a otro idioma y a otras costumbres, pero es difícil cambiar el color de la piel o la religión. Entonces, ¿cómo convivir con aquellos que son diferentes a mí, que defienden intereses diferentes, pero inmersos dentro de mi comunidad? Hay la tolerancia diría Sartori, pero sin dejar de lado las diferencias existentes, porque entonces hablaríamos de indiferencia. Las diferencias existen, el primer paso para superarlas es su reconocimiento, no la indiferencia.

### **III. Pluralismo versus multiculturalismo**

El multiculturalismo busca rescatar y reconocer las diferencias de cada comunidad, sus identidades, pero por medio de unas leyes sectoriales. En el pluralismo lo significativo es reconocer al otro en una actitud de tolerancia mediante una libertad ecuánime que establezca los límites entre uno y otro, sin que la tolerancia signifique indiferencia. En el multiculturalismo, además de los derechos individuales, también están los derechos de las minorías culturales. Esto hace que se desemboque en un sistema de tribu, es decir, en separaciones culturales desintegrantes. Una sociedad abierta en estas condiciones terminaría por romperse y subdividirse en sociedades cerradas, para caer en la servidumbre de la etnia.

Cada vez la sociedad se desintegra más en secciones sin dar cabida al pluralismo. El encierro favorece a los enclaustrados y se arruina una posible sociedad pluralista. El pluralismo no ha sido un proyecto, es una visión del mundo la cual valora positivamente la diversidad, libera y produce las asociaciones voluntarias. El pluralismo esboza una sociedad abierta, enriquecida por pertenencias múltiples. El pluralismo no refuerza sino que atenúa las identidades, mientras que el multiculturalismo crea identidades reforzadas. No podemos esperar la integración de todos los grupos pues esta clase de comportamientos no integrables crea estancos en la sociedad que rompen el principio de igualdad ante la ley.

Cada ciudadano posee derechos que lo ponen en igualdad ante la sociedad, ya que estos derechos al no ser privilegios son iguales ante todos. "Los derechos del ciudadano son tales porque son los mismos para todos" diría Sartori. Hay una condición fundante de la ciudadanía la cual instituye el "ciudadano libre" y es la igual inclusividad. La ciudadanía que propone el multiculturalismo es una ciudadanía diferenciada, que convierte la igual inclusividad en una desigual segmentación, pues, "además de los derechos individuales el individuo debe beneficiarse de un plus de derechos atribuidos en función de su pertenencia a una minoría cultural" (Sartori, opus cit. pág. 103) Es decir, además de los derechos que poseemos como ciudadanos es necesario tener unos derechos adicionales, los referentes identitarios que caracterizan a las personas.

Cuando los derechos adicionales entran en crisis, se supone que el Estado también entra en crisis, cosa que no es cierta, pues los derechos de ciudadanía son la esencia de la sociedad abierta, los derechos que conforman el Estado dentro de los límites de la tolerancia. Si estos se reformulan y se convierten en derechos de ciudadanía (plurales y separadas) la sociedad abierta propuesta se rompería y se subdividiría en sociedades cerradas, la servidumbre de la etnia, a la que ya se ha hecho referencia. Si los derechos etno-culturales están en crisis no quiere decir que también lo estén los derechos del ciudadano. El objetivo principal del multiculturalismo ciudadano es establecer el "ciudadano diferenciado" sensible a las diferencias, que separan y mantienen aislados a sus ciudadanos, pues crece la conflictividad social y esto crea desfavorecidos, discrimina, en última instancia crea una guerra de todos contra todos, porque es imposible, a pesar de que todos somos distintos, atribuir importancia a todas las diferencias.

Además desde el multiculturalismo, tan sólo se da importancia a algunas y no a todas diferencias, pues en este laberinto de “supuestamente reconocidas”, no existe un criterio objetivo y coherente que las determine. No se establece cuales son las diferencias más importantes, quien las establece en últimas es el Estado y esto crea un estado de represión. Por eso es que de antemano, cada individuo ya nace con unos derechos que le permiten la igualdad y libertad ecuánime ante todos. La búsqueda de unos derechos adicionales desde una supuesta diferencia cultural, es algo inconcebible para Sartori pues, en últimas, son las condiciones del multiculturalismo las que se encargan de violar los derechos propuestos. Una cosa es proponer iguales derechos para cada una de las etno-culturas y otra es cumplirlos y hacerlos efectivos. Habría una desigual inclusión porque al querer rescatar y reconocer las diferencias de cada comunidad, por medio de unas leyes sectoriales, tan sólo se logra mostrarlas como si éstas estuvieran aisladas y encerradas y no formaran parte de las demás. En últimas Sartori pretende mostrar que el pluralismo representa la convivencia y el multiculturalismo la diávivencia.

#### **IV. Reflexión**

En la actual sociedad, la comunidad política, es el simple medio para la conservación de los derechos humanos. Es enigmático que una sociedad la cual quiere liberarse y busca derribar las barreras entre los distintos miembros que la componen, proclame una legitimidad del hombre egoísta separado de sus semejantes y de la comunidad. La esfera en que el hombre se comporta como comunidad se degrada. La libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esa libertad, como asegura Marx, “no es más que el reconocimiento del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida”. El hombre egoísta es el resultado pasivo. El hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo egoísta, el verdadero hombre sólo bajo la forma del ciudadano abstracto, en donde éste no reconoce sus fuerzas propias como fuerzas sociales.<sup>3</sup> El sujeto está individualizado, instrumentalizado, manipulado por una fuerza enajenante frente al otro. ¿Cómo aspira Sartori, a la realización de una sociedad pluralista que reconozca las diferencias y permita una convivencia -vivir junto con el otro y no al lado del otro- sí en la raíz de todo hombre hay egoísmo -gracias a los derechos humanos- de los cuales Sartori es partidario? ¿Cómo esperar la vida junto con el otro, si las condiciones están dadas para vivir al lado del otro y cada uno defendiendo su propiedad privada? Es decir, debe analizarse hasta qué punto la propuesta de Sartori es válida dentro de las condiciones actuales, o el aporte de su teoría, porque una cosa es la teoría y otra cosa es llevarla a la práctica. No nos podemos quedar tan solo en la teoría pues una práctica sin teoría es ciega, una teoría que no se demuestre en la práctica es nula. Eso por el lado de la sociedad industrializada en la que vive Sartori, porque también hay que pensar que puede aportarnos y hasta qué punto es válida una teoría como esa en una sociedad no industrializada como la nuestra, en donde las relaciones sociales son diferentes, una sociedad difícilmente ilustrada.

#### **Bibliografía**

\* SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica*. Editorial Taurus. Madrid. 2001. Traducción: Miguel Ángel Ruiz de Azúa.

\* MARX, Karl. *Sobre la cuestión Judía*. Bogotá. Argumentos 28-29, sept 92.

---

<sup>3</sup> El “yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo” de Hegel no tiene cabida.

## LA CONDICIÓN POSTMODERNA DE LOS SABERES Y LAS PRÁCTICAS ESTÉTICAS CONTEMPORÁNEAS

por:

Mario Valencia C.<sup>1</sup>

### 1. El sistema contemporáneo de las artes

Como bien se sabe el juego de competencia en el terreno de los saberes adopta como principio explicativo para Jean Françoise Lyotard el principio de juego, en cuya base están las reflexiones del Wittgenstein sobre los juegos del lenguaje.

Se deduce del texto de Lyotard (La condición posmoderna) que en el juego competitivo en el terreno del lenguaje y más exactamente en el contexto de los actos de habla, es decir en los juegos de lenguaje reglados, pactados, convenidos, la competencia la ganan los jugadores más hábiles (no siempre los mejores). Las tres condiciones que advierte al respecto Lyotard para que se dé este fenómeno dentro del juego son las siguientes: Primero que las reglas no tengan legitimación en sí mismas, segunda que a falta de reglas no habría juego y la tercera, que una jugada que no satisfaga las reglas no pertenece al juego, estas tres prescripciones o auto prescripciones del sistema determinan también los ganadores de la competencia (Lyotard, 1993: 27). Determinar hoy lo qué es Arte (con mayúscula), producirlo y regularlo son juegos inventados por pequeños grupos de conocimiento e impuestos al resto de los jugadores a través de complejos y poderosos mecanismos de control.

Esto quiere decir ni más ni menos que el juego es inventado para ser ganado por sus inventores o para quienes estén en capacidad de ponerse a la par de sus inventores y potencialmente en ordenadores o controladores del juego. Nuestra tesis aquí es que el juego de legitimación del saber artístico en la sociedad posmoderna de tendencia neoliberal, tiene como base la trampa.

Si para producir un hecho susceptible de ser legitimado como artístico en un concierto que rebase lo local tengo que tener acceso a los mecanismos determinados al interior del modelo de sociedad pos-industrial avanzada y si dicho acceso está estrechamente ligado a la disponibilidad de capital, de tecnología, de capacidad de circulación, etc., y en general de todo el engranaje de apalancamiento de esa sociedad y por ende a sus reglas de juego económico-político, el juego como tal ha devenido en trampa.

Como se sabe el capital en la esfera global, multinacional, pos-industrial ya no es la tierra, ni la fuerza de

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca.



trabajo, ni la fábrica sino básicamente el conocimiento y no cualquier conocimiento sino un conocimiento en términos de selecta y restringida información de carácter científico cuya aplicabilidad técnica garantice una evidente e impactante (no olvidemos el espectáculo como componente substancial de la mercancía, y en el mundo global, el conocimiento es esencialmente mercancía) transformación radical del mundo, es decir un saber de naturaleza preformativa.

En esta perspectiva, entonces, sólo pueden producir “El gran arte”, en la esfera de este juego los que lo inventaron, o los que controlan su dinámica y se mueven dentro de ella. En esta dirección Lyotard cita a Schelsky (teórico alemán) quien afirma: “la soberanía del Estado no se manifiesta sólo por el hecho de que monopolice el uso de la violencia (Max Weber) o decida el estado de excepción (Carl Smith), sino ante todo por el hecho de que decide el grado de eficacia de todos los medios técnicos que existen en su seno, y de que se reserva aquellos cuya eficacia es más elevada y puede prácticamente situarse a sí mismo fuera del campo de aplicación de esos medios técnicos que impone a los otros” (Lyotard; 1993: 30). Revelación desde todo punto de vista significativa teniendo en cuenta que si bien el Estado no controla la totalidad del sistema de las artes en el mundo global-contemporáneo, sí articula y mueve un engranaje importante de estas, y con él comparte la regulación a través de sus modelos de promoción, producción, exhibición, apalancamiento y consumo. Se produce saber artístico de este tipo si se tiene con que y como producirlo: es decir, si se dispone de la información restringida y si se tiene acceso viable al sistema. En este perverso juego el producto es la materia prima y la materia prima es el producto, se produce arte si se cuenta con los medios materiales y se cuenta con los medios materiales si se produce arte de este tipo.

### **1.1. Los lazos estéticos están llenos de jugadas**

El posmodernismo artístico avanzado que hemos conocido en la segunda mitad del siglo XX, el de los países pos-industrializados es, según sea el caso, el resultado cultural, en términos generales, de uno de dos tipos de modelos sociales y en consecuencia responde al marco de uno de dos tipos de sociedad diferentes. Sociedades que históricamente corresponden a aquellas en las que las artes, primero, impulsadas por el principio de autonomía redefinieron su sistema (la modernidad estética) y, después, en nuestros días, a las que deslegitimaron ese mismo sistema sobre la base de denunciarlo como operante bajo una mentalidad emancipatoria obsoleta: el postmodernismo como lógica cultural (Jameson).

Una de esas sociedades respondía, según Lyotard a un modelo sistémico, inclusive más allá de lo orgánico-biológico, muy próximo a la concepción de sistema de la cibernética en el que todo tipo de saber que pretenda resolver un problema debía ser pensado e implementado teniendo en cuenta la sociedad como una totalidad no escindida, y en la que en los pilares económico-políticos de su estructura interna se advierte que: “corresponde (a él) la estabilización de las economías de crecimiento y de las sociedades de la abundancia bajo la égida de un Welfare state (libre juego de mercado?) moderado”. (Lyotard, 1993: 30). Lo que, luego de traducido, significa e implica, que dicho modelo se basa en la firme y optimista creencia, de que el funcionamiento, orden y jerarquización de todo hecho cultural en esta sociedad depende de la autorregulación sistémica. Autorregulación que en el orden de la cultura estético-artística contemporánea, no obstante la evidencia de su fracaso, aun se sostiene, impulsa y promueve.

Ahora bien, para Lyotard, el saber cumple distinto papel en una sociedad según ésta sea de procedencia liberal, neoliberal o socialista. Dichas sociedades, según sea el caso, pueden adoptar una

forma sistémica o escindida, pueden ser una máquina enorme en la cual el saber cumpla un papel indispensable para su mantenimiento y en cuanto tal haya que buscar que su manejo sea óptimo y adecuado. En este primer modelo el saber constituye parte integral y soporte del sistema, no riñe con él sino que lo retroalimenta, es funcional. Distinto del otro modelo en el que el saber no forma con la sociedad un todo integrado y por esto se puede orientar su desarrollo y su difusión en función crítica, este es el modelo social pos-industrial, propio de los estados socialistas o socialdemócratas contemporáneos. En este segundo caso, la investigación, la ciencia y el arte, por lo menos en teoría, no funcionarían como útiles económicos sino como reorientadores y faros del modelo social mismo: "La alternativa parece clara, homogeneidad o dualidad intrínsecas de lo social, funcionalismo o criticismo del saber, pero la decisión parece difícil de tomar o arbitraria" (Lyotard, 1993: 34).

Ni siquiera, situarnos ante un modelo dual como el criticista nos pone ante un saber genuinamente posmoderno en la perspectiva de Lyotard. Un pensamiento por oposiciones, como el dialéctico, para Lyotard, no corresponde a lo que este pensador francés llama "modos más vivos del saber posmoderno".

La teoría de un Estado regulador y reproductor del saber, subyacente a los dos anteriores modos de concepción de la sociedad, cambia vertiginosa e indefectiblemente en la sociedad posmoderna. La reproducción del saber, pasa de los administradores a los autómatas y la disposición de ese mismo saber es y será potestad de los expertos en todos los terrenos. La dirección pasa de los políticos a los "decididores" es decir: los jefes de empresa, altos funcionarios y dirigentes de organismos profesionales de todo tipo. En el terreno estético-artístico este papel lo juegan los curadores quienes ostentan el poder decisorio: funcionan a la manera de nuevos tecnócratas visuales.

La desaparición de los "grandes relatos" (modelos narrativos-especulativos cuyo ente representante era la Universidad) como polos de atracción y articulación de la sociedad tradicional dan paso a la disolución total de este lazo, a la aparición de "las colectividades sociales, al Estado de una masa compuesta por átomos residuales lanzados a un absurdo movimiento browniano." (Lyotard, 1993: 36)

Ahora bien, el saber artístico, desde la perspectiva de Lyotard, es una clase de saber narrativo, es también un discurso, un juego de lenguaje. En las teorías del lenguaje contemporáneo (Wittgenstein), luego del fracaso de la filosofía analítica en su intento por crear e implementar un lenguaje perfecto, el lenguaje está centrado en diversos tipos y modos de juegos. Por un lado está el juego denotativo (el de la ciencia) por otro lado está el juego prescriptivo (el de la ética), y por el otro el preformativo (el de la técnica en sentido no spengleriano). Será pertinente exigirle al arte en el contexto de este pliegue de juegos que proponga un juego tal que sea capaz de mantener sometido a crisis el sistema de las artes?; que se afirme sobre su capacidad de interferencia, que se legitime en base a su menor o mayor capacidad de autocrítica y que, sin embargo, no devenga un insumo más para la economía de mercado en el modelo neoliberal o un simple instrumento de choque ideológico en los modelos socialistas? Salvar este dilema, atendiendo a las características económicas, sociales y políticas del contexto latinoamericano y de nuestro tipo de sociedad, implicará también situarnos en una perspectiva contemporánea intercultural, que puede ser leída como otra tendencia posmoderna, que representa algo definitivo para nosotros: rebasar las dos opciones anteriormente mencionadas a través de una "fuga" hacia lo propio, como lo explicaremos más adelante.

El postmodernismo al girar alrededor de la lingüística como proto-sistema comunicacional ha privilegiado predominantemente a la informática, a los ordenadores, a los problemas de traducción, a los bancos de datos, a la telemática y las terminales inteligentes, entre otros dispositivos en extremo

complejos y sofisticados. Lo que ha complejizado, para el terreno de los saberes estético/artísticos, varios problemas fundamentales: La legitimación de las prácticas sobre la base de la investigación artística, la sobrecodificación de los hechos estético/artísticos (linguistización del arte), la crisis exhibitiva y de circulación de los hechos artísticos a razón de proliferación casi inmanejable de nuevos soportes e incluso a la desaparición del soporte mismo, lo cual nos pone ante un acontecimiento ontológico en el ámbito de la estética, prácticamente inmanejable: determinar que es y que no es arte.

La forma como artistas y teóricos han resuelto estos problemas ha afectado la naturaleza del saber estético-artístico que como se sabe transformó su naturaleza desinteresada (Kant) y contemplativa, su naturaleza eminentemente especulativa y pasó a ser a partir de Andy Warhol un nuevo bien exquisito e inabordable dentro del capitalismo avanzado. Como se sabe, en este artista la pretensión de ser neutral ante el sistema era sólo parte del simulacro económico a través del cual el arte fluía en el torrente del mercado y de las comunicaciones como parte natural de su sistema sanguíneo. O, por el contrario, desde Joseph Beuys hasta la estética relacional más radical de nuestros días, un lenguaje puramente performativo, enteramente enfocado a producir réditos pragmáticos y fundamentado abiertamente en razones programáticas, que sobrevalora tanto más la acción, cuanto más subvalora la poesía.

## **1.2. Lo que se entiende por saber artístico**

El pensamiento de Lyotard nos anima a arriesgar la idea de que el saber artístico está dotado de una serie de propiedades que lo tipifican en la sociedad pos-industrial como otro juego de lenguaje, que lo hacen un lenguaje particular, esto lo derivamos del hecho de que en realidad hoy no se impugna una jerarquía valorativa de saberes en la cual la ciencia ocupe un peldaño superior sino que se habla de distintos tipos de juegos, con reglas distintas y aplicaciones distintas sobre un eje jerárquico horizontal. A partir de ello y en este marco, identificamos dos propiedades básicas que tipifican al arte como saber en el contexto de las sociedades industriales avanzadas:

**1.2.1.** El saber artístico (el gran arte posmodernista) como el científico exige el aislamiento de un juego de lenguaje: para nuestro caso, el autocrítico y la convivencia equivalente con otros lenguajes. Se es savant artístico si se puede proponer "enunciados" verificables con respecto a referentes accesibles a expertos, este arte "muere" de varias maneras según Vattimo: se disuelve en tanto que comunicación, seduce y se vende o se sumerge en el silencio como lo plantea. A estos juegos sobrevive subalternamente la práctica utópica del cuadro cuadrado como se explicará más adelante.

**1.2.3.** Este tipo de saber se encuentra aislado (protegido) de los demás juegos de lenguaje artísticos asociados a la tradición, a pesar de que convive con ellos, esto permite a sus practicantes construir una red de combinaciones formar el lazo social entre los practicantes: hablamos de los lenguajes de las transestéticas y las paraestéticas, desde las más herméticas hasta las revestidas de semántica cotidiana. Este juego (el autocrítico) se reagrupa (como los otros) y forma vertientes, instituciones y expertos que ante la sociedad son agentes con relaciones a distancia, exteriores.

## **1.3. La legitimación del saber artístico por la performatividad**

A pesar de que los distintos saberes en la sociedad actual se constituyan como juegos distintos, ello no impide que, a pesar de las diferencias de naturaleza de los juegos, una lógica cultural posmoderna como individualidad dominante dentro del campo (Bordieau), imponga un solo criterio de legitimación para lo que respeta y considera valioso, es decir, para lo que finalmente valida como saber estético/

artístico. Un enunciado se constituye como tal según sea o no aplicable. O lo que es lo mismo, según responda a un juego preformativo del lenguaje, o lo que es equivalente, las prácticas estéticas artísticas son precipitadas cada vez más a la seriedad de la acción como lo diría Heidegger en detrimento de la ligereza de su otrora esencia poética como juego, de ahí las categorías dominantes: intervención, acción, acontecimiento, instalación, etc.

El problema de la investigación artística en las sociedades pos-industriales queda atravesado a su vez por tres problemas específicos, dos de los cuales (el primero y el tercero) son contradictorios 1) la preeminencia de la teoría sobre las habilidades prácticas 2) la renuncia a cualquier forma de originalidad que conduce a un culto de la novedad directamente conectado con la intención de reconquista permanente del mercado y 3) la legitimación del arte únicamente por su capacidad de acción social. El segundo problema tiene su origen en las tendencias posmodernistas de procedencia Warhol que fusionan arte y medio de comunicación con arreglo a los intereses del mercado y el primero y el tercero están enquistados en las teorías estéticas de procedencia marxista más radicales, reinventadas a partir de las relecturas de Althusser y el situacionismo francés.

Separado de las formas de legitimación propias de los saberes narrativos o prescriptivos, la investigación artística establece su juego sobre la base de una pragmática de operatividad. Dicha pragmática formula y pone en funcionamiento sus propias reglas antes que nada a través de la formulación y divulgación de enunciados ("obras") que aspiran al reconocimiento por la comunidad de expertos. Un savant o grupo de savants (artistas, curadores, gestores, intermediarios, comentaristas, profesores de arte) emiten a la comunidad de iguales o pares las reglas y los enunciados pidiendo al destinatario que las acepte, o direcciona el proceso de opinión a través del incentivo a la acción participativa en el que la comunidad es aparentemente autónoma, cuando en realidad todo el proceso es minuciosamente controlado en sus aspectos ideológicos y (cuando los hay) estéticos. Estas reglas son básicamente formales: naturaleza y grado de materialidad del soporte de la obra, consistencia sintáctica, proyección paraestética de la investigación, eficacia social etc. Cada emisión de reglas constituye una jugada (no olvidemos que el juego de la investigación es en sí mismo una competencia entre pares), de ahí la imperiosa necesidad y al mismo tiempo el grado de exclusividad que adquiere la formación de artistas-investigadores para que exista una verdadera comunidad de savants.

En este juego el arte se desarrolla a dos niveles; al nivel de los juegos como tal, cuando lo que se emite y se impone en el juego son nuevas reglas que conducen a nuevos juegos, o a nivel de fragmentariedades estéticas, es decir, cuando aparecen modificaciones a las reglas ya establecidas. En el primer caso se dan saltos a nivel de teorías o concepciones y en otro nivel se incorporan nuevas soluciones a partes o aspectos del mundo explicados en el marco de las teorías y los lenguajes vigentes. Estas reglas constituyen los sistemas estéticos que son auto-explicados por ellos mismos y que por negación dialéctica contribuyen a la explicación de otros.

Sin embargo, para legitimar su saber las transestéticas siempre terminan apelando a un discurso, un artista explicando sus conocimientos y disertando sobre sus descubrimientos, de alguna forma ya es un filósofo del arte como lo soñó Duchamp; un filósofo que hace meta-relatos. Y como es imposible sostener un arte basado sólo en argumentaciones y pruebas que se constituyan en únicas formas de legitimación y parámetro de verdad entonces, 1)El sistema reconoce que las condiciones de lo verdadero, es decir, las reglas del juego del arte son inmanentes a ese juego sin importar su número

o variedad: proliferación de juegos y reglas y 2) No se admite otra prueba de que las reglas sean buenas como no sea el consenso de los expertos, que a su vez son legitimados por el sistema.

Para que el juego de legitimación de una propuesta estético - artística acontezca, primero dicha propuesta debe ser puesta al alcance de la comunidad artística, de los emisores y jugadores, se exhibe o publica en términos supuestamente comunes a todos los savants (código común) para que los otros artistas puedan asegurarse del planteamiento anunciado, repitiendo el proceso que ha llevado al "emisor" hasta él. La propuesta debe ser transferible, o lo que en otro momento denominó Heidegger "vinculante" y en la mayoría de los casos debe ir íntimamente ligada a un interés: etnológico, político, social y en muchos casos ligado a una praxis, en síntesis debe ser preformativa.

El segundo paso se configura cuando el jugador administra la prueba, esto es, constata el hecho estético (comprueba el efecto de la novedad en el terreno de la recepción) repitiendo el procedimiento. Y esto no lo puede hacer sin ayuda de la técnica. "Las técnicas no adquieren importancia en el saber contemporáneo más que por el espíritu de performatividad generalizada" (Lyotard; 1993: 84). Entonces como antes los "maestros" del oficio, ahora se posicionan los expertos en "procedimientos" técnicos. Y es entonces cuando se abre el triángulo de las Bermudas para las prácticas estéticas contemporáneas de alto vuelo; en el momento de la administración de la prueba convergen tres variantes: la variante epistémica: conocimiento (saber), la económica: capital (a través de la imperiosa necesidad de la tecnología) y la política: poder (por la inevitable pugna por el control, manejo, distribución de recursos, circulación, promoción y venta).

Para que el juego de legitimación tenga posibilidades reales y las pruebas abran perspectiva de éxito en las prácticas estéticas contemporáneas se requiere acceso a información especializada, muchas veces a tecnología avanzada y/o a grandes inversiones (Christo ejemplifica el caso); en la sociedad pos-industrial de lógica cultural posmodernista "No hay prueba, ni verificación de enunciados, ni verdad, sin dinero" (Lyotard, J.F. pg 84). El capital lo asignan, para la investigación, quienes tienen el control y ellos son el estado o la empresa privada.

La fuente de capital en la sociedad pos-industrial es la investigación/educación que genere aplicabilidad tecnológica, es decir, que muestre resultados reales en términos de incremento de la información, transformación material del mundo de los aparatos y máquinas y que ahorre gastos de energía. El decididor, pensando en que el capital que invierte en tecnología para el avance de la ciencia debe ser recuperado en el menor tiempo posible, asignará los recursos a los proyectos que garanticen avances tecnológicos, es decir, que cierren el círculo de rentabilidad produciendo capital. El capital produce tecnología y la tecnología produce capital. "No hay técnica sin riqueza, pero tampoco riqueza sin técnica" (Lyotard, 1993: Idem).

Y es entonces cuando se opera la transformación de los decididores en el mundo del saber contemporáneo: estos dejan de ser los políticos y pasan a ser los ingenieros o los economistas y en el campo del arte, como lo dijimos, los curadores y los gestores. Esto trae como consecuencia la pérdida de la subordinación que en el decurso de la humanidad precapitalista había tenido la tecnología a la ciencia, al desarrollo humano y al arte. Los aparatos, instrumentos, o máquinas eran pensados no con arreglo a la producción de otros aparatos, instrumentos o máquinas que funcionaran como mercancía, sino como dispositivos que abrieran nuevas perspectivas en el camino de los avances del conocimiento y del bienestar humano, en términos que rebasaban la simple producción y acumulación del capital.

Es una ingenuidad pensar que hoy en día la tecnología y la ciencia van de la mano, con mayor razón es ingenuo pensar que el avance tecnológico va de la mano con el arte. Hoy en día "la conjunción "orgánica" de la técnica con la ganancia precede a la unión con la ciencia" (Lyotard, 1993: 84). Y en este sentido los nuevos medios que operan como soportes de las prácticas artísticas contemporáneas cumplen la tarea de refrescar novedosamente la forma final de la mercancía, de posicionarla en una nueva circuito de circulación sin renunciar a su carácter de mercancía y a sus pretensiones de generar y acumular capital. En el otro caso la instrumentalización de las prácticas al reducir las al carácter de dispositivo social, de instrumentos o máquinas modeladoras de grupos sociales, las empobrece hasta el grado de eliminar todo grado de trascendencia. Empobrecimiento que se hace más grave aun cuando dicha instrumentalización en apariencia crítica de lo hegemónico niega toda posibilidad de afirmación que no este basada en los grandes relatos de la modernidad europeo- norteamericana, como lo son el marxismo y el pragmatismo. Este marco hace que dichas teorías y prácticas en el medio latinoamericano retrocedan nuevamente hasta un marco típicamente colonialista, cuando la pretensión en todos los casos es superarlo.

#### **1.4. El telón de fondo: la posibilidad de lo propio**

Lo que nos enseña la antropología moderna es que la economía como la política o el arte, son cultura, o formas de cultura. Los hombres no son tales contra cualquier telón de fondo. Los hombres construyen su cultura y al mismo tiempo son construidos por ella: La imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias, de los estudios y de las profesiones, de las modas pasajeras y de las opiniones transitorias, puede ser una ilusión en el hecho de que "lo que el hombre es puede estar entrelazado con el lugar de donde es y con lo que el cree que es de una manera inseparable" (Geertz Cleeford, 1987) El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre en "La interpretación de las culturas".

La idea del hombre natural universal con idénticas aspiraciones sociales y económicas por no decir morales, religiosas y estéticas que se pretende imponer desde cualquiera de los dos modelos socio-económicos analizados en este trabajo es falsa. Hoy se reconoce aunque ha sucedido desde siempre que: "la idea de que la diversidad de las costumbres a través de los tiempos y en distintos lugares no es una mera cuestión de aspecto y apariencia, de escenario y de máscaras de comedia, es sostener también la idea de que la comunidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones" (Geertz, C; 1987). Y la más determinante expresión cultural y por tanto auténticamente humana, en el mundo actual y desde hace varios siglos quizás es la Economía.

Y para construir o adoptar un modelo económico alternativo acorde con la cultura, una sociedad debe poseer primero un mundo cultural solidamente afincado desde sus raíces y además ser consciente de ellas. De aquí proviene la idea de Shumahr según la cual las auténticas bases del éxito son invisibles porque las causas más importantes de la extrema pobreza son ciertas deficiencias en la educación en la organización y en la disciplina: "El desarrollo no comienza con la mercancía sino con la gente y su educación, organización y disciplina."

La gran trampa cultural en la que han caído los países económicamente pobres es la de creer que el desarrollo se puede comprar o se puede ordenar o se puede planificar completamente. Desarrollo, es un concepto al que le es inherente la categoría de evolución y proceso. Entonces se invierte en infraestructura, en tecnología en armamento, en maquinaria pesada etc, cuando en realidad la base del proceso es

el abordaje del "problema mental de la sociedad" porque la gente es la primera y la última fuente de toda riqueza".

La variante económica en juego con las otras dos variantes analizadas desde la perspectiva de Lyotard (la política y la epistémica), determina en buena medida la dinámica de todos los sistemas presentes en una sociedad, naturalmente, también el sistema de las artes. De modo que, para plantearnos un escenario propio para el desarrollo de las artes locales y/o regionales, debemos reflexionar primero o simultáneamente sobre un escenario económico propio.

Esa serie de transformaciones culturales que deben operarse en una sociedad para procurar adoptar un modelo económico-político alternativo comienza por replantear su noción de trabajo como mercancía. Una idea de trabajo diferente de la occidental como es desarrollada por ejemplo en oriente. Para el hijo del siglo XIX europeo "Trabajar es sacrificar el tiempo libre y el confort y el salario viene a ser una suerte de compensación por el sacrificio" (Shumahr, 1983: 57), en cambio en una sociedad culturalmente fuerte como la budista, tomada por Schumahr como ejemplo, se concibe esta función "por lo menos en tres aspectos: dar al hombre una posibilidad de utilizar y desarrollar sus facultades, ayudar a liberarse de su egocentrismo (...) y producir los bienes y servicios necesarios para la vida". (Shumahr, 1983: 57). La economía budista encuentra la esencia de la civilización no en la multiplicación de deseos (como la vitrina occidental) sino en la purificación de la naturaleza humana modelada por el trabajo.

Desde una óptica como ésta, las mercancías no son más importantes que la gente y el consumo no es más importante que la actividad creativa. Se procura el máximo bienestar con el mínimo de consumo. En sociedades como estas, la planificación laboral no está orientada al logro del "pleno empleo" o a su maximización (necesaria para la maximización de la producción) sino a propiciar un empleo a todo aquel que necesite un trabajo fuera de casa. Lo que se procura es desplegar medios sorprendentemente pequeños que conduzcan a resultados extraordinariamente satisfactorios y ese es el patrón de nivel de vida, cuanto menor sea el esfuerzo mayor será el tiempo y las fuerzas reservadas para la creatividad artística.

Como puede fácilmente observarse este modelo de organización económico tiene como base una cosmovisión radicalmente distinta a la del modelo occidental de los últimos 200 años, y perfectamente posible ahora, pues de lo que en últimas se trata es de hacer girar las relaciones proporcionales sobre la base de establecer nuevas prioridades y jerarquías para la vida. Lo que resalta el talante enteramente cultural del problema, pues en síntesis la economía budista trata de maximizar las satisfacciones humanas por medio de un modelo óptimo de esfuerzo productivo, es decir de un patrón cultural alternativo, otro, con respecto al occidental.

Ello permitiría pensar en localidades altamente autosuficientes que no se gastan el capital (recursos no renovables como el petróleo) porque una sana racionalidad económica indica que no debe gastarse el capital sino que debe vivirse de la renta. En occidente nos gastamos literalmente el capital y creemos que estamos viviendo de la renta. Interculturalmente se necesita de la ciencia y la tecnología occidental en la medida en que nos haga viable el acceso a equipos baratos al alcance de todos, que puedan ser apropiados para utilización a pequeña escala y que sean compatibles con las necesidades creadoras del hombre.

Llegar a ser plenamente humano implica llegar a ser individuo y llegamos a ser individuos guiados por

esquemas culturales, por sistemas de significación contextualmente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas (Geertz, 1983). Pero nada de esto es posible sino gracias a la existencia de un complejo simbólico común a un grupo o sociedad, complejo que se reproduce y se alimenta invisiblemente pero que no por ello es menos real.

Este complejo simbólico identitario, en el orden de lo latinoamericano nos sitúa ante la insoslayable realidad de que nos constituye en buena medida como sujetos, la herencia cultural centro-europeo-norteamericana que en el terreno específico de las prácticas estético/artísticas no podemos desconocer. Nuestras teorías y prácticas están penetradas por la historia del arte y de las ideas estéticas europeas y por los estilos de vida difundidos por el pragmatismo de la sociedad post-industrial norteamericana, estilos y prácticas que no en todos los casos han sido lesivos a nuestra identidad. Y que, en la medida en que han sido incorporadas y asimiladas a nuestras tramas culturales nos es imposible filtrarlos o purificarlos sin caer en una ascepsia radical, en un esencialismo o en un purismo neorromántico colindante con los fundamentalismos que hoy en día se da en otras partes del mundo.

Las estructuras mismas de nuestras culturas nos impelen, por un lado a negar el materialismo crítico de izquierda tanto como el pragmatismo mercantil de derecha. En síntesis, a negar el modelo de desarrollo blanco que ha dominado como cosmovisión en los últimos 200 años el mundo; no a negar la totalidad de las cosmovisiones que el pensamiento de occidente ha producido a lo largo de la historia. Lo que nos pondría en una perspectiva postcolonialista, pero al mismo tiempo reconstructiva, pues dejaría abierta la posibilidad de beber de Occidente relejendo y reinterpretando todos los elementos que puedan enriquecer y afirmar autónomamente nuestras maneras de estar, entender y expresar el mundo.

Lo que implica necesariamente la identificación y el desarrollo de una simbólica económica, política, social y estética, propia en cuyo seno se articulen los discursos heredados de occidente. Pensamos por ejemplo que del decurso del devenir de las artes en Europa y Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX, la superación del objeto artístico como moneda de cambio y la aspiración a que la práctica estética devenga acción vital íntimamente ligada a la vida cotidiana en la que se encuentra y a la que le da sentido, es un logro simbólico de la civilización al que no sólo no se debe renunciar si no que hay que recoger y afianzar como pauta cultural. Así como no se debe negar el valor filosófico como discurso y práctica cohesionadora de la sociedad existente en algunos planteamientos de la estética relacional de procedencia neomarxista, por el interés presente en ellos por recuperar valores como el de la solidaridad en un mundo radicalmente individualista, para citar sólo dos ejemplos. Pero revisemos más a fondo los aspectos, a nuestro juicio, más valiosos de dicha tradición.

### **1.5. Antiestética y globalización**

La existencia entonces de una condición de la cultura que pudiéramos llamar posmoderna, actualmente dominada por el postmodernismo o lógica cultural del capitalismo avanzado, fenómeno análogo en la modernidad al dominio del modernismo (Marschall Berman), no es un punto de llegada de nuestro discurso, no buscamos, saber si esta cultura existe, la damos como un hecho, lo que la convierte a la vez en un diagnóstico y un punto de partida, en un referente para orientarnos y afirmarnos en el concierto global.

Esto significa que reconocemos el hecho de que las teorías y las prácticas estético artísticas actuales responden a una transformación operada después de que el arte moderno, la estética y la cultura



moderna europeo-norteamericanas hicieron crisis, asumimos como realidad que "Las artes plásticas abandonan a partir del 60 el informalismo introvertido de la década anterior y con ello las últimas estribaciones de poéticas que respondían a niveles decimonónicos de índole romántico-idealista." (Marchan Fiz, Simón; 1997:11). De igual modo reconocemos que esta crisis del arte tradicional no sólo de técnicas y procedimientos, si no de géneros y de discursos, se extiende al ámbito de la estética filosófica misma, lo que ha obligado a los filósofos a replantear la naturaleza de los discursos sobre las artes. Ante un estado de la cultura, de la estética y de las expresiones artísticas como el de los últimos cincuenta años, quien se ocupa de ello a nivel del discurso aplicando el lenguaje del pasado, como lo subraya Vattimo, experimenta una reveladora sensación de extrañamiento; al no encontrar en las obras la concreción de la idea del genio, su reflexión se queda sin referentes concretos, ante lo cual el teórico reacciona de dos maneras: o sucumbe declarando la inutilidad de la estética o reacciona refugiándose a contrapelo en el mundo filosófico de la tradición.

A la muerte del arte sucede la muerte de la estética filosófica tradicional: "En ambos casos, aunque en planos diferentes, nos hallamos frente a una muerte de la estética filosófica que es simétrica de la muerte del arte en los varios sentidos a que hemos hecho alusión." (Vattimo, 1989: 56). Lo cual no implica la negación de la tradición, pues en el contexto de esta muerte, en el ámbito de la no-diferenciación estética, como lo plantea Gadamer (La herencia de Europa) el pasado nos rodea como presente a través del anti-arte, del mismo silencio (en la semántica de Vattimo), pues el anti-arte expresa la resistencia contra el avasallamiento del postmodernismo en la sociedad post-industrial, lo que no significa ni una claudicación ni una negación o eliminación simbólica de las demás expresiones y prácticas estéticas inscritas en la cultura post-moderna, pues la crítica (en términos de resistencia) no es ni buena ni mala, es la dimensión simbólica que la cultura a través de la obra produce sobre el orden social y cultural dominante, y constituye, además, la realización pública de la práctica estética.

A través del "anti-arte", entendido éste como la expresión deconstructiva de los valores estéticos propios de la modernidad, de sus formas de legitimación, de sus técnicas y procedimientos, antes que la eliminación de la tradición -como lo plantea el posmodernismo reaccionario o antimodernismo neoconservador - propone una nueva apropiación crítica del proyecto moderno: "Vemos pues que surge un pomodernismo de resistencia como una contrapráctica no sólo de la cultura oficial del modernismo, sino también de la "falsa normatividad" de un postmodernismo reaccionario. En oposición (pero no solamente en oposición) un posmodernismo resistente se interesa por una reconstrucción crítica de la tradición, no por un pastiche instrumental de formas pop o pseudohistóricas, una crítica de los orígenes, no un retorno a estos." (Foster Hal; 1985:12). Lo que significa, contrario a lo que suele pensarse, un fortalecimiento de la historicidad a través del surgimiento de nuevas relaciones sintagmáticas entre las artes del presente y las artes del pasado, de nuevas intensidades contrapuestas tanto a las superficialidades del postmodernismo reactivo como al nuevo orden económico mundial.

Esta lógica cultural refleja la tensión de la conciencia del arte contemporáneo y la conciencia del arte del pasado, tensión que, para Gadamer, arroja como consecuencia, una paradójica ecuación: validez nueva+validez permanente=validez cambiante. En el ámbito contemporáneo de la tradición europeo/norteamericana la obra logra un puesto más allá de la intención de quien lo produce y de la capacidad de comprensión de quien lo recibe, el sentido último siempre se fuga, se difiere, garantizando su escape a toda reducción que sobre ella intente cualquier sistema filosófico, cualquier esencialismo modernizante o cualquier chauvinismo posmodernista. Al engañoso olimpo de los medios de comunicación se opone la idea de la práctica estética como experiencia orgánica, viva, en intensa relación con todos los demás

aspectos de la vida humana. Al elitismo de los lenguajes herméticos de las vanguardias modernas, a su distinción de géneros, se opone la idea de una obra de arte como creación abierta por principio, que se resiste a las jerarquizaciones y formas de creación privilegiadas, en la que convergen diversas narrativas animadas por la dignificación de las “insignificancias” y de los “desechos” de la vida humana, por ejemplo a través de la utilización de materiales antes considerados vulgares. Es esto lo que se denomina estética en campo expandido, que como semánticamente el nombre lo indica, amplía, desborda, rebasa, los estrechos márgenes de la estética tradicional hija de la ilustración.

Estas estéticas expandidas destacan como de-fundamento (Deleuze) el principio de obsolescencia del objeto artístico en un sentido completamente opuesto al posmodernismo reactivo. Este último afectado por las grandes revoluciones en los sistemas materiales y económicos de producción del capitalismo avanzado, se pliega al patrón cultural de la novedad incrementando y radicalizando cada vez más el carácter efímero y transitorio como mecanismo de reactivación permanente del consumo. La posmodernidad deconstructiva, acoge el principio de obsolescencia de la obra, pero justamente como estrategia de fuga del mercado que pretende reducir la obra a objeto con valor de cambio. La negación del arte objetual, del objeto artístico mismo, en la posmodernidad deconstructivista, responde a la resistencia cultural de este modelo a la reducción de la obra a la categoría de moneda. Mientras un modelo se pliega al nuevo modelo de producción, distribución y consumo del capitalismo avanzado el otro lo critica y le apuesta a una reorganización total de nuestra manera de percibir y comprender la práctica y la obra estético/artística, no determinada por el objeto artístico, y es el diálogo con esta tendencia la que como latinoamericanos nos parece valiosa. El posmoderno reactivo planifica la obsolescencia para vender más, el posmoderno deconstructivo planifica la obsolescencia para crear más fisuras y acelerar la deconstrucción del sistema de las artes inscrito y subordinado al capitalismo tardío. Lo primero revive e impone el colonialismo estético, lo otro nos pone en una perspectiva post-colonialista.

Los discursos del arte entonces, en el contexto contemporáneo, recogiendo la tradición, asumen que la tradición misma –el gusto subjetivo moderno o la visión universalizante del mundo por ejemplo- no es el único sistema posible para el abordaje de la experiencia estética, el filósofo da o puede dar un paso más allá de la metafísica para ubicarse en un sitio en el cual el arte lo interpele, uno de los cuales podría ser por ejemplo ese espacio que el mismo Vattimo denomina “La experiencia del deleite distraído” o “Luz de ocaso”, caracterizado por las significaciones diseminadas como reemplazo a los significados enfáticos de la modernidad. Lo que paradójicamente constituye una de las figuras conceptuales de rebasamiento de la estética moderna, planteadas desde la misma modernidad

Otra forma de rebasamiento que nos interesa la constituye la reivindicación de la unión de obra y realidad social dada por el hecho de que ambos son “resultados de procesos formativos mediados socialmente” (Marchan Fiz, 1997:12), idea que no sólo recoge el pensamiento de la escuela de Frankfurt sino que se articula a la idea contemporánea del arte como campo y praxis social desarrollada por la sociología (Bourdieu) y antropología modernas (James Clifford), esto desde luego en la medida en que no niegue ni subordine los componentes simbólicos/poéticos de las prácticas que consideramos no sólo realidades antropológicas incuestionables sino componentes simbólicos substanciales del imaginario general latinoamericano.

Lo anterior implica pasar del simple registro de la cultura de masas, de su descripción superficial para

usufructo personal, de la posición aparentemente neutral de quienes desligan lo estético de lo político, a un modelo teórico-práctico que busca intervenir el campo cultural y el contexto social de un modernismo “dominante pero muerto” (Habermas). En este sentido, el modelo también constituye una estrategia: “deconstruir el modernismo no para encerrarlo en su propia imagen sino a fin de abrirlo, de reescribirlo, abrir sus sistemas cerrados (como un museo) a la “heterogeneidad de los textos” (Crimp), reescribir sus técnicas universales desde el punto de vista de las contradicciones sintéticas” (Foster, Hal; 1985:10), de ahí la importancia que adquieren filósofos como Deleuze y Derrida.

Esta deconstrucción se extiende a la lógica moderna inmanente al principio de autonomía estético en el que el objeto predominaba sobre la teoría y el artista sobre el conjunto social, tal lógica es reemplazada por una dinámica de equilibrio entre el objeto y la teoría, entre la experiencia estética y la vida social. Aspecto en extremo relevante si consideramos el hecho de que en el contexto de lo precolombino arte y acción social, arte y ritualidad religiosa eran prácticas cotidianas y estructurales de la vida social, lo mismo que lo son hoy en la mayoría de las comunidades indígenas nuestras.

Estas características de la tradición europeo/norteamericana están, por un lado, lejos del patrón dominante posmodernista –al que alude Jameson (1991:17-18)- ligado al populismo estético, al hedonismo radical y a la teoría y prácticas estéticas integradas a la producción de mercancías en general que fusionan al artista con el empresario; y por el otro, muy cercanas a nuestra propia tradición, sin mencionar que hoy en día se convierten, más que en fundamentos estéticos en principios filosóficos base para nuestra afirmación histórica social.

En síntesis las teorías que subyacen a esta propuesta (Foster, Hal; 1985) comparten en su enfoque del problema una crítica de la representación moderna y de las estéticas “blancas” (colonialistas), un deseo de pensar sensible a las diferencias estructurales, de fondo, aunque también una crítica a las esferas autónomas de la cultura, un deseo de transitar de las afiliaciones formales a las afiliaciones sociales y una voluntad de comprender el nexo entre cultura y política y de resistirse a un dominio estético privilegiado. Tales planteamientos son comunes a los autores que hemos citado como fuentes teóricas y a otros que no han sido mencionados aquí.

Como consecuencia lógica de este enfoque, podremos recogiendo estos aspectos de la tradición europeo-norteamericana, re-pensándolos con arreglo a nuestro contexto, empezar un camino hacia la interculturalidad en busca de los lugares propios de pensamiento sobre los que queremos afirmarnos vitalmente. Ya no como simples agregados de una cultura múltiple, no como otra cultura dentro de una cultura hegemónica, sino como una “cultura otra” (Catherine Walsch), dinamizada por agentes de pensamiento con capacidad de interpelar los pensamientos estéticos hegemónicos. Lo que significa, situarnos filosóficamente, con plena legitimidad, en el contexto de la historia, teoría y práctica estética latinoamericana y colombiana y desde allí, observar, pensar, proponer e intervenir las teorías y prácticas estético artísticas de nuestro medio, a fin de construir y cultivar un sentido colectivo de pertenencia a lugares propios de pensamiento. Ruta que debe llevarnos de los intersticios y estrategias, necesarias en nuestra condición de colonialidad, hacia el estado dinámico, conflictivo y altamente complejo de nuestras culturas y nuestras artes, es decir, hacia la interculturalidad postcolonialista.

Entre otros intersticios ante los que la posmodernidad deconstructiva nos permite situarnos vale la pena resaltar la perspectiva de un discurso que rebase los esencialismos identitarios y los fundamentalismos macondianos dominantes en gran parte de la historia de la cultura y las artes

latinoamericanas. Y, de otro lado, afianzar una posición crítica al internacionalismo hegemónico y homogeneizante representado tanto en los ismos de la modernidad como en los nuevos ismos del mundo globalizado.

La determinación cultural de nuestros saberes estéticos y de nuestras prácticas estético/artísticas abraza la idea de una búsqueda de identidad no centrada en la afirmación de "núcleos duros de la cultura", ni en esencias nacionales o regionales puras, cerradas e incorruptibles: "En los conflictos interétnicos e internacionales encontramos tendencias obstinadas en concebir cada identidad como núcleo duro y compacto de resistencia: por eso exigen lealtades absolutas a los miembros de cada grupo y satanizan a los que ejercen la crítica o la disidencia." (Canclini, García Néstor; 1994: 2).

Tales diferenciaciones nítidas y definitivas pasaron a formar parte del museo que representaba la nación como forma simbólicas dogmáticas causantes, como lo ha sido "el fundamentalismo macondista", de presentar ante el mundo una imagen de Latinoamérica como "santuario de la naturaleza premoderna" (Canclini, García Néstor; 1994:3), y han contribuido a mantener la hegemonía colonialista bajo un reconocimiento apenas superficial de la diferencia.

Estos planteamientos, como los de otros teóricos de la cultura, apuntan a la aceptación de que el mundo se está desplazando, culturalmente, de una fase nacionalista a una fase cultural en la que podría ser más pertinente distinguir áreas culturales antes que naciones (Rustom Bharucha), en el sentido moderno centro-europeo de nación, y en donde la producción, difusión, exhibición y recepción del arte se realiza hoy de un modo re-territorializado, lo que significa el paso de un sistema de las artes homogeneizado por las monoidentidades nacionales (propias de la colonialidad) a sistemas estéticos/artísticos plurales en el marco de estados plurinacionales .

En este sentido la búsqueda de la definición de la identidad quedaría enfocada dentro del contexto de una nueva definición de identidad que, yendo más allá del principio según el cual "la ciudadanía toma forma a través del paisaje", y los conceptos de país, patria y hogar suelen simplificarse en la idea de entorno geográfico, establece una categoría de lugar no reducida a la de emplazamiento sino potenciada como el resultado mental de las luchas de fuerzas económicas, históricas, ambientales, sociales y en general de poder, en cuyo desborde todo lugar queda constituido como mapa cultural (Lippard, Lucy; 2002).

La deconstrucción del principio monoidentitario y el desplazamiento del multiculturalismo hacia el interculturalismo, formas posmodernas decolonialistas de historia, reivindican la periferia y la diáspora como uno de los posibles y transitorios centrados, supera toda idea de historia universal y toda forma de eurocentrismo, (tanto de derecha como de izquierda), o en palabras de Gerardo Mosquera, la posmodernidad nos hace "pasar de copiones a sutiles transgresores y transvasadores de sentido, desarrollándose una teoría de la apropiación en cuanto afirmación global antihegemónica" (Mosquera, G. Citado por Guasch Ana María; 2004: 16).

La consecuencia lógica es la afirmación de las teorías y las prácticas estético artísticas locales (en el sentido antes expresado) no dogmáticas, no reducidas ni a primitivismos ni a autorepresentación exotistas. Afirmación a la que le es inherente la apropiación y reescritura de la tradición europea, como pliegue hacia una escritura diversificada de nuestra futura historia de las artes.

La construcción de ese imaginario simbólico en nuestro medio es tarea tanto de estética como de la

antropología simbólica y de todas las disciplinas que tiene por objeto el estudio del ser humano y todos sus complejos componentes. El punto de partida sería, recogiendo a Lyotard, asumir que nuestra educación debe superar la idea ingenua de que la ciencia es neutral, reconocer nuestra situación de colonialidad, y después de superados estos obstáculos epistemológicos asumir que la educación debe ser entendida como camino de sabiduría.

## **Bibliografía**

- \* BELL, Daniel. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Alianza, Madrid.1976.
- \* LYOTARD, J.F. *La condición postmoderna*. REI. México, 1993.
- \* VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Gedasa, 1989.
- \* GADAMER. H. *La herencia de Europa*. Gedasa, 1995.
- \* FOSTER, Hal. *Habermas y otros*. La antiestética. Kairos, 1985.
- \* GUASCH, Ana María. *Arte y globalización*. Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- \* CANCLINI G., Néstor. *Narrar la multiculturalidad*. UNAM. México, 1994.
- \* JAMESON. F. *Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona,1991.
- \* LIPPARD, Lucy. *En modos de hacer*. Universidad de Salamanca. 2001.
- \* THÖNGES-STRINGARIS, Rhea. *Joseph Beuys y el concepto ampliado de arte*. En *Arte en América*. Edición 14, 1992.
- \* BORRIEAUD, Nicolas. *Estética relacional*. En *modos de Hacer*. Universidad de Salamanca. 2001. Walls, Brian. *Arte después de la modernidad*. Akal. Madrid.2001.
- \* MARCHAN FIZ, Simón. *Del arte objetual al arte del concepto*. Akal, Madrid, 1997.

## **SOBRE LA NOCIÓN DE ATRASO EN ANTONIO GARCÍA**

por:

Carlos Corredor Jiménez.<sup>1</sup>

### **Presentación**

Hacer una aproximación sobre los postulados de Antonio García, no es un evento novedoso, la fuerza de su pensamiento ha logrado en los últimos años reconocimiento en el contexto latinoamericano y particularmente colombiano. La Universidad Nacional de Colombia, que fue uno de sus campos de trabajo y acción política, creó una cátedra latinoamericana con su nombre e instituyó la beca para estudios doctorales en ciencias económicas Antonio García. A este hecho se suma la publicación *El pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual de Julián Sabogal Tamayo (2004)*, en el cual plantea un recorrido por la vida y obra, los elementos centrales de sus planteamientos y una aproximación a la vigencia actual su pensamiento. Estos hechos unidos a un amplio número de referencias académicas sobre su producción, son una prueba de la importancia que tiene este pensador para el ámbito académico. Tal vez la novedad sea hacerlo en el contexto del Departamento del Cauca, donde Antonio García egresó como abogado e hizo su primer trabajo como universitario, pero donde una buena parte de la academia desconoce su pensamiento y se estudia poco su reflexión sobre la sociedad, la política y la economía. Muchos pasillos de la Universidad del Cauca tienen menciones, reconocimientos y bustos de personajes que exaltaron la institución, pero en ningún lugar se encuentra una referencia sobre este pensador por excelencia latinoamericano.

Un aspecto sobresaliente en la producción de Antonio García es la capacidad de análisis socio económico sobre América Latina, se puede decir que este es el hilo conductor que marca su propuesta intelectual. La política, la economía, la sociología, el desarrollo, la agricultura, el cooperativismo y la educación, entre otros temas, tienen como elemento común el contexto latinoamericano. En ese sentido, se puede afirmar que no es un colombiano quien convoca a la reflexión, es un latinoamericano en toda la extensión de la palabra.

La idea de estudiar a Antonio García está en la vigencia de sus propuestas para la realidad actual, sin desconocer que su pensamiento es propio de una época y una concepción particular de las ciencias sociales. Cuando se hace presente un sinnúmero de estudios los cuales se busca demostrar los beneficios de la internacionalización económica, la globalización y capitalismo como las únicas vías

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Economía, Universidad del Cauca.

para la humanidad, se requiere hacer un análisis más profundo que demuestre la validez del concepto de dependencia y los posibles caminos para una transformación diferente del ideal capitalista. Es allí donde Antonio García tiene aportes para nuestro entorno y donde puede cobrar mayor vigencia parte de su trabajo.

En los siguientes párrafos se presenta una aproximación al concepto de atraso de Antonio García, concepto desde el cual se hace posible abordar la necesidad de construir una ciencia social capaz de responder las condiciones latinoamericanas, especialmente un análisis socioeconómico acorde con las realidades latinoamericanas. De manera introductoria se presenta un recuento de quien es Antonio García y algunos aspectos relevantes de su producción intelectual.

### **Antonio García un intelectual comprometido**

Antonio García nació en Bogotá en el año 1912. Inició estudios de Derecho en la Facultad de Santa Clara en Bogotá, y los culminó en la Universidad del Cauca con un trabajo de investigación sobre la colonización antioqueña, que se materializa en la Geografía Económica de Caldas, con este análisis sociológico obtiene el título como abogado en 1937. Éste vendría a ser su primera publicación y un referente obligatorio en la producción sociológica nacional. El estudio fue patrocinado y publicado por la Contraloría General de la República, dentro de una serie de estudios regionales colombianos. El trabajo se aparta de la simple descripción geográfica para proponer un análisis donde se involucran aspectos históricos, sociales y económicos que determinaron la consolidación de esta región en el contexto económico colombiano. Desde ese momento hasta su muerte en 1982 no dejó de publicar, siempre desde un compromiso con las ideas y con la búsqueda de una transformación para la sociedad. Así lo testimonia su obra compuesta por aproximadamente 35 libros, 31 artículos en revistas y 12 ensayos en publicaciones diversas, editada en no sólo en Colombia sino en países como México, Chile, Argentina, Perú, Ecuador y Bolivia.

El activismo político se inicia a los veinte años, en contacto con el problema social de los pueblos indígenas. Organiza las Ligas Indígenas en el Cauca donde trabajó con guambianos y paeces buscando un método de enseñar que otorgara a los indígenas la comprensión de sus problemas. Este compromiso con la actividad política tuvo como consecuencia la expulsión de Colombia. En el exilio visita diferentes países: Ecuador, Perú, Chile, Argentina, Brasil, México, Honduras y Bolivia. Se relaciona con diferentes organizaciones y movimientos sociales, entrando en contacto con pueblos quechuas y aymaras. Fue asesor para la reforma agraria en varios países latinoamericanos y un comprometido militante del socialismo colombiano. (Villamizar, 2006)

En la labor docente y de divulgación científica, hizo presencia con sus propuestas durante 17 años en distintas universidades. Fundador de dos centros académicos para la enseñanza de la economía: el Instituto de Ciencias Económicas, ICE, en la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

Para el profesor Sabogal (2004) la obra de Antonio García se puede sistematizar en propuestas teórico-prácticas, sociología, historia y de fundamentación teórica. En el primer bloque de trabajo se encuentran obras en las cuales se proponen estrategias muy concretas, simultáneamente con la reflexión teórica, dentro de los cuales se pueden mencionar entre otras: Geografía Económica de Caldas (1937), Planificación municipal y presupuesto de inversiones (1949), De la rebelión a la organización de los pueblos débiles (1950) y Una vía socialista para Colombia (1973). Dentro de las obras sociológicas se destacan:

Introducción crítica a la legislación indigenista en Colombia (1951) y Las comunidades tejedoras de la mixteca alta de México (1960). En las obras de historia se pueden enumerar: Pasado y presente del Indio (1937) y Los comuneros en la prerrevolución de Independencia (1981), esta última obra haría parte de un proyecto de investigación más ambicioso inconcluso por su muerte. Las obras de más alto nivel teórico son, en opinión de Sabogal (2004), los siguientes textos, Bases de economía contemporánea (1948), La democracia en la teoría y en la práctica (1957) y La estructura del atraso en América Latina (1972).

Si bien se puede o no compartir la esquematización realizada para la obra de Antonio García en esta se refleja una intensa capacidad académica y analítica de las problemática latinoamericana y denota una preocupación por explicar nuestra realidad y proponer caminos para una verdadera transformación.

### **La noción de atraso en Antonio García**

El punto para valorar las condiciones que vive América latina en el concierto internacional, parte de la definición del atraso como un concepto estructural, desde el cual se define e integra de igual manera la explicación de la dependencia. El atraso sería entendido por Antonio García en los siguientes términos: "a) El atraso es el efecto estructural de unas relaciones de dominación y dependencia: su análisis e interpretación requieren tanto de una visión totalista de la sociedad latinoamericana como de una comprensión dialéctica de la interrelación existente entre las estructuras económicas, sociales, culturales y políticas. b) El atraso se expresa en todos los órdenes, circuitos y niveles de una sociedad: no solo existe una economía atrasada y dependiente, sino una cultura, una organización social, una estructura de clases que expresan esas relaciones de dominación y dependencia... c) El atraso no es un estadio sino un estado, y en consecuencia no podrá desarrollarse una sociedad atrasada mientras subsistan las estructuras de dominación y dependencia que generan y determinan ese Estado o condición estructural. d) Desde este ángulo de enfoque, el atraso no se origina en la carencia absoluta de recursos de desarrollo, sino en la incapacidad estructural de utilizarlos plena y racionalmente, de acuerdo con unos objetivos estratégicos de desarrollo. Este ángulo de enfoque permite examinar críticamente los problemas de los países atrasados, no por su apariencia formal sino por las relaciones de causalidad establecidas con las estructuras de dominación y dependencia. e) Desde esta perspectiva estructural, adquieren un nuevo sentido - su verdadero sentido - Problemas relacionados con la economía del atraso como el de las bajas tasas de ahorro: estas no expresan una carencia absoluta de ahorro o de capacidad de ahorro de los países atrasados y dependientes, sino unas relaciones de dependencia y dominación" García.1972: 32).

Estos conceptos confrontan la visión que guió los diferentes enfoques del desarrollo desde los intelectuales de países hegemónicos<sup>2</sup> En rigor de verdad, plantea García atraso es una noción estructural y subdesarrollo es una noción formal y mecanicista: la primera exige un conocimiento dialéctico de las sociedades atrasadas como un todo, la segunda se fundamenta en mediciones convencionales del crecimiento, como la de producto real por habitante o cualquier otro elemento utilizado como indicador estadístico de los grados de "escaso o insuficiente" desarrollo. Los esquemas planteados para superar los problemas de pobreza en América son estáticos, ancla-

---

<sup>2</sup> Es de resaltar como las primeras aproximaciones a los problemas de pobreza de los que se denominó el primer mundo fueron realizadas por intelectuales y académicos norteamericanos. W. Rosotow, Ragman Nurse y Artur Lewis plantearon lecturas sobre los problema de pobreza que luego fueron recogidas y asimiladas por los nacientes organismos de cooperación internacional.



dos desde la teoría rowstoniana<sup>3</sup> “establecen un modelo formalista donde no se puede hablarse de estrategia sino de política de desarrollo, ya que ésta se limita a unas operaciones específicas de incremento de la ecuación ahorro/inversión, de modernización institucional y tecnológica, de redistribución de ingresos, en los términos indispensables para determinar unos niveles convencionales de producto por habitante” (García, 1972: 16).

Esta crítica planteada por Antonio García de oposición entre el concepto subdesarrollo y atraso permitió interrogar sobre el papel que cumplían las ciencias sociales en el contexto latinoamericano y que camino era necesario seguir para superar las condiciones del atraso.

### **El análisis de las ciencias sociales y el problema del atraso en América Latina**

La crítica generada por Antonio García para analizar este complejo problema del atraso, se centra en el enfoque que poseen las ciencias sociales para explicar nuestro entorno. La copia recurrente y poco crítica de las teorías científico - sociales que plantean las ciencias sociales en la interpretación de América latina hacen que estas se presenten como formulaciones universales, ahistóricas y sin contenido ideológico. Estas referencias científicas son producto de intereses, preocupaciones y contextos de Europa y Estados Unidos que se aplican en América latina sin ninguna posibilidad de evaluación. Este elemento de las ciencias sociales, expuesto especialmente en relación con la economía genera una lectura de la sociedad, en la cual se mitifica la concepción eurocéntrica para nuestro entorno<sup>4</sup>. “Uno de los más peligrosos y difundidos mitos de las ciencias sociales consiste en la creencia de que la teoría científico - social es absolutamente universal y que su validez desborda el marco de los espacios culturales y los procesos históricos... Este hecho explica el que todavía hoy se considere, en ciertos círculos académicos de la América latina, que la economía clásica liberal no es una racionalización de los problemas, experiencias e intereses de Inglaterra de finales del siglo XVIII o de las primera décadas del siglos XIX, sino la ciencia económica misma” (García, 1972: 1)

Esta afirmación necesariamente sigue siendo vigente para el proceso actual a partir del cual se siguen al pie de la letra las grandes discusiones de las ciencias sociales en otros contextos, sin que se pueda y permita hacer una reflexión crítica de su posibilidad en nuestro entorno. Este aspecto no sólo es una simple referencia académica sino que actúa sobre la implementación de políticas estatales que se guían por estos parámetros conceptuales.

Otro de los aspectos fundamentales en el tratamiento de los problemas sociales está en la disgregación hecha de la sociedad al tratar de analizarla como una sumatoria de partes, vista desde un contexto netamente disciplinar, especialmente cuando el problema de desarrollo se hace desde una postura económica, trae implícito un ideal de análisis de la sociedad fragmentaria y compartimentalista, pues se edifica sobre una concepción de la vida social como suma aritmética de compartimentos (económicos,

---

<sup>3</sup> Para Rostow el problema de la pobreza superaba siguiendo un modelo lineal de cinco etapas sucesivas mediante las cuales se lograba el paso de comunidades rurales, agrícolas, tradicionales, pobres, a economías industriales, urbanas y con altos niveles de vida al estilo de los países de mayor desarrollo capitalista.

<sup>4</sup> Se entiende aquí, la formulación eurocéntrica de la ciencia como la propuesta de análisis de la sociedad planteado por el proyecto de modernidad capitalista, según el cual el conocimiento se organiza de una manera tal que esta experiencia se presenta como el fin de toda sociedad y el propósito que deben seguir todos los pueblos, es una linealidad que conduzca a tener de modelo el capitalismo avanzado, aun cuando ésta referencia se abordada recientemente - Escobar (1998), Lander (2000) - concuerda con la presentación realizada por Antonio García en relación con las ciencias sociales.

políticos, culturales, éticos) que pueden aislarse a voluntad y que pueden ser tratados por partes (García, 1969:22). Este elemento de las ciencias sociales que busca definir y delinear claramente los campos de trabajo y acción, supone que el conocimiento se organiza de manera que cada una de las disciplinas diseñadas por occidente para el entendimiento de la sociedad dan los elementos suficientes para lograr en este caso resolver los problemas de desarrollo, como una simple identificación de variables.

Desde estas propuestas Antonio García rescata la idea de ubicar históricamente y conceptualmente de donde provienen las construcciones de las ciencias sociales y el contenido ideológico de las mismas<sup>5</sup>. Plantear a partir de allí una verdadera lectura de la realidad Latinoamericana, no trabajando las ciencias sociales como una escolástica de formalización y proposiciones acabadas, únicas y ahistóricas sino como una propuesta metodológica que al ser confrontada en América latina tienen la posibilidad y la capacidad de dar cuenta de los fenómenos sociales que en nuestro entorno se viven.

La aplicación de estas lecturas de la sociedad desde referencias y presencia ajenas a nuestra realidad, no se da sólo desde el establecimiento, que utilizó las fuentes centrales de la economía liberal burguesa para explicar la necesaria articulación a la división internacional del trabajo, también se da desde las lecturas marxistas traídas a América latina como construcciones universales únicas y con una propuesta científica de la revolución. "De acuerdo a este supuesto metafísico, el liberalismo o el comunismo son la misma cosa en Europa occidental y en América latina, es la misma su naturaleza, su contenido, sus fuerzas, sus funciones históricas. Este error ha creado el peor de los confusionismos, que es el consistente en utilizar el mismo repertorio de palabras sin poder hablar el mismo lenguaje. Liberales o comunistas europeos no pueden comprender este fenómeno de la "transmutación" de las ideologías y valores al ser trasplantados a los contextos sociales e históricos de Asia, África o América latina" (García, 1969: 24).

Pero la propuesta para hacer un verdadero análisis de América latina no está simplemente en abandonar la tradición de las ciencias sociales, sino la aplicación de su método en nuestro contexto. En ese sentido Antonio García no renuncia a las teorías sociales eurocéntricas, las utiliza de manera crítica en su explicación de las condiciones que vive América latina. Como lo expone Salomón Kalmanovitz (1985), al hacer un análisis de las fuentes que utiliza Antonio García en el texto Bases de economía contemporánea: "García buscaba dar forma a las estrategias de un desarrollo capitalista independiente. Su veta teórica principal fue la filosofía nacionalista alemana (Lizt, Schmoller, Wageman y Wagner), que sustentó durante el siglo XIX el desarrollo autárquico y tardío de Alemania y que se hallaba en contraposición con la teoría económica anglosajona" (Kalmanovitz, 1985).

La lectura iniciada por Antonio García sobre las ciencias sociales, tal vez, tenga hoy un componente muchos más radicales en la propuesta postcoloniales, que incluso puede poner en cuestionamiento el concepto de atraso, pero que indudablemente concuerdan con muchos de los planteamientos aquí expuestos. En ese sentido, en relación con las ciencias sociales Edgardo Lander argumenta: "De la constitución histórica de las disciplinas científicas que se produce en la academia occidental, interesa destacar dos asuntos que resultan fundantes y esenciales. En primer lugar, está el supuesto de la

---

<sup>5</sup> Desde ese sentido no se desconoce que cualquier formalización de las ciencias sociales está influenciadas por un poderoso contenido ideológico, sino que, desde el reconocimiento del mismo, quede explícito cual es el interés de las ciencias sociales y su relación con un proyecto político y social concreto. De allí que planteó la necesidad de construir unas ciencias sociales desde América Latina para lograr el verdadero desarrollo de esta región.

existencia de un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno. La sociedad industrial liberal es la expresión más avanzada de ese proceso histórico, es por ello el modelo que define a la sociedad moderna. La sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos. Aquéllos que no logren incorporarse a esa marcha inexorable de la historia, están destinados a desaparecer. En segundo lugar, y precisamente por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades" (Lander,2000:23).

Desde ésta connotación de lo que es el atraso en América latina la fuerza de transformación posible para América latina está en la capacidad de encontrar un ethos, un sentido de identidad, que como pueblo permita y haga posible la construcción de una utopía común, que otorgue la razón vital, para movilizarse en función de un gran objetivo estratégico. De allí, que, la revolución no es sólo un conjunto de ideas es una experiencia vivencial de un pueblo en la búsqueda de su realización: "[...] tiene poca importancia el que exista o no la tierra prometida: lo verdaderamente importante es lo que el hombre ha conquistado creyendo en ella y luchando voluntariamente por acercarse a ella. La utopía absoluta -como elemento de ideas o imágenes total o irrevocablemente muertas es una utopía-. Sólo es utopía aquello que no responde a una experiencia vital, que no tiene anclajes en la historia y que no expresa alguna íntima corriente de aspiración humana. Lo que equivale a decir que estamos diferenciando - como en el evangelio - las "ideas vivas" y las "ideas muertas" (García, 1969: 45).

Esta propuesta de encontrar un sentido como pueblo, que permita hacer de la experiencia latinoamericana una construcción desde su visión y su concepción, no escapa a una idea de progreso universal, que sin lugar a dudas está íntimamente relacionada con la construcción de nuestra versión de la modernidad latinoamericana, en la cual se haga posible no pensar como ellos sino con cabeza propia. Desde esta perspectiva Antonio García le otorga al Estado, la necesidad de convertirse en la verdadera fuerza motora de la transformación, un Estado que tenga la capacidad de construirse desde una perspectiva popular y que haga factible el desarrollo de la democracia total, que pueda hacer coincidir un acceso de las clases populares a las condiciones materiales para la existencia pero que no niegue la participación política. Desde esta perspectiva Antonio García denunció tempranamente el fracaso de la construcción de la dictadura del proletariado en la Unión Soviética, al argumentar que negaba la participación del individuo en su actuar político; también cuestionó a la democracia liberal burguesa que no involucra las condiciones materiales de la existencia en la concepción de democracia y que reduce la democracia simplemente a un acto electoral.

## Bibliografía

\* CÚNEO, Dardo. *“Antonio García y la perspectiva latinoamericana”* en: La estructura del atraso en América Latina Editorial Pleamar, 1969.

\* GARCIA, Antonio. *La Estructura del atraso en América Latina*. Editorial Pleamar Buenos Aires, 1969.

\* \_\_\_\_\_, *Dialéctica de la democracia*. 1ra ed. Ediciones Cruz del Sur. Bogotá, 1971.

\* \_\_\_\_\_, *Una vía socialista para Colombia*. 1ra ed. Ediciones Cruz del Sur. Bogotá, 1973.

\* \_\_\_\_\_, *Atraso y dependencia en América Latina*. Editorial Ateneo Buenos Aires, 1972.

\* \_\_\_\_\_, *Geografía económica de Caldas*. 2da edición. Banco de la República. Bogotá, 1978.

\* \_\_\_\_\_, *“Economía en cuatro puntos. Reseña de la reedición del libro Bases de economía contemporánea de Antonio García”* En: Boletín cultural y bibliográfico. Banco de la República. Bogotá., Volumen XXII, No.4, 1985.

\* LANDER, Edgardo. *“La colonialidad de la ciencias sociales”* Consejo Latinoamericano de Ciencias sociales. Clacso. Argentina, 2000.

\* SABOGAL, Julián. *El pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual*. Editorial Plaza & Janés. Universidad de Nariño. Pasto, 2004.

\* VILLAMIZAR, Juan Carlos. *Antonio García Nossa: Una aproximación a su obra académica*. Documento en línea: <http://www.nossa.unal.edu.co/agn.php> consultado febrero 4, 2006.

## GLOSAS MARGINALES SOBRE LA VIDA PÚBLICA Y PRIVADA

por:

Augusto Velásquez Forero.<sup>1</sup>

### Resumen

Este escrito es una reflexión sobre el segundo capítulo (La esfera pública y privada) del libro intitulado: La condición humana (1958) de Hannah Arendt (1906-1975). La complejidad analítica de Arendt con respecto a la esfera pública y privada se concentra en dos elementos para la comprensión de la política: el primero tiene que ver con la categoría prepolítica del mundo del trabajo (animal laborans); el segundo elemento es el de la vida pública, (bios politikos), cuya esencia se encuentra en la acción y el discurso de los hombres libres y autónomos.

*“Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (Hannah Arendt).*

Los aportes de Hannah Arendt, en el capítulo II<sup>2</sup> de su libro “La condición humana” apuntan a explicar la vida desde la perspectiva de lo público y lo privado. Para Hannah Arendt, lo social-humano está íntimamente relacionado con lo político, aunque estos dos conceptos pueden diferenciarse muy bien el uno del otro en cuanto a los fines de la misma actividad pública o privada. Algunos animales diferentes a la especie humana, tienen vida social (ej: las hormigas termitas, las abejas, etc.), pero no son sujetos de una acción política que les permita crear un mundo con premisas diferentes a la de su propia existencia para transformar y construir otras realidades, como la acción, el discurso, la persuasión y la racionalidad. Arendt comprende el mundo griego inspirado por Aristóteles y Platón desde dos esferas: lo público y lo privado: “La distinción entre esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad - estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación - estado” (Arendt, 1998: 41).

Arendt, retoma la máxima filosófica de Aristóteles, según la cual el “hombre es un animal

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Economía, Universidad del Cauca.

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *La condición humana*. “Capítulo II: La esfera pública y la privada”. Ediciones Paidós Ibérica, S.A, introducción de Manuel Cruz, traducción de Ramón Gil Novales, segunda reimpresión, Barcelona - España 1998, p. 37 - 95.

político<sup>3</sup>, por cuanto, requiere de la interacción con sus semejantes para hacer de su vida algo con mayor sentido social (bios politikos); es decir, el hombre necesita ascender desde el pragmatismo del trabajo hacia la vida política, y esto tan sólo es posible mediante la interrelación con sus semejantes, a través del diálogo y la reflexión. Por tanto, la acción juega un papel significativo para lograr entender los espacios en los que el hombre ha evolucionado desde su estadio primitivo de barbarie hasta los más ilustrados escenarios de la vida pública representada por la política, la filosofía y el arte.

La diferenciación entre la vida antigua y el mundo moderno ayuda a explicar cómo en la sociedad griega, el surgimiento de la polis<sup>4</sup> es vital para empezar a formar la vida ciudadana y alejar a ciertos seres humanos de su condición naturalista hogareña (oika): "La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía << iguales >>, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado" (Arendt, 1998: 44). La polis marcaba diferencias entre los esclavos, los bárbaros y la gente culta formada para la vida pública, es decir, para la política. En este orden de ideas, existe una dualidad racional en el cabal entendimiento de las acciones del individuo, tanto en su vida pública como privada: en primera instancia aparece la labor como elemento sustancial para la conservación material de la vida, y en segunda medida la política se constituye en el artificio esencial del hombre libre<sup>5</sup> con capacidad para la acción y el discurso.

En las ciudades-estado griegas (Atenas, Esparta, Mileto y Corinto, etc.) el trabajo pertenecía exclusivamente a la esfera privada y la actividad pública estaba consagrada a los quehaceres de la política; en consecuencia, ser político era toda una carrera de ilustración que para Platón implicaba cerca de cincuenta años de formación en las ciencias y la filosofía; mientras que, llegar a ser un simple trabajador tan sólo requería del uso de la fuerza física, con el objeto de poder producir los bienes necesarios para la existencia de la polis: "La <<buena vida>>, como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo" (Arendt, 1998: 47). Los planteamientos políticos de Arendt, sobre la esfera pública y privada son toda una concepción epistémica<sup>6</sup> de la condición humana a través del tiempo, en donde las ciudades, los Estados

---

<sup>3</sup> En este pasaje de su obra anteriormente referenciada (p. 38), la autora hace una aclaración sobre el malentendido en la traducción latina de lo político como social.

<sup>4</sup> En la sociedad griega, el reconocimiento de los grandes hechos históricos estaban supeditados a que un extraordinario poeta o artista los recopilara y los hiciera visibles en la vida pública y para esto se requería de un lapso de tiempo muy largo, o simplemente, muchas de sus epopeyas pasaban al olvido. Para que la vida política fluyera más fácilmente y los hombres se reconocieran en la esfera pública fue necesario el surgimiento de la polis; es decir, el lugar en donde el discurso y la acción superaba los umbrales del recuerdo y los hombres lograban ser más libres: ser visto y oído en la asamblea pública, marcaba la diferencia entre el homo faber y el animal laborans, entre la vida política y el mundo del trabajo.

<sup>5</sup> Ser libre en la sociedad griega significaba no tener ataduras naturales ni políticas para el desarrollo de la personalidad. La relación amo - esclavo implicaba de antemano reconocer la supremacía de la autoridad y la sumisión de la obediencia, especialmente cuando se pertenecía del todo a la vida privada (esclavos). Aunque en el siglo XXI, las sociedades gozan de compartir la categoría política de la "democracia", la figura del esclavo sigue existiendo bajo otras connotaciones, por ejemplo: el asalariado que se conoce a partir de Marx, aunque se ha modernizado ha empeorado en términos de su propia alienación.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, contextualiza la vida política desde la concepción de la sociedad griega (Aristóteles y Platón), en donde unos hombres nacen para ser esclavos y otros para gobernar, es decir, una sociedad articulada por los principios de la autoridad y la obediencia en el buen sentido de la palabra. Como no todas las personas podían disfrutar de la acción y el discurso; la política, el arte y la filosofía eran virtud de unas cuantas personas, las cuales realmente se consideraban como libres, en tanto que los esclavos, las mujeres y el hogar hacían parte de una vida privada, dominada exclusivamente por el mundo del trabajo y el imperativo permanente de asumir la reproducción dentro de esquemas netamente prepolíticos.

y las personas, adquieren diferentes status para consolidar la vida que el momento histórico les depara: la rivalidad entre la especulación subjetiva (mitología, ritos y religión) y la realidad de la existencia política.

En el mundo antiguo de la polis griega, los conflictos se dirimían al calor de la praxis y la razón y no mediante el uso de la violencia, pues ésta última era una forma prepolítica de resolver los asuntos de la cotidianidad: "En cuanto miembros de la polis, la vida doméstica existe en beneficio de la << gran vida >> de la polis" (Arendt, 1998: 48). La polis estaba hecha para superar los designios del señor en la familia (paterfamilias), es decir, la vida pública carecía del autoritarismo<sup>7</sup> y condenaba la actitud del líder absolutista: los hombres eran libres siempre que pudieran dedicarse a una "vita activa", y para conseguirlo era necesario superar los estadios de la barbarie, la esclavitud y la pobreza<sup>8</sup>.

La esfera pública como la privada se pueden distinguir desde el análisis filosófico que Arendt hace al diferenciar la polis de la estructura de la familia: "La esfera privada de la familia era donde se ciudaban y garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia individual y la continuidad de la especie. Una de las características de lo privado, antes del descubrimiento de lo íntimo, era que el hombre existía en esta esfera no como verdadero ser humano, sino únicamente como espécimen del animal de la especie humana. Esta era precisamente la razón básica del tremendo desprecio sentido en la antigüedad por lo privado" (Arendt, 1998: 56). La familia estaba consagrada al trabajo, a la labor, y por supuesto, allí había una cantidad de elementos mundanos para interpretar toda la vida privada desde el ejercicio de la autoridad y la obediencia. Para pertenecer al rebaño de los esclavos no se requería de esfuerzos mentales ni tampoco del manejo de las grandes ciencias, tan sólo era necesario obedecer<sup>9</sup> y vivir ajeno a todos los encantos del arte, el espíritu y de los reconocimientos que ofrecía la política en la vida pública: "Mientras la necesidad hacía del trabajo algo indispensable para mantener la vida, la excelencia era lo último que cabía esperar de él" (Arendt, 1998: 58). Desde la perspectiva política, la esfera pública es totalmente distinta, porque a diferencia de la vida doméstica, los hombres no viven preocupados por las necesidades primarias, pues este es un asunto ya resuelto por quienes están

---

<sup>7</sup> La vida pública de la polis griega sólo admitía iguales (homoioi), hombres libres dispuestos a consolidar la política, el arte y la filosofía como instrumentos de diferenciación entre la bestia política y el animal racional o social. Los ciudadanos, aunque no eran muchos tenían derecho a participar en la asamblea pública y deliberar a través de la democracia directa (Consejo de los Quinientos, tribus y demos) los asuntos de su diario acontecer. En su lugar, los esclavos por pertenecer al mundo del trabajo y por ser mayoría, se consideraban como una característica de la economía de la ciudad - Estado, algo así como el grado social más bajo de la estructura política de la sociedad griega, la cual, por su propia naturaleza los excluía de los asuntos políticos y les negaba la categoría de ciudadanos.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, distingue claramente los conceptos de propiedad y riqueza, al considerar que en la polis griega era vital para el ejercicio de la política, el tener resuelta las necesidades básicas como: techo, alimentación y vestido. La vida pública exigía ciertas cualidades que los esclavos por su propia condición humana no podían alcanzar; aunque no siempre se requería de la riqueza para ser hombre libre, ésta les brindaba la seguridad para el desarrollo de la vida pública, al no tener la necesidad cotidiana de estar buscando la solución al uso y consumo de los bienes necesarios para la subsistencia: la actividad doméstica en cierta forma se superaba con la riqueza. En la polis griega la riqueza se medía a través del número de esclavos bajo el dominio de una determinada autoridad y la propiedad implicaba al menos tener un lugar en donde vivir, con el objeto de solventar las necesidades básicas de la vida.

<sup>9</sup> El principio de la obediencia es una figura típica del hijo subordinado a los dictámenes del padre jefe de familia y del súbdito ante las ordenanzas de un dictador. La obediencia no siempre responde a criterios de racionalidad, sino más bien al efecto provocado por el temor, el miedo y la violencia. En la sociedad moderna la obediencia se ajusta a los mandatos de la normatividad proclamados por la ley, la empresa y los designios morales de "buena conducta" emitidos por autoridades militares, religiosas y educativas, más no por la sensibilidad de los hechos sociales. Las relaciones entre jefes y obreros, padres e hijos, dioses y vasallos se desvanece en una sociedad regulada por el poder de las mercancías, el dinero y el desarrollo de un individuo cada vez más pobre en términos de su propia autoridad moral, ética y social.

dispuestas a participar del reconocimiento público; mientras en la familia los individuos están totalmente dominados por una autoridad mayor (relación señor- esposa, padre- hijos amo-esclavos), la vida pública es libre; parece entonces que entre la organización de la familia y la esfera pública se estableciera una especie de rivalidad, una discontinuidad entre la acción (praxis) y el discurso (lexis), o una ruptura entre el orden natural y los compromisos cotidianos de la política.

A nivel histórico hay algo de vital importancia para la comprensión tanto de la vida activa, como de la contemplación en el "homo laborans" y el "homo faber", especialmente en lo relacionado con la consecución de los bienes necesarios para la vida y la acumulación de riqueza, por cuanto la economía política no existía todavía ni para los griegos ni para los romanos; ya que, para Arendt, la labor (trabajo) era una actividad exclusiva de los esclavos, una diligencia de la vida privada y de la organización familiar y no una prioridad del mundo de la política; "la expresión <<economía política >> habría sido una contradicción de términos: cualquier cosa que fuera <<económica >>, en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto familiar" (Arendt, 1998: 42). Para Aristóteles, la economía estaba destinada a resolver los asuntos de la administración del hogar y al arte de proveer los recursos necesarios de la vida familiar, los cuales se conseguían mediante el intercambio; más no era ésta una disciplina con carácter de ciencia como se entiende en el mundo moderno y más precisamente desde el surgimiento del sistema capitalista: "El hombre libre, que disponía de su esfera privada y no estaba, como el esclavo, a disposición de un amo, podía verse <<obligado >> por la pobreza. Ésta fuerza al hombre libre a comportarse como un esclavo. Así, pues, la riqueza privada se convirtió en condición para ser admitido en la vida pública no porque su poseedor estuviera entregado a acumularla, sino, por el contrario, debido a que aseguraba con razonable seguridad que su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedaba libre para la actitud pública" (Arendt, 1998: 72). La acumulación de capital no fue el punto de referencia socioeconómico de mayor interés para la polis; sin embargo, era necesario ser libre o rico para poder pertenecer a la esfera pública y hacer parte del grupo selecto de artistas, literatos, poetas, filósofos y políticos, pues si bien se recuerda el pasaje del filósofo rey de Platón, tan solo los intelectuales estaban iluminados por el conocimiento para poder gobernar una verdadera república (res publica), o por lo menos, se consideraba a esta clase de hombres como los más capaces para ejercer la política.

De acuerdo con Arendt, la economía es la ciencia de la sociedad<sup>10</sup> en sus primeras etapas (el mundo antiguo), por cuanto tenía la capacidad de imponer normas de conducta a los diferentes sectores sociales (hogares, esclavos, comerciantes, metecos, artistas, filósofos etc.), y además, estaba diseñada para asumir los criterios administrativos de la casa, fundamentados según Aristóteles por la crematística y el comercio. El concepto de riqueza de Adam Smith, y su mano invisible o gobierno de nadie, no

---

<sup>10</sup> La economía en la sociedad antigua (griega) no era una ciencia de la acumulación, tal como lo entendemos en el mundo moderno, ya que su esencia estaba regulada por las prioridades de la organización de la familia. Aunque esta disciplina ya tenía el calificativo de ciencia en el sentido formal de la palabra (Popper, Kuhn, Lakatos, Bachelard, Feyerabend, Bunge etc.), su orientación hacia las labores domésticas le otorgó funciones de control en la vida de los esclavos y los ciudadanos de la polis; sin embargo, con el advenimiento de la modernidad y del capitalismo, la economía como ciencia se puso al servicio del capital, para definir de acuerdo con Rousseau la desigualdad entre los hombres. Con el auge de una sociedad del intercambio, el mercado lidera la condición humana del deseo y el consumo y, por supuesto, las contradicciones en el orden de la política estatal (mercadeo electoral). Todo se mercantilizó y como bien lo dice Marx: el capital celebró sus orgías.



prevalecieron en los argumentos culturales de la polis, fue mucho más tarde (en la sociedad moderna) cuando otros autores (los economistas pertenecientes a la ortodoxia clásica: Smith, Ricardo, Malthus, Say, Mill y Marx) lograron interpretar las categorías de ganancia, acumulación y trabajo en el contexto de un mundo regulado por las relaciones sociales de producción. Aunque en la polis existían diferencias sociales, en un principio, el concepto de ganancia estuvo censurado<sup>11</sup> a través de la condena a la usura<sup>12</sup>. Por lo tanto, la esencia de la polis o ciudad-estado se configuraba bajo el imperativo del reconocimiento propiciado por la esfera pública y el ejercicio de la política, en razón de que, la vida privada de la familia<sup>13</sup> y el hogar eran consideradas como actividades prepolíticas, sin sentido para el desarrollo social; luego la vida privada era particular y no se conocía a la luz pública; por consiguiente, no había en ella más que simples relaciones de autoridad y obediencia: "No es un invento de Karl Marx, sino algo que existe en la misma naturaleza de esta sociedad, que en cualquier sentido lo privado no hace más que obstaculizar el desarrollo de la <<productividad>> social, y que se han de denegar las consideraciones de la propiedad privada a favor del proceso siempre creciente de la riqueza social" (Arendt, 1998: 73). En la esfera pública del mundo griego predominaba una especie de desprecio por la labor del esclavo y por lo realizado al interior de este conglomerado de hombres cuya identidad se encontraba relacionada directamente con la rutina del trabajo productivo (animal laborans), la reproducción de su especie; es decir, la especie humana vinculada a la vida privada se dedicaba a sobrevivir en el ámbito tradicional y sin ningún tipo de aspiraciones sociopolíticas, entendiendo lo político como algo superior al simple vínculo entre dirigentes y dirigidos.

Para Arendt, la esfera pública es la fuerza vital de la polis y las ciudades-estado, porque sus acciones se concentran en formar al hombre para la política, en un contexto en donde predomina el discurso, la razón, la persuasión y la libertad para actuar y pensar. La política se elabora entonces mediante el consenso, el diálogo, el respeto por las ideas, el reconocimiento y la filosofía<sup>14</sup>. En la sociedad de la polis, ser miembro activo de la esfera pública implicaba ser visto y oído por los demás y para ello no se requirió de un contrato social, sino más bien, de la diferenciación por grupos sociales entre ricos y pobres, sabios e ignorantes, artistas y bárbaros, pero sin embargo, quienes se dedicaban directamente a la política se distinguían por hacer parte de un grupo selecto de personas que vivían alejadas de la labor y dedicadas al conocimiento, al arte, a la política.

Bajo estas circunstancias la actividad del hombre en la esfera pública es mediatizada por una especie de poder aristocrático en relación con los esclavos y la gente del común dedicada a la vida privada de la familia: "Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era <<laboriosa>>, dedicada a las funciones corporales" (Arendt, 1998: 78). Los esclavos son marginados de la política y deben dedicarse a trabajar para que

---

<sup>11</sup> Era antinatural que el dinero produjera más dinero en manos de seres humanos considerados como pares en su vida cotidiana. La usura se condenaba porque no era justo obtener prebendas ni acumulación de capital mediante una actividad improductiva como la especulación financiera o el crédito. Varios siglos después, la iglesia considera normal la usura siempre y cuando sus excedentes se inviertan en el bienestar de la sociedad, para dar así origen al préstamo a interés y la moderna banca.

<sup>12</sup> Véase, Aristóteles. La política. Colección Austral, duodécima edición, Espasa - Calpe, S.A, Madrid -España, 1974. Capítulo III: La adquisición de los bienes, pp. 30 - 36; Capítulo IV: consideración práctica sobre la adquisición de los bienes, p. 36 - 38.

<sup>13</sup> El feje de familia de la polis griega fue una autoridad suprema a quien le rendían obediencia la mujer, los hijos y los esclavos.

<sup>14</sup> En la filosofía política de Platón.

otros gobiernen y piensen desde los diferentes campos de las ciencias (matemáticas, astronomía, filosofía, etc), para definir el status de su respectiva sociedad. En este mismo sentido las mujeres por estar dedicadas a la reproducción del género humano, quedaban supeditadas a la vida privada del hogar y la familia, y sin ninguna posibilidad de alcanzar una verdadera "vita activa".

El texto de Arendt, tiene otra reflexión y es la de poder interpretar la vida pública y privada al interior de los acontecimientos de la sociedad moderna, o por lo menos, a la luz de los eventos políticos, sociales y económicos de los siglos XIX y XX. El hombre moderno es un consumista alienado que no le interesa lo político, porque sus preferencias por una mejor vida giran alrededor del principio del tener y de lograr lo mínimo y necesario para hacer parte de una sociedad del montón. El individuo de la sociedad actual está empeñado en vivir un mundo muy parecido al de los animales, pues al fin y al cabo tiene ciertos intercambios sociales como el de convivir con el sexo, reproducir la especie y trabajar para vivir; pero carece de interés político; La política se convirtió en un oficio de unos cuantos empresarios ágiles en el mercado de los votos. Desde este punto de vista, la sociedad griega de la polis era mucho más significativa, porque alcanzar el reconocimiento público era toda una carrera inspirada en la existencia ciudadana.

La sociedad moderna está más distanciada del mundo de la política, en cuanto no vive para la política, sino más bien se asume ésta como una profesión más de la cual se pueden sacar buenos resultados económicos y disfrutar por un período de tiempo de las garantías del poder. Aunque en la polis, había esclavos y personas marginadas por no tener acceso a la vida pública, existía una claridad sobre el ejercicio de la política, pues no todo el mundo podía ejercerla, se requerían ciertos elementos fundamentales para ser reconocido como miembro activo de la esfera pública. En la sociedad actual, los ciudadanos ya no son ni intelectuales ni políticos en el buen sentido de la palabra, porque no se necesita ser una persona instruida para tener el derecho "democrático" del voto ni tampoco ser rico o pobre para ser incluido o excluido de los procesos electorales: "Quizá no haya testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna que la casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad, eclipsada en cierto modo por la simultánea pérdida de preocupación metafísica hacia la eternidad" (Arendt, 1998: 64). La "vita activa" del hombre moderno existe tan sólo en el entorno de los aparatos ideológicos del Estado, en el mercado y en la alienación permanente de la industria comercial (cultural y simbólica)<sup>15</sup>. La vida pública de la sociedad del presente es muy común en lo relacionado con las preferencias del hábitat, el aprovechamiento del tiempo y en la pérdida de un verdadero sentido del reconocimiento público: los individuos son distinguidos a través de la farándula, el deporte, la riqueza a ultranza y menciones honoríficas<sup>16</sup> de la "historia patria"; pero no existe el interés general de la política como un medio para hacer parte de la vida pública como sí lo entendieron los griegos de la polis.

---

<sup>15</sup> El individuo de la era moderna es un alienado de la sociedad de consumo al sobreponer a la conducta y valores humanos el mundo de las mercancías. La idolatría por las simplicidades del mercado ha convertido a la mayoría de la sociedad moderna en instrumentos del capital, en actores pasivos de un sistema que autonega sus vacías existencias. La acción pública y el discurso no existe en estos personajes de la sociedad moderna debido a su pobre condición humana, reflejada en la ausencia de un amor por el conocimiento y el desprecio por el verdadero sentido de la vida; los bienes materiales idiotizaron incluso a los académicos, artistas e intelectuales de la sociedad capitalista, al obligarlos a reproducir la maquinaria de la represión cultural en mutua correspondencia con los aparatos ideológicos de Estado.

<sup>16</sup> En la esfera pública de la sociedad griega, tal como lo plantea la filósofa Hannah Arendt en su obra la condición humana, los méritos y distinciones se alcanzaban por la capacidad de gestión política y de participación ciudadana en las asambleas: ser visto y escuchado públicamente era ya un mérito que no todos los habitantes de la polis podían ejercer por su propia autonomía, pues se requería ser un hombre libre para lograr la distinción de la vida pública.

En la sociedad moderna (desde el siglo XIX) se interactúa en los escenarios de la alienación, el reconocimiento personal, la pasión por la propiedad privada, el lujo, las apariencias forjadas en la acción del sentido común, la mecanización de los procesos productivos y la pérdida de la virtud humana por la materialización del mercado hasta el extremo de fetichizar los sentimientos a través de una economía simbólica. La política ha pasado a un segundo plano, se ha deslegitimado porque no es una vocación en el sentido weberiano de la palabra, sino un nicho más en donde la aristocracia y los grupos más pudientes logran sacar su mayor beneficio. Es cierto, en el siglo XXI se han puesto de moda las "democracias", los neautoritarismos, "la nueva izquierda" y la socialdemocracia pero estamos muy lejos de la política. Con el advenimiento del capitalismo y la modernidad las posturas sobre el arte de ejercer la política han cambiado significativamente hasta el extremo de tergiversar los conceptos de libertad, subordinación, reconocimiento, propiedad y ciencia; para ponerlos al servicio de las finanzas, la acumulación y el poder político de las grandes potencias transnacionales. La esfera pública en el sentido de lo expuesto por Arendt, es totalmente distinta a la utopía de los "políticos" de nuestro tiempo, porque la esencia del animal político de Aristóteles (zoon politikon) no se puede confundir con la vanidad de un gerente electorero.<sup>17</sup>

En la sociedad moderna, la tradición cristiana desvió de los hombres del sentido de racionalidad por el interés político y los sumergió en el sueño de un paraíso supraterrrenal agenciado por la desigualdad, el fracaso y la falta de autoestima hacia el verdadero sentido de la vida: "Así, la propiedad moderna perdió su carácter mundano y se localizó en la propia persona, es decir, en lo que un individuo sólo puede perder con su vida" (Arendt, 1998: 75). El lugar de las actividades humanas está regulado por la bondad y el desprecio por la recta organización de los hombres en la vida pública, por lo tanto, entre más se consolide una vida privada llena de prejuicios y vicios auspiciados por la tradición, la esfera pública se aleja más de nuestro entorno para darle paso a la simplicidad y al reconocimiento de las personas, no en el arte de la política sino en el sentido común de la propiedad privada y las prácticas tradicionales de la fe católica<sup>18</sup>: "La bondad, por lo tanto, como consistente forma de vida, no es solo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva. Quizá nadie ha comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser bueno, quien, en un famoso párrafo, se atrevió a enseñar a los hombres <<como no ser bueno>>" (Arendt, 1998: 82). Los hombres requieren de la compañía, pero si esta interacción los convierte en parásitos de una sociedad manipulada por el fetiche dinero, es preferible entonces hacer de la política una vocación de unos cuantos y no un campo de batalla en donde todo el mundo busca resolver sus problemas de reconocimiento y acumulación económica. El debate en torno a la política como instrumento para formar hombres libres debe superar la lógica del mercado y los acontecimientos de la simplicidad cotidiana, o de lo contrario, la contemplación se reducirá a los designios de la teología y las especulaciones de la metafísica.

---

<sup>17</sup> Los líderes de los partidos políticos se convirtieron en las actuales sociedades "democráticas" en comerciantes de votos y en pioneros de un nuevo tipo de mercadeo simbólico al interior de las preferencias de los candidatos de turno. Las necesidades básicas de la población de más bajos recursos son transadas mediante puestos de trabajo, materiales de construcción o finalmente con dinero. La política desde este punto de vista utilitarista pierde toda su razón de ser, para convertirse en un instrumento de depredación de la dignidad humana.

<sup>18</sup> Históricamente la tradición católica se ha fundamentado en la bondad, la mendicidad, la peregrinación y la práctica de los autos sacramentales. Cuando los hombres no son capaces de autogobernar sus propias vidas, crean los dioses para adorarlos a través de ritos, plegarias y penitencias, con la esperanza de encontrar fuera de su existencia terrenal un tránsito hacia la eternidad. La incapacidad de los salvajes por encontrar una explicación a la realidad de su entorno social, los hace más vulnerables a la dependencia de un ser metafísico en cuyas ofrendas se aspira a encontrar el pasaporte al paraíso celestial.

Para terminar con esta reflexión sobre la esfera pública y privada,<sup>19</sup> Arendt, dejó abierta la siguiente pregunta: ¿Por qué en la sociedad moderna, las personas se interesan más por la vida privada? La respuesta a este interrogante se encuentra en la discusión sobre cómo estamos asimilando la política en el siglo XXI, o si realmente existen otras vertientes de la conducta humana para explicar nuestras debilidades en medio de los avances de la tecnología, la robótica y la mecanización de los procesos productivos. Para la sociedad actual, llámesele como quiera: moderna o postmoderna, los individuos se enfrentan permanentemente a un proceso de transformación de su vida privada a partir de los nichos de consumo, y se pretende mostrar estos actos de la vida particular como si hicieran parte de la vida pública. La condición humana presentada Arendt, es un buen espejo para mirarnos y comprender bajo cual de estas dos categorías políticas nos ubicamos los individuos de la sociedad actual y además, intentar comprender si con el paso del tiempo la política ha perdido su razón de ser y le ha dado paso a las trivialidades del sentido común.

## Bibliografía

\* ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Editorial Paidós, segunda reimpresión, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona - España, 1998.

\* ARISTÓTELES. *La política*. Colección Austral, Espasa - Calpe, S.A, duodécima edición, traducción de Patricio de Azcárate, Madrid - España, 1974.

\* HARDT, Michael. "*La desaparición de la sociedad civil*", en la compilación: conformismo o democracia. Editado por la Fundación para la Investigación y la Cultura FICA, Compilador Gerardo Rivas Moreno Bogotá - Colombia, p. 116 - 151, 2003, 1983.

\* LOCKE, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Ediciones ORBIS, S.A, Biblioteca de política, economía y sociología, traducción del inglés de Armando Lázaro Ros, Introducción de Luis Rodríguez Aranda, Barcelona - España.

\* PLATÓN. *La república*. Editorial Altaya, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Barcelona - España, 1993.

\* TOCQUEVILLE, Alexis. *La democracia en América*. Ediciones ORBIS, S.A, traducción de Marcelo Arroita Jáuregui, Barcelona - España, 1985.

\* ROUSSEAU, J.J. . *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Editorial ALBA, Coedición: Edición Compañía Editorial S.A, segunda reimpresión, Madrid - España, 1999.

\* WEBER, Max. *El científico y el político*. Alianza Editorial, en libro de bolsillo, introducción de Raymond Aron, traducción de Francisco Rubio Llorente, tercera reimpresión, Madrid - España, 2001.

\* VARELA, Barrios Edgar. *Desafíos del interés público: Identidades y diferencias entre lo público y lo privado*. Editorial Universidad del Valle, primera edición, Santiago de Cali - Colombia, 1998.

El 22 de febrero de 1960, el suplemento cultural Lunes de revolución anunciaba: "Sartre a la vista"<sup>2</sup>.

---

<sup>19</sup> Hannah Arendt, fue profesora en las Universidades de Berkeley, Princeton, Columbia, y Chicago; además fue directora de investigaciones de la Conference on Jewish of politics, Jewish Social Studies, Partisan Review y Nation. Esta brillante académica, pasó sus últimos años ejerciendo la enseñanza en la New School for Social Research y murió en el año de 1975.

## LA PRESENCIA DE SARTRE EN LAS PUBLICACIONES CUBANAS

por:

Natasha Gómez Velásquez.<sup>1</sup>

Incluía un comentario que lo catalogaba como una de las mentes más lúcidas de nuestra época y resaltaba el significado intelectual y revolucionario de su visita. Agregaba que vendría acompañado de Simone de Beauvoir. Esta fue la presentación de Sartre a la nueva Cuba. Es de suponer que la motivación fundamental del viaje giró alrededor del triunfo revolucionario de 1959. La Habana, una ciudad "fácil" en 1949 cuando la visitara por primera vez, ahora lo "desorientaba"<sup>3</sup>. Ciertamente, eran tiempos de búsquedas y encuentros.

La estancia de Sartre incrementó el interés por su obra que, en sí misma polémica, se vio envuelta en los humores ideológicos y teóricos que fecundaban el pensamiento cubano de entonces. Sus ideas inquietaron por su valor intrínseco y por las aristas insospechadas que le otorgaron los debates de la Cuba de los sesenta. En el mismo año 1960 apareció Sartre visita Cuba<sup>4</sup>. Este libro contenía tres textos: Ideología y revolución; Una entrevista con escritores cubanos; y Huracán sobre el azúcar. En el interior de la portada se decía que Carlos Franqui director del periódico Revolución - del cual Lunes de revolución era su suplemento- lo había invitado a Cuba. El anfitrión, junto al editor del semanario cultural Guillermo Cabrera Infante, estaban inmersos en debates, a veces subterráneos, en los que emergieron posiciones ideológicas consideradas por algunos como anticomunistas. Muy pronto comenzaron a tomar distancia respecto a la histórica organización comunista, el Partido Socialista Popular (PSP). Por esta razón, la invitación a Sartre ya era inquietante.

Lunes había comenzado a editarse en 1959 y encontró un polémico fin en 1961. En la temprana fecha de su inicio el ambiente cultural estaba caracterizado por una gran diversidad cuyo resultado era la confrontación de todo tipo: ideológica, teórica, estética, generacional, de grupos, etc. Empezaba a constituirse la estructura institucional de la cultura: la Imprenta Nacional (1959); el Instituto Cubano del Arte y la Industria Cinematográficos (ICAIC, 1959); la Casa de las Américas (1959); la Cinemateca de Cuba (1960); etc. En general, los editores de Lunes apreciaban el panorama ideológico y el suyo propio de la siguiente manera: "No somos comunistas. Ninguno: ni la revolución ni Revolución, ni Lunes de

<sup>1</sup> Profesora del Departamento de Filosofía, Universidad de La Habana

<sup>2</sup> *Sartre a la vista*. Lunes de revolución, No. 48, 1960.

<sup>3</sup> *Huracán sobre el azúcar*. Sartre visita a Cuba, ediciones R, 1961, p. .57.

<sup>4</sup> Sartre visita a Cuba, ob. cit. Esta obra tuvo una edición anterior en 1960.

revolución...Pero nosotros, los de Lunes de revolución, hoy queremos decir, simplemente, que no somos comunistas. Para poder decir también que no somos anticomunistas. Somos, eso sí, intelectuales, artistas, escritores de izquierda...”<sup>5</sup>.

Respecto al criterio editorial que asume Lunes se dice: “...nosotros no formamos un grupo... sino que simplemente somos amigos y gente de la misma edad más o menos. No tenemos una decidida filosofía política, aunque no rechazamos ciertos sistemas de acercamiento a la realidad – y cuando hablamos de sistema nos referimos por ejemplo, a la dialéctica materialista o al psicoanálisis o al existencialismo...Dedicaremos buena parte del magazine a divulgar todo el pensamiento contemporáneo que nos interesa y nos toca”<sup>6</sup>. La visita de Sartre se insertó en la polémica de Lunes con el Diario de La marina<sup>7</sup>. Los editores del suplemento cultural tuvieron que defender su presencia argumentando que especialmente en la Cuba revolucionaria “todas las ideas tienen cabida” y “la libertad de pensar y de escribir son absolutas. Unos meses antes de la llegada de Sartre, en noviembre de 1959 habían comenzado las críticas desde las páginas de Lunes al prestigioso grupo intelectual conformado en la década de los años cincuenta alrededor de la revista Orígenes<sup>8</sup>. A su vez, el ya entonces significativo intelectual Jorge Mañach, había replicado. Los editores de Lunes rotularon a Mañach como “conservador” y el hoy antológico dramaturgo Virgilio Piñera escribiría desde las páginas de Lunes “Diario de La marina: 128 años de infamia”.

Lunes, como anfitrión, le dedicó su número 51 de 1960. Dos de los textos que incluyó fueron recogidos en el mencionado libro Sartre visita Cuba. La edición especial del suplemento contenía tres escritos sobre Sartre, uno de ellos de la autoría de Simone de Beauvoir. Los otros dos se enmarcan dentro de la declaración inicial de principios ideológicos y teóricos del semanario. Se precisa que la “lucidez” del pensador francés radica en sostener una relación cercana con el marxismo, pero manteniendo la distancia. En este sentido, las páginas de Lunes expresan que “su moral personal es que en el mundo contemporáneo hay que estar del lado de los oprimidos (la clase obrera) y en contra de los opresores, idea esta muy próxima al marxismo...Sin aceptar la sumisión a la ideología comunista”. Se le reconoce como “uno de los filósofos más importantes, si no el más importante, de nuestro tiempo”. Aparece una reseña de su literatura y teatro, así como una caracterización del existencialismo<sup>9</sup>.

En 1961 terminan los fugaces, inquietantes y ambiguos Lunes. Roberto Fernández Retamar, actual Presidente de la Casa de las Américas, caracterizaría en 1967 el escenario cultural de esos años como de “exaltación precrítica”, “fervor” y “confusión”<sup>10</sup>. El fin del semanario, matizado por acontecimientos culturales específicos, se produjo en la coyuntura de trascendencia general que generó en 1961 la reunión de Fidel en la Biblioteca Nacional con un grupo de intelectuales.

En las polémicas más propiamente artísticas y estéticas se vieron inmersos los escritos de Sartre.

---

<sup>5</sup> *Haciendo lo que es necesario hacer*. Una posición. Lunes de revolución, 6 de abril, 1959, p. 3.

<sup>6</sup> Una posición. Lunes de revolución, No.1, marzo, 1959.

<sup>7</sup> *Sartre y La marina*. Lunes de revolución, Nos. 38; 39; 49, 1960.

<sup>8</sup> Lunes de revolución, Nos. 35 y 37, 1959.

<sup>9</sup> *Sobre J. P. Sartre. J.A.Baragaño*. Lunes de revolución, No.51,1960, pág. 26. - *Sartre o el heroísmo del hombre en situación*. J. Arcocha. Lunes de revolución, No. 51, 1960, p. 29 y 31.

<sup>10</sup> *Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba. Cuba: una revolución en marcha*. Ruedo Ibérico, 1967, p. 291.

Las "Palabras a los intelectuales" pronunciadas por Fidel en 1961 durante aquella reunión, y concretamente, la clara y a la vez enigmática frase "dentro de la revolución todo, contra la revolución nada", no hizo reposar las inquietudes que se movían en la esfera cultural<sup>11</sup>. Después de esa fecha continuaron los debates. En ocasiones, estos quedaron por escrito. Ejemplo de ello fue la polémica sobre cine desarrollada en 1963-64 desde las páginas de distintos órganos de prensa y en la que se involucraron creadores, intelectuales y dirigentes de la cultura: Alfredo Guevara, Mirtha Aguirre, Tomás Gutiérrez Alea, Edith García Buchaca, etc. Durante 1964 y 1965 importantes figuras como Ambrosio Fornet y José Antonio Portuondo discutieron sobre presupuestos estéticos relativos a la función social del arte y al elitismo intelectual. Quizás el más connotado debate se desató a fines de 1963 entre Blas Roca, dirigente histórico de la organización comunista cubana (Partido Socialista Popular, PSP) y Alfredo Guevara (Instituto Cubano del Arte y la Industria Cinematográficos, ICAIC). Los asuntos abordados fueron esencialmente los siguientes: responsabilidad social del artista; arte de mayorías o minorías; función social y carácter clasista del arte; papel del Estado ante los fenómenos de creación y difusión. Todo ello permeado de un tinte ideológico, disputas personalizadas, y concepciones teóricas que giraban alrededor del marxismo.

Interesa destacar que de alguna manera, estos debates eran la estela de un asunto que ya tenía una historia dentro de la literatura y la práctica socialista de Europa, especialmente al interior de las discusiones partidistas. Se trataba del "realismo socialista". El arte a promover en el socialismo: ¿debía reflejar (únicamente) la realidad?, ¿qué realidad?, ¿cómo?

En la esfera artística la revolución cubana había tomado sus propias decisiones. Las "Palabras a los Intelectuales" de Fidel en 1961 trascendieron el ámbito estrictamente artístico y cultural, para constituirse en una declaración de valor teórico y político. Ante el debate en torno a la libertad de creación, dio a la luz una definición que al margen de la feliz retórica, marcó fronteras políticas: "dentro de la revolución todo, contra la revolución nada". Obsérvese que a diferencia de lo que se conocía como "realismo socialista" y que se practicó en Europa del Este, los límites no se remiten a una expresión artística determinada, lo cual hubiera implicado un reduccionismo estético. Más tarde, en 1965, el Che haría notar cómo "en nuestro país, el error del mecanicismo realista no se ha dado"<sup>12</sup>. Aunque el pronunciamiento de Fidel en 1961 fue importante en materia de política cultural, el mismo no operó de manera concluyente en los distintos círculos y niveles en que se tomaron decisiones y posiciones al respecto. ¿En qué consistía hacer y promover una cultura que se moviera dentro de las fronteras y los intereses de la revolución?. Con relación a esto se sucedieron divergentes y encontradas respuestas que en algunos casos se expusieron públicamente y en otros, incidieron directamente en el curso de ciertos proyectos creativos.

Durante buena parte de la década del sesenta la marea editorial se movió acerca de estas cuestiones, también la presencia de los escritos sartreanos relativos a la estética y la creación artística. Quizás la entrevista dada a conocer por Pueblo y cultura en 1964 bajo el título de "Sobre el realismo", sintetizaba las ideas que al menos en otros tres textos giraban en torno al tema. En la entrevista a Sartre puede leerse: "...para un materialista (y yo soy uno de ellos) esto quiere decir que esa obra se refiere necesariamente a cierto sector de la materialidad. Pero al mismo tiempo la materialidad de la obra conlleva una estructura profunda de "imaginaria": ella se refiere, en efecto, a un objeto que no es

<sup>11</sup> CASTRO, Fidel. *Palabras a los intelectuales*. Revolución y cultura, año 2, suplemento 2, febrero, 1969, p. 52.

<sup>12</sup> CHE GUEVARA, Ernesto. *El socialismo y el hombre en Cuba*. Obras. Casa de las Américas, p. 190.

dado en la obra, pero que en su ausencia ella representa o sugiere... Por otra parte, yo pienso que todas las artes son realistas en la medida en que el arte es una realidad propia que se desarrolla, que posee una historia, que no puede develar una esfera, una capa de lo real, salvo cuando esto fuere lo real estético... toda obra de arte válida, sea cual sea, se realiza; pero que toda obra realista no es necesariamente artística<sup>13</sup>.

Sartre fue interrogado directamente por los intelectuales cubanos acerca del "realismo socialista"<sup>14</sup>. Su respuesta fue publicada como parte de Sartre visita Cuba. La definición de conflictos a priori entre pasado y presente de la sociedad soviética constituía, en su opinión, una de las características de aquel movimiento. El escritor partía de definiciones y debía exaltar actos positivos. Su resultado, era el conformismo. La esencia del problema se encontraba, sin embargo, en las ediciones del Estado. Comprendía Sartre, no obstante, que para favorecer la edición de libros en una sociedad socialista, el Estado debía invertir y patrocinar. Era un problema económico y práctico, que generaba una especie de inercia en la formación de escritores y comprometía la vitalidad del acto de creación. De esa manera, el futuro sólo deparaba más "realismo socialista".

En "Un análisis sobre el teatro burgués" presentado por El caimán barbudo Sartre aborda filosóficamente el tema del carácter clasista del arte, asunto que se enmarca dentro de la problemática marxista. Sostiene la idea de que la burguesía en el teatro no quiere ser representada como objeto, sino que pretende una complicidad con el espectador generada por cierta identificación. De todas formas aclara que "...se podría ser objeto total, para las hormigas o para los ángeles, pero no se puede serlo para los hombres..."<sup>15</sup>. También la "Carta sobre la Infancia de Iván" que se publicó en otra revista de corte cultural, La gaceta de Cuba, se introduce en el vínculo entre creación artística e ideología tomando como pretexto el filme del soviético Andrei Tarkovsky<sup>16</sup>. Por su parte, Unión, dio a conocer "Rinascita entrevista a Sartre" que se mueve en el mismo sentido de la relación marxismo-ideología-estética<sup>17</sup>.

En "El intelectual frente a la Revolución" aborda la especificidad de la responsabilidad social de los hombres de pensamiento dentro de la sociedad socialista y sus relaciones con el Partido. Considera que debe comportarse como un vínculo contradictorio. En este sentido expresa: "No se puede tomar con respecto a la URSS una actitud crítica que pudiera traer como consecuencia la ruptura de los lazos con ella, hay que examinar exactamente la situación..."<sup>18</sup>. Sobre este complejo tema de la responsabilidad social de los intelectuales se pronunció igualmente en otros dos textos. Uno, elaborado a partir de su visita bajo el título "Una entrevista con los escritores cubanos"<sup>19</sup>. El segundo, consiste en una especie de respuesta a una "Encuesta a Jean Paul Sartre" que recibieron los cubanos en lugar de lo que debió ser una tercera visita a La Habana. Lamentablemente Sartre enfermó y el Congreso Cultural de 1968 se efectuó sin su presencia<sup>20</sup>.

---

<sup>13</sup> SARTRE, J. P. *Sobre el realismo*. Pueblo y cultura, No. 29, 1964, p. 29-30.

<sup>14</sup> *Una entrevista con los escritores cubanos*. Sartre visita a Cuba, ob. cit., p. 49-53.

<sup>15</sup> SARTRE, J. P. *Un análisis sobre el teatro burgués*. El caimán barbudo, No. 2, 1966.

<sup>16</sup> SARTRE, J. P. *Carta sobre la infancia de Iván*. La gaceta de Cuba, No. 11-12, 1963.

<sup>17</sup> *Rinascita entrevista a Sartre*. Unión, No. 1, 1964.

<sup>18</sup> SARTRE, J. P. *El intelectual frente a la revolución*. Pensamiento crítico, No. 21, 1968, p. 199.

<sup>19</sup> *Una entrevista con los escritores cubanos*. Sartre visita a Cuba, ob. cit.

<sup>20</sup> *Encuesta a J. P. Sartre*. Islas, No. 30, 1968.



También en Cuba había sido reconocido como uno de los grandes teóricos de la literatura, su tesis de que la obra escrita es un hecho social y de que el escritor siempre está comprometido, fue expuesta ante los lectores cubanos en 1966 –casi veinte años después de su publicación inicial- en forma de libro bajo el título *¿Qué es la literatura?* Este grupo de ensayos repasaba de una manera muy personal y en forma polémica todos los tópicos que eran objeto de cuestionamiento en la esfera intelectual y cultural cubanas. Uno de los textos que recogió esta edición fue la “Presentación de los Tiempos Modernos”. En ella, Sartre se refiere a la “conciencia de profesionales” que regiría su publicación y a la vocación de investigación que se planteaba<sup>21</sup>.

La literatura se había convertido en propaganda, dice en otro ensayo, pero el autor no debe hacer de funcionario. Lo primero se justifica por el hecho de que crea necesidades a satisfacer. Pero esas necesidades serían: justicia, libertad, solidaridad. El creador no puede permitirse halagos, homenajes, ha de recobrar la “fuerza de escandalizar”. Escribir y leer han de ser actos libres. Para Sartre la lectura es también creación, se erige en “constitutiva del objeto” puesto que las palabras que conforman la literatura no son simples signos de la realidad sino otra realidad. “No se escribe para esclavos”, sentencia<sup>22</sup>.

Como resultado de esta indagación teórica en la que los editores cubanos constituyeron una pieza clave, puesto que manejaron los criterios de selección que operaron en las publicaciones, se conformó un interesante mosaico de propuestas estéticas. Ese panorama estuvo matizado especialmente por autores franceses como Roger Garaudy del cual se conoció, entre otros textos, “De un realismo sin riberas”<sup>23</sup>. Los lectores accedieron igualmente a trabajos de Lucien Goldmann, André Breton y Louis Althusser, por mencionar algunos.

La presencia de Sartre en las publicaciones periódicas se mantuvo constante a través de la década del sesenta. Aproximadamente más de veinte textos -que incluyen algunas entrevistas- fueron difundidos. Una buena parte de ellos en revistas de corte cultural: *Revolución y cultura*; *Unión*; *La gaceta de Cuba*; *Pueblo y cultura*; y *El caimán barbudo*. Además aparecieron reseñas, comentarios, análisis y opiniones acerca de su pensamiento y obra.

Precisamente porque el mundo cultural cubano de entonces apreciaba la polémica y la diversidad de criterios, y no veía en ello confusión sino creación, es que el lector interesado pudo acceder a perfiles disímiles de Sartre. Algunos venían con el valor adicional de ser emitidos por importantes intelectuales franceses de la época, por ejemplo: Andre Gorz y Roger Garaudy.

En el primer caso se trataba de un filósofo y escritor que ejercía como colaborador de Sartre en *Los Tiempos Modernos*. Su artículo en la revista *Pensamiento crítico* remitía a una cuestión medular para los cubanos: “Sartre y Marx”. Si bien el debate teórico era entonces moneda corriente, la referencia para una revolución que se reconoció a sí misma en 1961 como socialista, era el marxismo. Gorz destaca, fundamentalmente, la dirección crítica del pensamiento sartreano hacia el denominado marxismo soviético. En especial, llama la atención acerca del sentido antiobjetivista y antiteleológico de las tesis de Sartre. Argumenta: “...Si la historia humana es sólo el fragmento de una totalidad

---

<sup>21</sup> Presentación de los Tiempos modernos. *¿Qué es la literatura?* Consejo Nacional de Cultura, ed. Nacional de Cuba, La Habana, 1966, p. 15 y 29.

<sup>22</sup> La nacionalización de la literatura. *¿Qué es la literatura?* Ob. cit, p. 54-55. - *¿Por qué se escribe? ¿Qué es la literatura?*, ob. cit., p. 112.

<sup>23</sup> GARAUDY, R. . *De un realismo sin riberas*. *Unión*, No. 1, 1964.

mucho más vasta y envolvente, y está dirigida por la supuesta finalidad de los acontecimientos en la naturaleza, entonces su verdad radica fuera de ella misma y no puede haber un conocimiento auténtico". Más adelante agrega: "...Amparándose en la "ciencia" marxista, estos críticos [los de Sartre] abandonan la ciencia, y sobre todo, el esfuerzo por comprender la historia"<sup>24</sup>. En este artículo, Gorz toma como pretexto la Crítica a la razón dialéctica. Por cierto, la Introducción a dicha obra, Cuestión de método, había sido publicada en Cuba por el Instituto del Libro en 1966 con un Prólogo del entonces profesor universitario Aurelio Alonso.

Los criterios de Andre Gorz llegaron no sólo a través de "Sartre y Marx" sino también por medio de una entrevista que le efectuaran las profesoras universitarias Talía Fung e Isabel Monal, y que fuera publicada por El caimán barbudo en 1968. La "Entrevista con Andre Gorz" gira en torno al capitalismo contemporáneo y la "nueva izquierda" en occidente. También en este contexto se establece la conexión con el marxismo: "el papel de Sartre en la izquierda francesa fue esencialmente una acción de desdogmatización del pensamiento, de la teoría marxista...Reveló a una parte muy importante de las nuevas generaciones francesas que el marxismo era una cosa muy distinta de lo que se practicaba en la Unión Soviética y en los países socialistas de Europa"<sup>25</sup>.

Roger Garaudy, en cambio, cuestiona las tesis sartreanas desde las páginas de la revista Unión (Órgano de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, UNEAC). Siempre tomando como medida de valor el cuerpo doctrinal que en sentido general se denominaba marxismo, señala críticamente: "Sartre es, ciertamente, el filósofo que ha desarrollado frente al materialismo dialéctico y la idea de una dialéctica de la naturaleza, los ataques más importantes, desde hace veinte años". Más adelante continúa: "...existe un núcleo de verdades absolutas del marxismo, un cuerpo de doctrina que es una adquisición definitiva y que no puede ser jamás revisado..., porque es el resultado de toda la práctica y de toda la experiencia humana acumulada". También desde Unión Garaudy se pronuncia sobre "Estructuralismo y muerte del hombre". En este sentido, hace explícito su respeto a las tesis de Claude Lévy Strauss y su rechazo a Foucault y a Sartre que las retoman dogmáticamente y en abstracto<sup>26</sup>.

Desde el mismo 1959, los editores cubanos insertaron a Sartre en los debates sobre marxismo. El texto "Sartre y los Tiempos Modernos" presentado por Lunes de revolución, abordaba el tópico del compromiso social del artista, pero derivaba en una especie de valoración crítica del marxismo al que le atribuye una "concepción totalitaria de clase" que debía ser complementada con una "psicología sintética". Su pensamiento dialoga con el historicismo de Marx en tanto reconoce como primera la "realidad humana", y también lo hace con la teoría de la lucha de clases puesto que declara tomar partido por todos aquellos que quieren "cambiar" la condición humana y hacerla libre. Se trata de la liberación del hombre como totalidad, abarcando todos los factores constituyentes. Adiciona una frase que recuerda a las Tesis sobre Feuerbach: la sociedad hace a la persona y la persona hace a la sociedad. La concepción de Marx se debilita no por fisuras internas sino por su insuficiencia: "... el hombre totalidad...corre el riesgo de perecer devorado por la clase, si sólo esa existiera y sólo a ella hay que liberar. Pero, se dirá: ¿liberando la clase no se libera a los hombres que incluye? No necesariamente". Y es que, evidentemente, el marxismo formaba parte de los

---

<sup>24</sup> GORZ, A. *Sartre y Marx*. Pensamiento crítico, No. 5, 1967, p. 84; 107.

<sup>25</sup> *Entrevista con A. Gorz*. El caimán barbudo, No. 4, 1968..

<sup>26</sup> GARAUDY, R. *Semana del pensamiento marxista: conclusiones*. Unión, No. 2, 1962, p. 131-7.

presupuestos culturales y hasta filosóficos de Sartre. Pero también lo fue la fenomenología. En el contexto de su concepción existencialista, la libertad era a la vez fuente de grandeza y maldición<sup>27</sup>.

En la entrevista que efectuara con escritores cubanos durante su estancia en La Habana, argumenta una noción ontológica del hombre, dada precisamente por la dimensión de libertad. Advierte que no se trata de un atributo abstracto, es una especie de potencialidad cuyo ejercicio pasa por la praxis. Y esta se define como la violencia sobre las condiciones objetivas. En ese acto, la libertad se consume. Libertad y praxis versus determinismo, esa es la tesis de la respuesta a uno de los escritores cubanos<sup>28</sup>.

Marxismo, socialismo, comunismo. Términos reiterados en una revolución y que operaron en los criterios de publicación de los editores. A esa selección, sujeta a cambiantes y contradictorios parámetros ideológicos, estuvieron sometidos los textos sartreanos. La ideología de filiación marxista no se había hecho explícita en Cuba hasta abril de 1961. Uno de los factores contribuyentes a la radicalización lo constituyó el pensamiento político de algunas de las fuerzas organizadas que habían participado en la lucha. Las masas, en su mayoría con disposición revolucionaria, no alcanzaban esa comprensión. La adhesión del pueblo al socialismo constituyó un fenómeno fáctico. Se movió alrededor de las realizaciones de la revolución, las movilizaciones –de carácter defensivo, económico y social- y la educación que provino del discurso de sus principales dirigentes.

No debe despreciarse, sin embargo, la incidencia de la difusión masiva del marxismo en la transformación operada al interior de la conciencia política cubana. Las funciones políticas que de ella se esperaban estaban vinculadas al ejercicio de la hegemonía. En época tan temprana como diciembre de 1960 había comenzado la institucionalización de los estudios de marxismo. Su expansión dirigida contribuyó a la realización de los fines integrador y movilizador de la ideología. La difusión inicial puso especial énfasis en la construcción del consenso y la legitimación del nuevo orden. Se proponía igualmente, el desarrollo de un pensamiento dialéctico - materialista. La creatividad y la reflexión más que un entretenimiento o lujo intelectual debía convertirse en una necesidad ideológica. Por demás, esto posibilitaría la ampliación progresiva de un segmento intelectual que fuera capaz de hacer una teorización propia de la práctica revolucionaria cubana y defender desde el campo estrictamente teórico, su posición de clase. Las acciones institucionales más significativas fueron la constitución de las Escuelas de Instrucción Revolucionaria (EIR) y la implantación de la reforma universitaria que comprendía de manera obligatoria asignaturas de marxismo - leninismo.

El encuentro masivo con el marxismo, incluyó a un segmento intelectual emergente que sólo entonces comenzó a moldearse teóricamente. Involucró también a consagradas figuras del arte y la cultura que pudieron haber tenido contacto anterior con una doctrina que ahora pasó a formar parte de sus reflexiones cotidianas. Fueron estas, dos ramas de las que se nutrieron los colectivos editoriales. Una tercera, conformada por personalidades cuya práctica política había sedimentado para 1959 una determinada formación marxista.

Tratándose de la Cuba de los sesenta, regida por el debate teórico e intelectual generado por el triunfo de la revolución que en sí misma constituyó un hecho cultural, las publicaciones fueron permeadas por un espíritu creador, diverso y polémico. Es de suponer, que la concepción general de cada revista era el

---

<sup>27</sup> *Sartre y los Tiempos Modernos*. Lunes de revolución, 6 de abril, 1959.

<sup>28</sup> *Una entrevista con los escritores cubanos*. Sartre visita a Cuba, ob. cit., p. 32-36.

resultado de determinado criterio. Los conceptos teóricos de los colectivos editoriales y sus debates (no siempre explícitos) fueron las aguas en que Sartre navegó frente a los lectores cubanos en los sesenta. Teniendo siempre como escenario una sociedad marcada por una vida política agitada como nunca antes.

Aunque el marxismo se convirtió en una referencia imprescindible, pronto fue abriéndose paso la idea de que, la teoría fundada por Marx había sido retomada, asimilada, desarrollada y/o ¿revisada? internacionalmente de muy diversas maneras. Surgió entonces la certeza de que había que emprender el camino hacia las fuentes originarias del marxismo. Esto no dejaba de ser inquietante, pues ya los cubanos sabían, en especial a través de otro francés, Althusser, que quizás existían dos Marx.

Posiblemente fuera el autor de *Por Marx* - editado en Cuba en 1966 - el filósofo extranjero contemporáneo más difundido en las publicaciones cubanas de la década. Sus trabajos constituyeron un intento de reencuentro con el pensamiento originario. Llamó la atención acerca del carácter histórico de la conformación del pensamiento de Marx. La problemática relativa a las obras de juventud trajo consigo una apertura hacia temáticas como: humanismo; fetichismo; hombre; enajenación; ética; subjetividad; etc. Al presentar con insistencia a Althusser ante los lectores se promovió el interés en particular por una región o vertiente del discurso marxista con la que los cubanos no estaban familiarizados, puesto que la popularización de la doctrina se había efectuado fundamentalmente a través de los manuales soviéticos.

En el viaje de indagación, orientación, formación y asimilación teórica, la brújula intelectual condujo a los editores cubanos (profesores universitarios, artistas, dirigentes políticos y figuras de la cultura) a diversas zonas de pensamiento. Por ejemplo, el que iba tomando cuerpo a partir de las expresiones prácticas de los revolucionarios del tercer mundo y en especial de América Latina. Entre los animadores de las páginas y el pensamiento cubanos, estuvieron los escritos de filósofos italianos que, entre otros asuntos, se debatían alrededor del historicismo gramsciano

También el pensamiento francés, y no sólo Sartre, disfrutó de la preferencia de los editores. Los cubanos supieron de las "Semanas de pensamiento marxista" organizadas en París y de las disputas teóricas entre Garaudy y Althusser, fundamentalmente a través de las páginas de la revista *Unión*. Además, estuvieron al tanto de los debates acerca del arte y la cultura que se desarrollaron en aquel escenario<sup>29</sup>.

La Editorial del Consejo Nacional de Universidades publicó en dos tomos *Lecturas de Marxismo-Leninismo* que vieron la luz entre 1965 y 1966. En el Prólogo se expresaba satisfacción por poder "...ofrecer en español el primer fascículo del curso sobre marxismo-leninismo, dictado directamente en París por un grupo de eminentes filósofos comunistas franceses..."<sup>30</sup>. Recogía textos de dirigentes del Partido Comunista Francés y de profesores universitarios. Algunos de sus nombres se hicieron familiares por la frecuencia de sus textos en las publicaciones de los sesenta: Garaudy y Guy Besse, por ejemplo.

---

<sup>29</sup> *Unión*, No. 2 de 1962; No. 2 de 1964; No. 1 de 1965.

<sup>30</sup> *Lecturas de marxismo – leninismo*. Ed. del Consejo Nacional de Universidades, Tomo I, 1965.

En general, la muestra del pensamiento francés en las publicaciones cubanas se caracterizó por su heterogeneidad en cuanto a problemáticas; la presencia de figuras reconocidas internacionalmente; crítica a discursos teóricos de determinadas personalidades; crítica al marxismo soviético y elaboración conceptual de los textos. Al estructuralismo francés le dedicaron números especiales las revistas *Revolución y cultura*; *Casa de las Américas*; y *Pensamiento crítico*<sup>31</sup>. Los lectores se familiarizaron con nombres como P. Bourdieu; J. Pouillon; J. Cuisemier; P. Ricoeur; M. Barbut; H. Lefebvre. Tampoco fueron pasados por alto los acontecimientos de mayo- junio del 68 en París. *Pensamiento crítico* editó un número especial que recogía, entre otros, los comentarios de Sastre<sup>32</sup>. Su apoyo a las revueltas estudiantiles ya era aquí conocido a través de la reproducción de uno de sus artículos en *Le Nouvel Observateur* por *Revolución y cultura* desde el mismo 1968.

La vitalidad teórica que se desarrollaba en Francia y en particular la circulación de ideas en torno al marxismo, generó en Cuba gran interés tanto en círculos académicos como políticos. La presencia francesa, y también soviética, se extendía por publicaciones periódicas y formaba parte de la política editorial. En una carta escrita por el Che en 1965 –y que permaneció inédita hasta hace unos años- se dice que esto obedecía a las facilidades existentes para la traducción y a lo que denominó “seguidismo político”. En el segundo caso se refería, por supuesto, a la literatura proveniente de la URSS. Durante la visita efectuada por el Presidente de la República en 1964 al Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana y a instancias de los profesores, dijo que existía “todo un desarrollo polémico en Francia...del cual hemos pedido la mayor cantidad de material posible para comenzar la traducción”. La Comisión de Estudios Sociales de las EIR, se propuso en 1966 “traducir y editar trabajos de filósofos soviéticos, húngaros, franceses, italianos, ingleses, sobre los problemas actuales de la filosofía marxista, con el fin de difundirlos y dar información de actualidad a aquellos que, dentro de las posiciones de la clase obrera se dedican a estudios filosóficos”<sup>33</sup>.

Los debates sobre marxismo en Cuba, comprendieron las formas, medios y métodos de enseñanza. Ejemplo de ello fue la “polémica de los manuales” escenificada en las páginas de la revista *Teoría y Práctica* en 1966. Su detonante fue, casualmente, la carta a la redacción de una estudiante francesa. Una de las partes involucradas, los profesores de las Escuelas de Instrucción Revolucionaria (EIR), estimaban que los manuales soviéticos tenían limitaciones pero constituían una “exposición popular” del marxismo y por tanto eran imprescindibles para la enseñanza masiva. Su contraparte, el profesor Aurelio Alonso – quien prologó ese mismo año *Cuestión de método* - emitió criterios que expresaban cierta tendencia de pensamiento que dentro del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana venía dibujándose hacia 1966-67 y que desembocó en *Pensamiento crítico*. La misma se caracteriza por: reconocer el carácter historicista y antiobjetivista de la teoría fundada por Marx; identificar a la teoría de la revolución como su esencia; sostener que aquel discurso debe ser estudiado y expuesto siguiendo la historia de su conformación. Estos presupuestos condujeron a Aurelio Alonso a formular la única tesis que

---

<sup>31</sup> *Revolución y cultura*, No. 13, 1968. *Casa de las Américas*, No. 55, 1969. *Pensamiento crítico*, No. 18 - 19, 1868.

<sup>32</sup> Carta del Che a Hart, 4 de diciembre de 1965. *Contracorriente*, No. 9, 1997. - Acta de la visita del Presidente de la República Osvaldo Dorticós al departamento de filosofía de la Universidad de La Habana, 1964, inédito. *Las investigaciones sociales en las EIR*. *Cuba socialista*, No. 63, 1966, p. 70.

<sup>33</sup> *Teoría y práctica*, Nos. 28, 30, 31 de 1966. No. 31, 1967.

presenta en la polémica: los manuales son resultado de un pensamiento ajeno al marxismo y forman, por tanto, un modo de pensar no marxista<sup>34</sup>.

El manualismo había sido atacado duramente desde las mismas esferas políticas. El Presidente de la República Osvaldo Dorticós en su visita al Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana en 1964 expresó: "...Estamos superando ya el mal del manualismo. Es decir, muchas veces el aprendizaje del marxismo-leninismo en los institutos de nuestro país, se ha hecho a través de los manuales...". Un año más tarde el Che manifestaba privadamente que los "ladrillos soviéticos... tienen el inconveniente de no dejar pensar... Como método es lo más antimarxista, pero además suelen ser muy malos"<sup>35</sup>. El reconocimiento de las limitaciones del marxismo de manual en determinados sectores intelectuales, tuvo como consecuencia que la política editorial fuera haciendo cada vez más espacio a las concepciones teóricas heterogéneas, contradictorias y personalizadas del denominado marxismo occidental, también el francés. Esta constituyó una tendencia que se manifestó en forma progresiva en las publicaciones cubanas de la década.

El escenario de estas transformaciones teóricas y editoriales estuvo marcado por significativas declaraciones y decisiones políticas en el país. Hacia el segundo lustro de los sesenta la dirección cubana expresó reiteradamente la voluntad de diferenciarse de otras comprensiones y prácticas originadas en el mundo socialista –también el soviético- y el movimiento comunista en general. Para entonces se imponía la búsqueda de una interpretación propia de la teoría y la práctica revolucionarias. Esto suponía la no asunción mimética de la propuesta que nos llegaba. En el marco descrito es que se produce la denominada "polémica económica" animada por el Che. Además de ministros y profesores cubanos, intervinieron también –por medio de trabajos publicados- los economistas Charles Bettelheim (francés) y Ernest Mandel (belga). Más allá del valor que poseen los criterios concretos emitidos por los participantes, estimamos oportuno destacar dos aristas del asunto que hacen de esta confrontación teórica un precedente del giro que tomaría el marxismo en las publicaciones a partir de la mitad de los sesenta. Una, la existencia de un espacio para la discusión de problemáticas teórico - políticas, esto estimuló, a la altura de 1963-64, la creencia en la posibilidad y necesidad de generar y sostener criterios propios. Y dos, puso de manifiesto que la obra de la revolución requería de decisiones que no estaban escritas ni experimentadas de antemano, más bien, había que pensar sobre ello.

El Che, entonces Ministro de Industrias, sostuvo la tesis del Sistema presupuestario que, aunque venía de países socialistas, lo trabajó en correspondencia con la situación particular de Cuba marcada por el subdesarrollo y el ideal socialista. Su contribución principal consistió en insistir en la relación trabajo - estímulo mora - conciencia - socialismo. Fueron abordados conceptos como: sistema contable y técnico; planificación; centralización; control económico. Sin embargo, la discusión de fondo giraba alrededor de una concepción o modelo de socialismo, y a la tesis del determinismo económico presente en los manuales soviéticos y cuestionada por el Che. En este sentido hay que recordar que entendía al comunismo - en lo fundamental - como un acto de conciencia.

Sus artículos conjugaron una peculiar lectura de los textos marxistas con las condiciones cubanas.

<sup>34</sup> Acta de la visita del Presidente de la República Osvaldo Dorticós al departamento de filosofía de la Universidad de La Habana, 1964, inédito. - Carta del Che a Hart, Contracorriente, ob. cit.

<sup>35</sup> Acta de la visita del Presidente de la República Osvaldo Dorticós al departamento de filosofía de la Universidad de La Habana, 1964, inédito. - Carta del Che a Hart, Contracorriente, ob. cit.

Desbrozaron el camino para una comprensión más desprejuiciada de Marx, en el sentido de desprenderse de esquemas conceptuales ya fijados por interpretaciones anteriores. La polémica constituyó una señal de la vitalidad y de pensamiento propio de la dirección cubana.

El tema del signo ideológico de la revolución constituyó desde 1959 y especialmente en los primeros sesenta, lugar común de pronunciamientos, escritos y especulaciones. Convertido en asunto de interés político tanto por fuerzas internas como externas, poseía además un atractivo teórico. En marzo de 1960 Fidel Castro decía: "...nosotros no somos gente de mucha teoría ...nosotros somos gente de hechos y Paul Sartre lo dijo. Esta revolución no está escrita en ningún libro..."<sup>36</sup>. De esta manera quedaban amplificadas, magnificadas e interpretadas las palabras de Sartre acerca del signo de la revolución cubana en momentos en que aún no se había declarado el carácter socialista del proceso. ¿Qué había dicho el escritor y filósofo francés?

En un texto titulado "Ideología y revolución" Sartre expresó que se trataba de una especie de "ideología salvaje" o una "ausencia aparente de ideología" a diferencia de "otras ideologías que son muy elaboradas". Más tarde, en 1968, Pensamiento crítico dio a conocer un escrito con su firma que decía: "Es absolutamente imposible no ser procubano. Esa revolución caótica ha tenido sus momentos negativos, pero posee una línea coherente..."<sup>37</sup>. Aunque a primera vista las frases sartreanas y la de Fidel pudieran parecer afines, no son precisamente idénticas. Sin embargo, en su contexto presentan puntos comunes. Uno es la vocación práctica de la ideología. Sartre precisa que se trataba de un "proyecto práctico de conservar o de cambiar las estructuras" y, evidentemente, la intención cubana era de transformación.

Sus propias notas sobre la visita a Cuba pueden sugerir también otra tesis. A diferencia de la "ideología salvaje" que remite a cierto empirismo, las ideologías "elaboradas" comportan un programa político y social definido. En este sentido, el alegato de Fidel en 1953 conocido como "La historia me absolverá" y en general, la conciencia política de las fuerzas que lideraron la revolución, ejercieron prácticamente como programa. Interesa destacar, sin embargo, las palabras del propio Sartre sobre la dinámica del movimiento revolucionario: "...vivo desaparecer unos tras otros sus objetivos, descubriendo cada vez objetivos nuevos, más populares y más profundos, en una palabra, más revolucionarios. Y habéis aprendido que...para lograr los objetivos más inmediatos, y aparentemente más simples, había que apuntar de entrada hacia los más complejos y lejanos. Pero lo contrario también es cierto: para atravesar a la nación entera, había que proponerse en primer lugar los objetivos universales que no alcanzarían sino al final"<sup>38</sup>. Este texto, entonces, orienta hacia la conformación de una ideología mezclada de lo a priori, lo presente y hasta de un horizonte de utopías. Por demás, posiblemente sea esa la fórmula de toda revolución.

Este asunto, sin embargo, no tuvo reposo ni en la conciencia política ni en el pensamiento teórico durante aquellos años. Los dirigentes insistieron en que se trataba de "una revolución, en los hechos, enteramente marxista". Meses después de la visita de Sartre en 1960, el Che escribe un imprescindible trabajo titulado Notas para el Estudio de la ideología de la revolución cubana que en ciertos

---

<sup>36</sup> *Intervención de Fidel en el Programa Telemando*. Hoy, 30 de marzo, 1960.

<sup>37</sup> *Ideología y revolución*. Sartre visita a Cuba, ob. cit., p. 3.- El Intelectual frente a la revolución. Pensamiento crítico, No. 21, 1968, p. 200.

<sup>38</sup> *Ideología y revolución*. Sartre visita a Cuba, ob. cit., p. 3.

aspectos remite a aquella noción de "ideología salvaje". Aborda por ejemplo, el asunto de la insuficiente formación teórica de los actores de la revolución. Este fue un planteamiento reiterado en distintas ocasiones por Fidel: "Cuando nosotros salimos de la Universidad (en el caso particular mío) ya realmente estaba grandemente influido (no voy a decir que era marxista - leninista ni mucho menos...)"<sup>39</sup>.

Un interesante documento inédito recoge las palabras del Presidente de la República Osvaldo Dorticós al Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana el 20 de febrero de 1964. Su objetivo, según recoge el Acta, era tener un "contacto personal" con un colectivo que tenía la responsabilidad de impulsar los estudios de marxismo-leninismo. Reconoce que era un empeño que generaría dificultades: "...en primer lugar, en Cuba, el movimiento revolucionario cubano, no está asistido de una fuerte tradición teórica... El Partido nuestro es un Partido nuevo, integrado por viejos marxistas, pero, sobre todo, por masas trabajadoras, estudiantes, intelectuales, de innegable decisión revolucionaria, de alto nivel político, pero tenemos que confesar que de un bajo nivel teórico...". Más adelante señala que "...el pueblo se había adherido primero a los hechos históricos [se refiere al socialismo]... pero desde luego, eso trae consigo... un déficit inevitable, un déficit teórico..."<sup>40</sup>.

En Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana, el Che sostiene que lo más importante para la transformación revolucionaria de la sociedad es hacer una interpretación correcta de la realidad y que en el caso de Cuba se complementó con algunos conocimientos teóricos: "...Es decir... las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la revolución cubana, independientemente de que sus líderes profesen o conozcan cabalmente, desde el punto de vista teórico esas leyes"<sup>41</sup>.

"Ideología salvaje" dijo Sartre; "revolucionarios prácticos" dijo el Che; "gente de hechos... esta revolución no está escrita en ningún libro" dijo Fidel; "déficit teórico" dijo Dorticós. Y quedaría pendiente la tesis del Che de que había que ser marxista con "naturalidad".

En congruencia con el espíritu de apoyo y solidaridad hacia los movimientos insurreccionales del tercer mundo y América Latina que fomentó la revolución cubana, se divulgó la obra de Sartre en torno a la guerra de Viet Nam. A través de las páginas de Tricontinental, los cubanos lo conocieron como Presidente Ejecutivo del Tribunal Russell enjuiciando políticamente a Estados Unidos y denunciando "El genocidio" en que se había convertido aquel conflicto. También dentro de la temática política fueron difundidas sus críticas al colonialismo en África y a la situación en Sudáfrica, así como su acercamiento a "El pensamiento político de Patricio Lumumba"<sup>42</sup>.

La composición general del pensamiento y la obra sartreana en las publicaciones cubanas se completó

---

<sup>39</sup> CASTRO, Fidel. *Se enseña haciendo y se hace enseñando*. EIR, 1962, p. 14 y 20.- Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana. Ernesto Che Guevara. Obras. Casa de las Américas, ob. cit., p. 92. Discurso sobre el PURS. Fidel Castro. Obra Revolucionaria, No. 46, 1961.

<sup>40</sup> *Acta de la visita del Presidente de la República Osvaldo Dorticós al departamento de filosofía de la Universidad de La Habana*, 1964, inédito.

<sup>41</sup> CHE GUEVARA, Ernesto. *Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana*. Obras. Casa de las Américas, ob. cit., p. 92 y 95.

<sup>42</sup> *De Nuremberg a Estocolmo*. J. P. Sartre. Tricontinental, No. 3, 1967- El Genocidio. J. P. Sartre. Universidad de La Habana, No. 190, 1968. - África del Sur: centro del fascismo. J.P. Sartre. Pensamiento crítico, No. 32, 1969. - El pensamiento político de Patricio Lumumba. Pensamiento crítico, No. 2-3, 1967.



con una especie de psicoanálisis. Su personalidad fue repasada con lupa por el reconocido escritor argentino Ernesto Sábato. Utilizando un prisma existencialista enfrenta a "Sartre contra Sartre". Este artículo mostró un severo perfil psicológico que establecía una relación entre las tesis filosóficas y la personalidad de Sartre<sup>43</sup>. En cambio, un acercamiento femenino, emocional y benevolente de Simone de Beauvoir iluminó la figura del autor de *Crítica de la razón dialéctica*. El "Sartre visto por una muchacha de buena conducta", exigía y estimulaba un interlocutor inteligente: "Por primera vez en la vida me sentía dominada intelectualmente por alguien...Yo me comparaba con Sartre y en nuestras discusiones no era yo la que pesaba más....Prefería aprender que a brillar..."<sup>44</sup>.

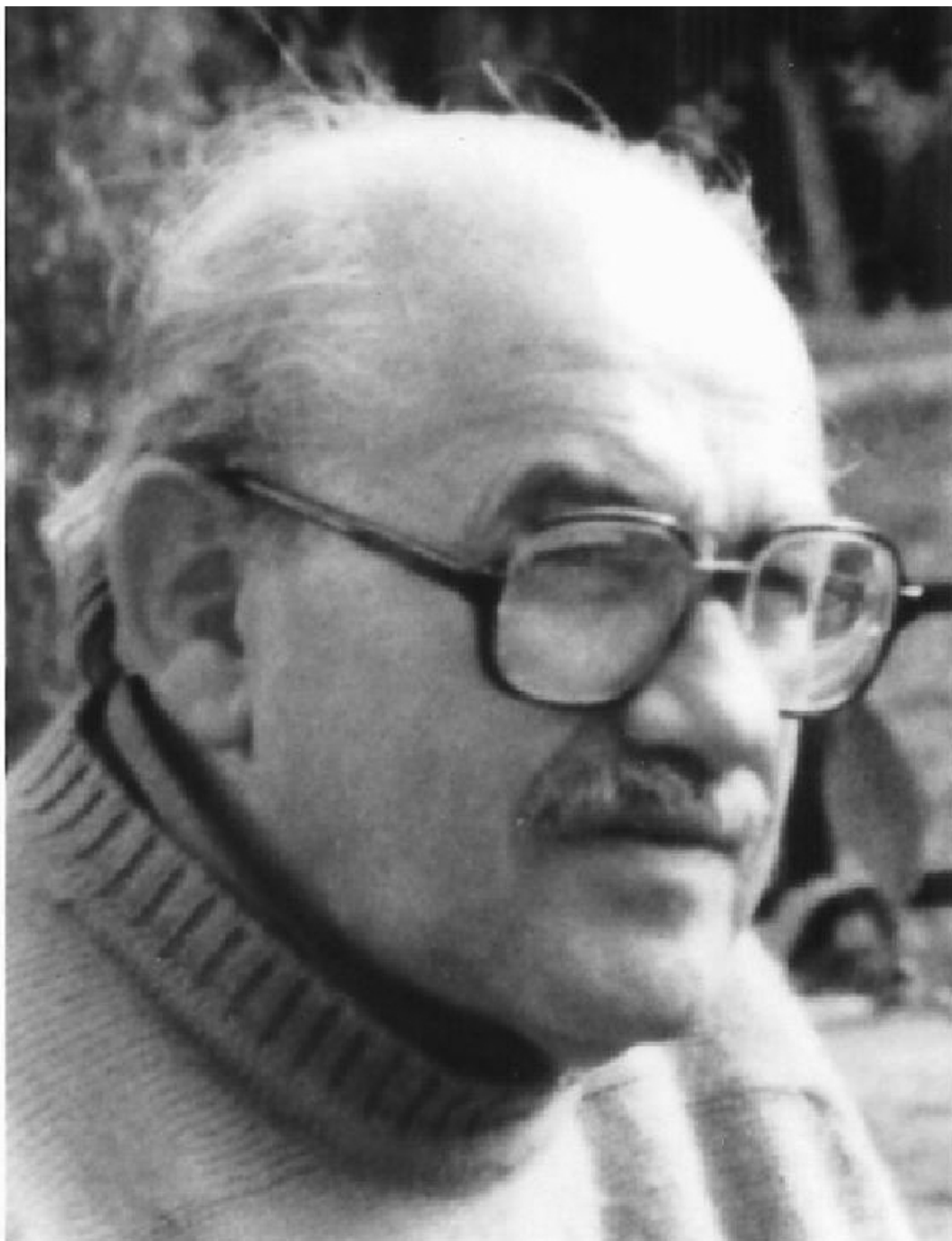
Las tesis sartreanas, diversas y polémicas en sí mismas, fueron expuestas ante los lectores en un significativo número de aristas. Su discurso sobre marxismo, ideología, política, arte y cultura, se resemantizó en medio de los debates que fecundaban el pensamiento cubano de entonces. En este sentido, pasó de ser un observador curioso y confiado del fenómeno revolucionario, a ejercer como interlocutor. Sartre visitó a Cuba en los sesenta, más con sus frecuentes reflexiones que con su presencia. Las páginas cubanas hace décadas que esperan su regreso.

---

<sup>43</sup> SÁBATO, Ernesto. *Sartre contra Sartre*. Casa de las Américas, No. 47, 1968.

<sup>44</sup> DE BEAUVOIR, Simone . *Sartre visto por una muchacha de buena conducta*. Lunes de revolución, No. 51, 1960.

**S o b r e J u a n M o r a R u b i o**



## JUAN MORA RUBIO: IN MEMORIAM

por:

Gabriel Vargas Lozano.<sup>1</sup>

*"La filosofía, como creía Hegel, es la conciencia del saber de una época. Por eso se puede leer el espíritu de los tiempos en el contenido del ejercicio filosófico" JMR en Perspectivas de la filosofía.*

Conocí a Juan Mora Rubio en 1967, durante un Encuentro Nacional de Escuelas de Filosofía y Letras celebrado en mi natal ciudad de Guadalajara. Había acudido a aquella importante reunión representando a la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, en la que impartía clases junto a un intelectual de gran talento, don Ermilo Abreu Gómez, que era el único comunista que también era experto en Sor Juana Inés de la Cruz y académico de la lengua. Ermilo y Juan, se trasladaban de la cercana Ciudad de México, en donde residían, a Toluca, para cumplir sus labores docentes. Desde entonces surgió una gran amistad que nos llevará a realizar conjuntamente diversas empresas filosófico-políticas entre las que se encuentra la fundación de la revista Dialéctica de la Universidad Autónoma de Puebla en julio de 1976 y que este año cumple 30 de existencia. Juan era un hombre que poseía una gran cultura literaria y filosófica; su trato amable le hacía ganar amigos fácilmente. Uno de ellos fue el extraordinario escritor guatemalteco Augusto (tito) Monterroso, de quien escribió diversas reflexiones, al igual que sobre Luis Cardoza y Aragón y Álvaro Mutis. Después de aquel primer encuentro en Guadalajara, lo volví a ver en la Ciudad de México años después. En 1968 había transcurrido el movimiento estudiantil-popular de 68 y su terrible desenlace en la "Plaza de las tres culturas". Yo había participado en él en mi ciudad natal y tuve que "exiliarme" en la Ciudad de México. Aquí encontré de nuevo a Juan y su esposa Clara, quienes me acogieron con una gran fraternidad. Mas tarde, Juan Mora se trasladó a la Ciudad de Puebla para impartir clases tanto en la Universidad de las Américas (una institución para la élite mexicana y latinoamericana) y en la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, que en aquellos años se encontraba bajo la hegemonía de la izquierda y, como es lógico suponer, asediada por los sectores más conservadores. En Puebla, Juan participó activamente no sólo en la consolidación del plan de estudios de la carrera de filosofía y en la integración de su planta de maestros sino también, en la medida en que se lo permitían las leyes mexicanas, en las luchas políticas que se libraban en aquel medio. Era un momento en que no existían libertades políticas en la plaza pública y

---

<sup>1</sup> Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-I .Codirector de la revista Dialéctica

la izquierda se refugiaba en algunas universidades oficiales. A la Universidad de Puebla se le acusaba de ser una institución que se dedicaba más a la política que a la academia. Fue por ello que tanto Juan Mora como otros profesores que nos integramos en aquella Universidad, considerábamos que no debería existir un divorcio entre lo académico en el más alto nivel posible y el compromiso social de la Universidad. Fue por ello que fundamos la revista Dialéctica y empezamos a dar la batalla desde una posición marxista abierta y crítica. De Julio de 1976 a diciembre de 1988, Juan Mora y el que esto escribe nos encargamos de conformar los números; redactar los editoriales; presentar la revista en diversos foros nacionales e internacionales; publicar diversos ensayos; organizar coloquios, mesas redondas, conferencias y resistir algunas crisis internas surgidas por diferencias entre las concepciones de quienes integrábamos el consejo de redacción. El primer artículo que escribió Juan fue sobre la muerte de Martín Heidegger, de quien ponderó su aporte en Ser y tiempo; luego escribió, sucesivamente sobre problemas epistemológicos en filosofía; sobre Louis Althusser, cuya teoría adquirió una gran repercusión en Latinoamérica con su enfoque estructuralista. Con Althusser coincidíamos en su crítica al "marxismo de manual", sin embargo no lo estábamos con su lectura de Hegel y menos con la "ruptura epistemológica" en el pensamiento de Marx, entre ideología y ciencia. Mora también reflexionó sobre el materialismo de Engels, a quien apreciaba como escritor y como hombre solidario; sobre la muerte de Herbert Marcuse, a quien admiró por su espíritu de revuelta; sobre Centro-América y la lucha anti-imperialista; en contra de la acción de Octavio Paz que lanzaba sus dardos en contra de Cuba, cuya revolución defendió sin dejar de asumir una postura crítica; las perspectivas de la filosofía en México; sobre Jean Paul Sartre y muchos textos sobre el marxismo, aunque la secreta obsesión de Juan era convertirse en novelista. Muchas veces me dijo que tenía una novela y me señalaba un cajón que nunca abría. Fue por ello que leía con pasión la literatura latinoamericana y escribió sobre uno de sus autores favoritos, aparte de Gabriel García Márquez, me refiero a Juan Rulfo. Cuando escribo esto, vienen a mi memoria tantas noches y días que pasamos compartiendo ideas; trabajando en nuestra revista y tratando de impulsar una concepción crítica del marxismo en un medio cultural y político que estaba resintiendo los primeros embates de la crisis. En efecto, como se sabe, de 1989 a 1991, ocurrió uno de los cataclismos más profundos del socialismo como lo fue el derrumbe del llamado "socialismo realmente existente" en Europa del Este y la URSS. Tanto Juan como el grupo de Dialéctica habíamos documentado la llamada "crisis del marxismo" que en realidad era la "crisis del stalinismo" y teníamos claridad sobre varias cuestiones como la de que Marx y Engels habían sido deformados para adaptarlos a la situación de Rusia por el stalinismo y que hablar de "crisis del marxismo" era incurrir en una deliberada confusión ideológica. Fue por ello que publicamos textos aclaratorios de Perry Anderson; Humberto Cerroni; Sánchez Vázquez; Adam Schaff, Manuel Sacristán, Georges Labica y muchos otros, a quienes tratamos personalmente.

En los inicios de la década de los setenta, el gobierno mexicano creó una nueva Universidad en la Ciudad de México, que venía a sumarse a la UNAM. Se llama la Universidad Autónoma Metropolitana y Juan Mora fue llamado para apoyar el área de filosofía en la Unidad Iztapalapa. Yo era ya profesor de tiempo completo de la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM, sin embargo, fui invitado por él y un grupo de profesores para fortalecer el área de filosofía de las ciencias sociales. En esa Universidad dimos nuevas batallas a favor de un pensamiento crítico. En la UAM, Mora publicó dos antologías: Hacia el discurso liberal contemporáneo (UAM, México, 1990) que es un texto que reúne trabajos sobre la concepción más influyente del sistema capitalista; y Perspectivas de la filosofía (UAM, México, 1990) que reúne los trabajos presentados en el "Tercer coloquio de filosofía" que se celebró en dicha Universidad. En este último libro se incluye una ponencia que concentra algunas de las ideas centrales de Mora sobre la filosofía latinoamericana. "La filosofía - dice Juan Mora- es saber, crítica y actualización y su presencia es indispensable

para el encuentro de nosotros mismos y de los grandes valores de nuestra cultura" Hacer conciencia crítica de nuestros problemas, es colocarse en la praxis adecuada para solucionarlos" ("Perspectivas de la filosofía latinoamericana" p. 284).

También en 1990, Mora publica su primer libro titulado Mundo y conocimiento (UAM, México, 1990) y dedicado, dicho sea de paso, a sus hijos colombianos y mexicanos Diego, Santiago, María Elvira, Alejandro y Rodrigo, a quienes quiso de manera entrañable. En ese libro recoge textos escritos con anterioridad sobre sus temas favoritos: la filosofía de Hegel; la política y América Latina; problemas del conocimiento y algunos artículos publicados en Dialéctica sobre filósofos y escritores. En el libro incluye un texto en memoria del filósofo español Manuel Sacristán (de quien el año pasado se conmemoraron veinte años de muerto) y sobre el cual Mora escribe, de manera certera "ahora que su muerte ha llegado, y nos hemos dado a la tarea de revisar sus textos, encontramos una reflexión madura y de gran actualidad en torno al desarrollo de la ciencia y sus relaciones con la tecnología. El crecimiento de las fuerzas productivas sin fin y limitación, lejos de conducir a la sociedad a una solución, aunque fuese moderada por sus problemas, la ha enfrentado con el caos de la destrucción del medio ambiente y con la formación de nuevas y más serias problemáticas, que van desde la aguda pobreza de la mayoría de los hombres de nuestro siglo hasta la inminencia de la destrucción del género humano víctima de las armas nucleares" y más adelante considera que no se trata de apoyar una solución romántica sino la utilización de la ciencia y la tecnología para la resolución de los agudos problemas humanos. (Dialéctica, 17. pp. 190 - 191).

Desgraciadamente, en el último período de su existencia, Juan fue aquejado por diversos males que lo fueron deteriorando gravemente y por tanto, sus proyectos de filosofía y creación literaria fueron desvaneciéndose. La vida le jugó una mala pasada. Se separó de hecho de la revista Dialéctica, que, por cierto, también ingresó en un receso crítico por la crisis del socialismo y también se separó de muchos de sus amigos quienes presenciamos, con gran dolor, su lenta agonía que terminó con la muerte, antes de que pudiera cumplir muchas de sus metas anheladas. Juan Mora Rubio contribuyó tanto con su obra escrita como con su labor docente, a la formación de muchos jóvenes que lo estimaron y valoraron; contribuyó al desarrollo de la filosofía en nuestro país y formó parte de todos aquellos que hemos creído en un mundo mejor, a pesar de la adversidad de los tiempos. Su figura y su pensamiento siguen con nosotros y este homenaje tan merecido contribuirá a preservar su memoria.

## JUAN MORA RUBIO: LA POLÉMICA CON ENGELS

por:

Rubén Jaramillo Vélez <sup>1</sup>

"Juan Mora Rubio se movía en el continente intelectual del socialismo doctrinario, pero aquel que no se detenía en el mero análisis 'científico' de la realidad, aquel de los 'brazos cruzados' en espera del cataclismo universal que lo esperaba todo de las 'contradicciones de clase'. Mora Rubio si creía y luchaba por una filosofía de la historia con y por sujetos, sabedor que la historia tenía sus significados y obtenía sus resultados y sus transformaciones por el esfuerzo del hombre mismo y no por demiurgos o dioses escondidos. Sabía que la historia no era una madeja de datos inconexos o un círculo de hechos medidos únicamente por el método científico. Exigía que el filósofo racionalizara esa historia con una teleología a la medida del hombre y sabía, también, que no todo fenómeno humano podía ser encerrado en los paradigmas o paralelogramos del peso, el número o la medida. En una palabra, no sostenía una racionalidad instrumental ni se escudaba en el pesimismo de la inteligencia, ni dejaba para el futuro las tareas cotidianas de la militancia intelectual, porque sabía que existían objetivos inmediatos e ineludibles para realizar, ya desde ahora y no en el futuro, en la ciudad del hombre... Era, en ese sentido un pensador ético, muy ajeno a quedarse en los meros juegos del lenguaje o en una filosofía convertida en sólo lógica o mera 'ciencia'. No era, ciertamente, un pensador aséptico, frío. Luchaba por lo que él creía que era la verdad. Y lo hacía con la fe intelectual y la pasión de quien se sabe un eterno caminante y un buscador de utopías".

Estas palabras del profesor Francisco Piñón, que forman parte de la presentación al libro póstumo Reflexiones sobre América Latina (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México D.F., 2000), de "Juanito" - como lo llamábamos todos sus amigos - intitulado describen con acierto el "talante" de este intelectual colombiano a quien sus colegas y discípulos mexicanos llegaron a considerar un compatriota (residió y trabajó en México casi cuarenta años).

Lo caracterizaba, en efecto, además de una bondad, una espontaneidad y desprevenimiento conmovedoras, la actitud crítica, el espíritu abierto, alejado de todo dogmatismo, de todo anquilosamiento, que se integraban armónicamente en su comportamiento, orientado siempre por el compromiso y la esperanza, que lo hacían ser absolutamente firme y leal a sus convicciones.

Pero además, esas palabras indican ya específicamente la dirección de algunos de los planteamientos polémicos a través de los cuales se perfiló su pensamiento, que se vinculaba, con responsabilidad y plena consecuencia, a la discusión contemporánea sobre la obra de Carlos Marx, teniendo en cuenta que ésta

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, Bogotá - Colombia.

tuvo que ser “recuperada” - a escala mundial - una vez que se tomó conciencia de la impresionante deformación de que había sido víctima por parte de los corifeos del estalinismo.

Tal y como lo ha formulado el historiador británico Perry Anderson, de hecho en la URSS el marxismo, estéril escalada, desapareció ya desde mediados de los años treinta, y fue reemplazado por una estéril y acomodaticia escolástica que sirvió de ideología al proyecto desarrollista en grande escala que bajo la consigna estaliniana de “auge de las fuerzas productivas” liquidó toda participación espontánea de las masas en la construcción de la nueva sociedad y todo vestigio de oposición, excluyó toda discusión y toda crítica en la vida pública del país e instauró el reinado del terror sistemático como último - y casi único - recurso de cohesión y dominio:

“Lenin murió a principios de 1924. A los tres años, la victoria de Stalin dentro del partido comunista de la Unión Soviética selló el destino del socialismo, y del marxismo, en la URSS durante las décadas futuras. El aparato político de Stalin suprimió activamente las prácticas revolucionarias de masas en la misma Rusia y las desalentó o las sabotó de manera creciente fuera de la Unión Soviética. La consolidación de un estrato burocrático privilegiado, por encima de la clase obrera, quedó asegurado por un régimen policial de creciente ferocidad. En estas condiciones se destruyó ineluctablemente la unidad revolucionaria entre teoría y práctica que había hecho posible el bolchevismo clásico. Las masas fueron reprimidas y su autonomía y espontaneidad eliminadas por la casta burocrática que había usurpado el poder en el país. El partido fue gradualmente purgado de los últimos compañeros de Lenin. Toda labor teórica seria cesó en la Unión Soviética después de la colectivización. Trotski fue enviado al exilio en 1929 y asesinado en 1940. Riazanov fue despojado de sus cargos en 1931 y murió en un campo de trabajos forzados en 1939. Bujarin fue silenciado en 1929 y fusilado en 1938. Cuando la dominación de Stalin llegó a su apogeo, el marxismo quedó en gran medida reducido a un recuerdo en Rusia. El país más avanzado del mundo en el desarrollo del materialismo histórico, que había aventajado a toda Europa por la variedad y el vigor de sus teóricos, se convirtió en diez años en un páramo intelectual, sólo impresionante por el peso de la censura y la tosquedad de su propaganda.”<sup>2</sup>

Queremos concentrarnos específicamente en algunos de los ensayos que configuran el libro intitulado *El mundo recobrado* (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias y Humanidades, Departamento de Filosofía, México D.F. 1988). En primer lugar, el intitulado “Notas críticas al materialismo de Engels” en el cual de entrada se plantea que el de Marx “debe ser tomado con las reservas necesarias, toda vez que se diferencia de todo el materialismo metafísico precedente, de la concepción materialista de sus contemporáneos, de la de su maestro Feuerbach, y aún de la de su colaborador y amigo Federico Engels”.<sup>3</sup>

Plantea Mora Rubio que lo específicamente novedoso del pensamiento marxiano es que si bien se inspira en el materialismo ilustrado del siglo XVIII - y en este respecto remite el autor a La sagrada familia -, “supera en mucho a sus fuentes, toda vez que sustrae el concepto de materialismo de la ‘naturaleza’, aislándolo de la metafísica, y lo inserta en el contexto de las ciencias sociales”.

Con una formulación que recuerda la exégesis ya considerada “clásica” de Ernst Bloch sobre las “Tesis sobre Feuerbach” en el Principio Esperanza, plantea Mora Rubio que Marx considera al materialismo

---

<sup>2</sup> ANDERSON, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Ed. Siglo XXI. México, 1983. p. 29.

<sup>3</sup> MORA R, Juan. *El mundo recobrado*. Op.cit. p. 13. Todas las citas que siguen provienen de este libro.

como una "praxis unificadora tanto de un sujeto activo como de un objeto igualmente activo, que se proyectan y reconocen en la práctica social".

Tal y como lo formulara Bloch, "la independencia del ser respecto a la conciencia no es en absoluto en el ámbito del entorno normal humano lo mismo que independencia del ser respecto al trabajo humano. La independencia del mundo exterior respecto a la conciencia, su objetividad, no sólo no queda suprimida por la mediación del trabajo con el mundo exterior, sino que por razón de ella queda precisamente formulada de modo definitivo. Porque así como la misma actividad humana es una actividad objetiva, es decir, que no cae fuera del mundo exterior, así también la mediación sujeto-objeto, en tanto que tiene lugar, es así mismo un trozo del mundo exterior. También este mundo exterior existe con independencia de la conciencia, en tanto que él mismo no aparece bajo la forma del sujeto, pero, desde luego, tampoco sólo 'bajo la forma del objeto', sino que representa precisamente la mediación recíprocamente influyente de sujeto y objeto, de tal manera que el ser determina, en efecto, por doquier la conciencia, pero, a la vez, el ser histórico determinante, es decir, el económico, contiene en medida extraordinaria mucha conciencia objetiva... La forma de producción humana, el metabolismo con la naturaleza que tiene lugar y se regula en el proceso de trabajo, y más aún las relaciones de producción como base, todo ello como es evidente, lleva conciencia en sí; y de igual modo, en toda sociedad la base material es, de nuevo, activada por la superestructura de la conciencia."<sup>4</sup> De lo cual podemos deducir, como lo hace Mora Rubio, que el método de Marx "es el método materialista específico para el estudio de las formas histórico-sociales y que en ninguna otra parte de su obra tiene una interpretación diferente", que el materialismo de Marx es un "materialismo social".

Comprendemos ya que implícitamente se está polemizando con Engels, quien desafortunadamente, en su polémica con Eugen Dühring, motivada por el honesto propósito de llamar la atención de los trabajadores alemanes sobre los sofismas de la "ciencia vulgar" que aquel agenciaba, introdujo la equívoca noción de "Dialéctica de la naturaleza" que tan perniciosas consecuencias tuvo para la deformación del pensamiento marxiano, primero durante la vigencia de la Segunda Internacional y luego, tras el triunfo de la revolución rusa, en las formulaciones del "marxismo-leninismo" soviético, en el cual aquella adquirió una condición canónica.

Como sostiene Mora Rubio al referirse al escrito de Engels, "si su labor se hubiera reducido a ponerle los puntos sobre las *ies* a Dühring en los aspectos puramente políticos o marcadamente tendenciosos en lo tocante a la interpretación del materialismo, la cosa no hubiera rebasado los límites de una pequeña contienda político-filosófica. Pero Engels aprovechó la ocasión para dejar caer de soslayo las conclusiones de sus investigaciones en el terreno de las ciencias naturales. Y de paso, lo que tuvo más profundas consecuencias, rematar sus lucubraciones en una fácil concepción del mundo, que parecía rematar su obra en la más basta generalización que la filosofía hubiera conocido...".

Recomienda Mora Rubio tener en cuenta que Engels insistía en considerar a la materia "no como una categoría general abstracta sino a partir de sus determinaciones particulares, es decir en un contexto rigurosamente dialéctico". Sin embargo, también recalca que cuando aquel, en el *Antidühring*, afirma que la unidad del mundo radica en su materialidad, "vuelve, sin percatarse de ello, a una cosmovisión decididamente metafísica, como la de todo el pensamiento que lo precede". Y agrega que, por otra parte,

---

<sup>4</sup> BLOCH, E. *Principio Esperanza*. Versión del alemán por Felipe González Vicen. Aguilar. Madrid. 1977. Tomo I. p. 252.



en su intento por formular una "magna ciencia que lograra encontrar las leyes generales válidas en todos los procesos, aprovechando el desarrollo y los resultados a que habían llegado las ciencias particulares de su tiempo, vuelve a mistificar la dialéctica (resaltado por nosotros), ya que ésta no parece arrancada de los procesos mismos, como en Marx, sino que es una construcción a priori que se le aplica desde lo alto a las ciencias de la naturaleza".

Considera Mora Rubio que esta "aberración" provenía de una circunstancia peculiar, el hecho de que Engels por esos años consideraba a la naturaleza "escindida del hombre y de su historia y no como algo que se nos entrega mediado por la praxis social", por lo cual, "al tratar de convertir el 'materialismo dialéctico' en una concepción del mundo y en una filosofía resultante de los hallazgos parciales de las ciencias particulares retrotrae la cuestión a los tiempos anteriores a la filosofía clásica alemana".

Y concluye que todas sus afirmaciones respecto de la naturaleza "están aisladas de la praxis viviente de los hombres y quedan por ello sometidas a la crítica de las Tesis sobre Feuerbach ...". Agrega, acentuando la crítica, que "si la concepción materialista de la naturaleza, como dice Engels en el escrito sobre Feuerbach, no es sino 'simple comprensión de la naturaleza tal como ésta se da sin agregado extraño', esto significa, frente a la posición marxista, una recaída en el realismo ingenuo".

No por causalidad remite Mora a los trabajos de Alfred Schmidt (El concepto de naturaleza en Marx, 1962) y de Lucio Colletti (El marxismo y Hegel, 1971) que también se inscriben en la fecunda discusión desplegada a lo largo de los últimos cincuenta años en torno al equívoco concepto engelsiano, discusión que, en realidad, iniciaría Georg Lukacs en 1923 cuando afirmaba que la naturaleza se debe comprender como una "categoría social" (Historia y conciencia de clase).

En el ensayo intitulado "Marx y Engels: sus diferencias con Hegel" el autor es aún más explícito en el sentido de considerar que fue en la URSS donde se desarrolló una corriente de pensamiento "inspirada en los trabajos elaborados por Engels en su madurez, cuando su pensamiento mostraba diferencias con el de Marx". Y relaciona lo anterior con una circunstancia peculiar que afectó notablemente la recepción del pensamiento original de éste último, a saber, el hecho de que significativos trabajos juveniles de Marx, como la Ideología Alemana, los "manuscritos económico-filosóficos" redactados en París en 1844, y los Grundrisse, permanecieron inéditos hasta 1932 y 1950, respectivamente, a lo que debe agregarse que "como consecuencia del estalinismo que afectó la vida política de la Unión Soviética se retuvieron algunos textos de Engels o se publicaron con adulteraciones, tratando de presentar el pensamiento de Marx y Engels como una masa compacta de ideas que no daba lugar a fisuras y tensiones".

Por otra parte llama la atención Mora Rubio sobre el hecho de que a partir de los años cincuenta del siglo XIX, mientras Marx se concentró en el estudio de la economía política y la historia del capitalismo, Engels "se dedicó con entusiasmo al estudio de las ciencias particulares de su tiempo y a la búsqueda de una perspectiva filosófica que le permitiera elaborar un criterio unificado de las mismas". El hecho de que, pese a su innegable talento y a su inmensa curiosidad, Engels no hubiese tenido una formación filosófica tan rigurosa como la de Marx, incidió en su confusión, no pudiendo escapar al Zeitgeist, el espíritu predominante de su momento. Como lo formula Juan Mora, "el materialismo de Marx es el materialismo de las ciencias sociales", mientras Engels "sin proponérselo, sigue de cerca los pasos del positivismo de su tiempo".

Lo paradójico es que, tal como argumenta el autor, en el fondo éste último no logró liberarse nunca del todo

de la influencia de Hegel: "Marx hace un estudio crítico de la obra de Hegel en el que utiliza aspectos positivos de su pensamiento para su concepción materialista, y propicia una ruptura epistemológica, para utilizar la expresión de Bachelard-Althusser, que desborda y supera el pensamiento hegeliano", mientras Engels, "sin tomar conciencia del hecho, no llega jamás a romper del todo con el pensamiento de Hegel: se quedó en las buenas intenciones".

Y lo explicita en los siguientes términos: "Marx hizo una ruptura con el idealismo especulativo cuando colocó sobre sus propios pies su invertida dialéctica y postuló un materialismo para las ciencias sociales, dejando atrás no sólo el 'espíritu enajenado' de Hegel sino toda la dialéctica que se desarrolla en la filosofía de la naturaleza. Engels, por el contrario, permaneció a lo largo de su existencia deslumbrado con el fulgor hegeliano, no obstante las reiteradas protestas contra su maestro. La preocupación de Engels por los hallazgos de las ciencias de la naturaleza y su nunca menguada admiración por Hegel le hicieron revivir a cada paso un materialismo tan cercano al idealismo objetivo que llega a confundirse con él. La dialéctica de la naturaleza es un canto solapado, aunque inconsciente al pensamiento de Hegel".

En una nota de pie de página remite enseguida al célebre libro del físico y disidente de la República Democrática Alemana en los sesentas, Robert Havemann: *Dialéctica sin dogma* (1967), en el cual éste afirma que "el materialismo mecanicista es igual a idealismo", agregando unos párrafos más adelante que "la idea de la igualdad de la dialéctica del mundo, la razón y la historia, es una literal transportación del pensamiento hegeliano".

Sin embargo, como dice más adelante, "transponer esta concepción idealista a una filosofía materialista, como lo hace Engels, es abandonar la posición dialéctica por una parte, y caer en el materialismo mecanicista, por la otra. Engels, desde la orilla del materialismo añoraba el formidable sistema de Hegel y aunque sabía que la ruptura con éste significaba deshacerse de toda la metafísica del pasado, no comprendía que este rompimiento conllevaba la liquidación de una filosofía desarrollada a partir de rígidos sistemas que aprisionaban el pensamiento." Por ello, "cuando Engels retoma la formulación de Hegel de la igual validez de la leyes de la dialéctica para la naturaleza, el pensamiento y la historia, está otorgándole a la materia un carácter metafísico y por lo tanto está formulando un materialismo mecanicista".

Podría resultar oportuno en este contexto recordar la crítica de Colletti a la "concepción monista de la historia", la lectura del pensamiento de Marx que hizo Jorge Plejanov - otro "discípulo" de Engels y el "padre del marxismo ruso", tal y como se intitula el libro de Samuel H. Barón sobre el intelectual ruso<sup>5</sup>, en el sentido de haberlo convertido en realidad en una verdadera "metafísica de la materia".

Como concluye Mora Rubio, "no bastaba para escapar del idealismo con sustituir el concepto abstracto de espíritu por otro igualmente abstracto de materia". Y no por casualidad cita el libro clásico de Alfred Schmitd: "Mientras Marx, con actitud muy hegeliana, hace provenir la ciencia que se propone exponer dialécticamente sólo de la crítica del estadio alcanzado por ella hasta ese momento, y por lo tanto no separa en ningún punto la dialéctica materialista de los contenidos de la economía política, la dialéctica de la naturaleza de Engels sigue siendo una forma de tratamiento exterior al objeto".

Comentando la formulación engelsiana según la cual la dialéctica sería "el único método discursivo

---

<sup>5</sup> Traducción al español en Ed. Siglo XXI México. D.F. 1976

que en última instancia se acomoda a aquel modo de concebir la naturaleza”, afirma Mora que precisamente “la parte más débil de su pensamiento es ésta, puesto que intenta meter en el mismo saco todo el saber científico filosófico de su tiempo” pues, como cree que el método de las ciencias naturales “es incapaz de una totalización por su carácter empírico, y de ahí su fracaso, aplica el método filosófico a las ciencias, obteniendo un resultado adverso toda vez que ciencia y filosofía son diferentes no sólo en sus procedimientos sino en sus resultados”. Concluye afirmando que “la carencia de una concepción clara de los límites y los objetivos entre una y otra disciplina conduce necesariamente al empobrecimiento que sufre la filosofía dentro del positivismo” y, por lo demás, “se crea un aberrante equívoco que impide el desarrollo de la ciencia misma”, agregando después de citar un fragmento de la Dialéctica de la naturaleza, que “el elemento más empobrecedor de la filosofía positivista es el afán de conseguir un método común para objetos y disciplinas diversas”.

Termina reiterando que Engels pretendía “sistematizar los hallazgos de Marx y convertir este pensamiento en una vasta concepción del mundo”. Sin embargo, comenta que en este intento aquel “descuida la cuestión principal del conocimiento dentro del materialismo: la práctica social humana que transforma al hombre y al mundo por igual”, puesto que ella es “el fundamento sobre el que se construye el nuevo materialismo, y no puede contemplarse al ser sino desde esta nueva perspectiva que unifica mundo y pensamiento en movimiento y transformación... El materialismo desde el ángulo estrictamente gnoseológico no se puede determinar simplemente por el reconocimiento de una objetividad exterior a nosotros por el contrario, es indispensable aceptar la existencia del objeto, de la conciencia, y de una praxis social a partir de la cual se hace posible el conocimiento y la realización humana”

De esta manera se vinculaba Juan Mora Rubio a una de las más importantes discusiones sobre la obra de Marx de los últimos tiempos, encaminada a dilucidar el infortunado equívoco que introdujera Engels en 1878 cuando, con una pretensión por completo ajena a las intenciones de su amigo, quiso formular una doctrina omnicomprensiva, en el interior de la cual las leyes de la naturaleza y de la historia se confundían sin ninguna justificación, desconociendo la peculiaridad de cada uno de estos ámbitos. Testimonio de su compromiso, de su honestidad, de su sensibilidad ante la indagación contemporánea sobre la obra de Marx, estos ensayos constituyen en nuestro continente un aporte significativo, organizado, sistemático pese a su brevedad para esclarecer, en un punto fundamental, que afectó por completo a la comprensión de su obra y, como hemos visto, también tuvo implicaciones políticas a lo largo del siglo pasado, su sentido genuino.

## **JUAN MORA RUBIO: EL OFICIO DE PENSAR**

por:

Manuel G. Rodríguez V.<sup>1</sup>

### **I. El contexto**

En abril 21 del presente año el filósofo bogotano Juan Mora Rubio cumpliría 81 años de nacimiento, el presente ensayo tiene por objeto dar a conocer la obra de este ilustre hijo de la ciudad de Bogotá que trascendió como colombiano el ámbito nacional para darle a la cultura filosófica del continente un lugar destacado en el pensamiento universal, al igual que su vida, la cual, de la misma manera que la de algunos de nuestro más distinguidos intelectuales, desde José María Vargas Vila, hasta el recientemente fallecido Rafael Gutiérrez Girardot, han sido en su propio país y en su propia ciudad desconocidos.

La vida intelectual de Juan Mora Rubio, al igual que su trayectoria vital, estuvo marcada por sus grandes pasiones, algunas heredadas de su padre, como la literatura; sus amores y sus odios, atravesados por grandes contradicciones, como la que concientemente asumió frente a la posición conservadora y artificialmente aristocrática que vio de niño en su padre, como también la verticalidad de sus principios, que terminó enturbiando la amistad de sus amigos, pues tuvo que cuestionar y denunciar la claudicación y la abdicación hasta en sus seres más queridos. Sin embargo su conflictividad no era caprichosa, era el fruto de grandes esfuerzos por entender la situación social en la que se movía, inicialmente en su patria, también en Cuba, en China y finalmente en México que sería en realidad su destino final; en lo teórico se inclina a discrepar del oportunismo y del dogmatismo de muchos de sus colegas. En contraste y en lo personal, siempre fue bondadoso y abierto, simpático y condescendiente, pero implacable en los principios e intransigente en la precisión teórica.

En contravía de esta actitud que fue una constante en la vida de Juan Mora Rubio, el desarrollo del pensamiento filosófico en Colombia ha estado caracterizado, tal como lo hemos podido constatar a través de una larga investigación, en la incuria y en –para usar la frase de Kant- ‘la pereza y cobardía’ ante la ilustración. Incuria para penetrar y transformar el campo de la cultura académica frente a la predominancia originaria de una ideología señorial-clerical que se ha considerado natural, apropiada y ancestral a la idiosincrasia del pueblo colombiano. Este fenómeno peculiar, que como puede fácilmente concluirse, constituye un factor no despreciable para comprender el estado permanente de conflicto social violento en que vivimos hasta el presente, en pleno siglo XXI, reforzado por la tendencia a generar guerras de “baja intensidad” por cuenta del imperio globalizado, contribuyó también, como factor muy

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Atlántico.

determinante, a forjar el pensamiento de Mora Rubio, como lo trataremos de mostrar a través de la consideración de su obra y su vida.

El proceso mismo de constitución de la nación colombiana ha venido presentando el fenómeno de 'postergación de la circunstancia de la modernidad' - así calificado por el filósofo Rubén Jaramillo -, que es ni más ni menos que el entramamiento y deformación de la 'secularización' del pensamiento moderno en nuestra sociedad, otro concepto forjado por la filosofía colombiana en la obra de nuestro destacado filósofo Rafael Gutiérrez Girardot, ya mencionado. Tal fenómeno implica que se generalicen dentro de las instituciones y en la vida cotidiana comportamientos específicos que expresan la simbiosis peculiar entre las características señoriales y arcaicas de tiempos coloniales, por un lado, y características propias de la ultramoderna sociedad de consumo pos y neocolonial, por otro; lo cual dicho simbólicamente es la mezcla rechinante entre el arado de chuzo y el internet. De lo cual resulta una sociedad donde pululan imágenes alucinantes como algunas de la película 'La vendedora de rosas', que constituyen el pan de cada día de nuestro imaginario con su carga despiadada de consumismo ultramoderno, alternando en su otra cara con los patéticamente pueblerinos 'consejos' de gobierno. Pero todo aquello dentro de una misma sopa de 'rastacuerismo' como solía denominar Gutiérrez Girardot a esa mezcla entre mediocridad y pantallismo que caracteriza a nuestra clase dirigente.

Por ello resulta tan evidente la precariedad de lo que podríamos denominar 'consumo de pensamiento inn', o actualizado, en cuanto es lo que de alguna manera circula en boca de una minoría culta de intelectuales usufructuarios de privilegios particulares, de becas y servicios para recibir educación en el primer mundo, o simplemente, de intelectos inquietos que suelen florecer como curiosidades dentro de la capa media-alta de la sociedad, formando una selecta minoría con proyecciones intelectuales dentro de una población dentro de la cual sólo una tercera parte, vergonzosamente en medio de la abundancia, cuenta con sus necesidades vitales satisfechas, entre paréntesis sea dicho que por ello ya no pueden despedir a otro director del DANE (cerca del 20% en miseria absoluta). Para concluir que la posibilidad de existencia de un 'reducto de pensamiento crítico social', en Colombia matemáticamente 'tiende a cero', y que una sociedad exacerbada por privilegios escandalosos, bloqueada en los procesos de formación de opinión, no sólo deriva hacia la confrontación violenta sino resulta incapaz de dar cabida y proteger el pensamiento libre haciendo de la democracia un concepto vacío y de los intelectuales - usando la expresión del poeta cartagenero tuerto López- una caterva de vencejos.

De manera que una comunidad con un solo periódico, una sola universidad, unas pocas familias en poder de la economía y la política, una sola santa madre iglesia, un solo partido hegemónico (dividido en dos facciones para dar gusto a las preferencias de colores) y un solo 'padre' protector al norte que otorga bendiciones y castigos, y el gran vecino para entregarle algunos hijos discolos; tal resulta ser el objeto ideal para un Goya de la serie 'los desastres de la guerra' y comprender porqué para muchos de nuestros compatriotas resulta más hospitalaria la selva, en la angustia de la supervivencia y en la espera de la agresión que la supuesta democracia más antigua y sólida de la región. Por el contrario el ejercicio del pensamiento crítico requiere medios sociales y académicos, la civilidad y tolerancia consagradas en la letra de las instituciones; las garantías propias de la sociedad civil no sólo en la letra, pues cada vez más rotundamente, en nuestro medio son sólo palabras casi sin contenido, cuando señalan indistintamente a los verdugos y a las víctimas del conflicto mediante su uso viscoso en la pluma de periodistas de la prensa única. Por eso fue necesario crear una categoría para ubicar a quienes han pretendido en Colombia desarrollar un pensamiento crítico: pensamiento en exilio, dentro del cual hemos tratado de valorar, cada

uno desde su ángulo particular, a José María Vargas Vila, Baldomero Sanín Cano, Julio Enrique Blanco, Rafael Gutiérrez Girardot y ahora pretendemos ubicar a Juan Mora Rubio, el pensador bogotano que hace ya cuarenta años, a la edad también de cuarenta años inició su exilio en México hasta la muerte.

## **II. El mundo de la cotidianidad**

El mundo inmediato de Juan Mora Rubio fue el de una familia en proceso ascendente dentro de la sociedad bogotana al inicio del siglo XX, es decir con una situación económica cómoda, buenas amistades y relaciones con los hilos del poder social. El padre, el doctor Luis María Mora, representante típico de la estructura familiar tradicional conservadora, filósofo y abogado del Colegio - Universidad del Rosario - había sido discípulo predilecto del emblemático rector de aquella escuela, monseñor Rafael María Carrasquilla, bastión de la filosofía neoescolástica que dominó el mundo intelectual de la Regeneración, es decir el período en que se restauró el poder conservador y eclesiástico en Colombia. En 1896, desde un origen social humilde de artesanos había logrado vincularse al Colegio Mayor del Rosario y defendido con honores una tesis doctoral en filosofía que fue publicada en su totalidad en varios números de la revista institucional años después. Tal vez, mientras consolidaba su posición social había formado hogar a la tardía edad de 48 años en 1917, cuando era profesor titular de la Universidad de las cátedras fundamentales de latín y griego, con una dama ya algo madura que, a pesar de su mentalidad profundamente tradicionalista, venía de una familia de comerciantes ligada a actividades de arte y cultura en los límites de la vida bogotana retratada por los observadores de la época como bastante provinciana.

Juan Ángel es el menor de cuatro hermanos, tres hombres y una mujer; el mayor, Rafael abogado y economista, el segundo, José Joaquín médico y María Dolores, Mery, licenciada en Literatura y profesora de la Universidad Nacional. Los hermanos mayores, bachilleres del colegio San Bartolomé y profesionales de la Universidad Javeriana, instituciones regentadas por sacerdotes jesuitas. Este último sale de la esfera de influencia clerical en la que había estudiado y en los 60, funda el Instituto de neurocirugía de la Universidad Nacional y después ejerce como decano progresista de la Facultad de Medicina en tiempos en que ésta asume una orientación abiertamente rebelde frente a la dramática situación del conflicto colombiano que había convertido la antigua violencia partidista en guerra social, el triunfo de la revolución cubana y la emergencia del movimiento social de Camilo Torres Restrepo resuenan en la intelectualidad y él no es ajeno –como se verá- a esta situación, su hija mayor es bautizada por el mismo Camilo. El hermano mayor, inicialmente dedicado a los negocios y, a la muerte del padre (1936), prácticamente a cargo de la familia, se vincula a organismos internacionales lo cual le aleja de la situación del país aunque no de la problemática social, especialmente en lo relacionado con la vivienda.

Juan, a quien familiarmente sus seres queridos y amigos llamaban "Juanito", rompiendo la tradición familiar terminó bachillerato en el colegio de las hermanas Marroquín, pues, según sus hermanos había decidido no continuar en el San Bartolomé, ya desde entonces había comenzado a mostrar rasgos de rebeldía, que se fueron afianzando a través de la década de los cuarenta mediante la cercanía, entre otras cosas, con familiares de su madre que habían fundado una galería de arte en la Avenida Jiménez, probablemente la primera con un sentido moderno y a la cual acudían personajes que posteriormente ocuparían un lugar importante en la vida cultural, librepensadora y de izquierda en Colombia como Diego Montaña Cuellar, Álvaro Rojas, Enrique Grau, Alejandro Obregón y los asistentes a la

tertulia del café 'Automático'. Durante una temporada en Cali, donde acompañaba a su hermano mayor, vive la experiencia de la insurrección popular a raíz del asesinato del líder popular Jorge Eliécer Gaitán - hoy se sabe a manos de agentes estadounidenses -. La actitud del ejército nacional y la información que manipula el gobierno para eludir las consecuencias del golpe terrorista contra la segura elección del candidato liberal conmovió hondamente la conciencia del joven Mora. A su regreso a Bogotá ingresa al recién fundado Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, bajo la dirección del legendario profesor Rafael Carrillo Luque, en donde medianamente maduro, inicia sus estudios universitarios junto con su hermana Mery.

La figura del padre, don Luis María Mora había jugado un papel importante en los primeros años de su vida. Fue él un personaje de cierta celebridad en la vida bogotana como periodista y crítico literario bajo el pseudónimo de 'Moratín'. Se retiró de la Universidad a la muerte de Monseñor Carrasquilla debido a una querrela que le entabló al nuevo rector, monseñor Castro Silva, quien entronizó una estatua de Goethe en el claustro rosarino, lo cual según el profesor Mora mancillaba memoria católica del colegio. Sin embargo obtuvo el gobierno conservador de Abadía Méndez nombramiento de cónsul en Los Ángeles (1926 - 30), por ello los primeros años de vida de Juan trascurren allí y adquiere un manejo espontáneo del idioma inglés. El hijo mayor, Rafael María, recuerda que el padre lo despertaba de madrugada para enseñarle el latín, de manera crecieron los hijos bajo la tutela de los libros y la disciplina académica que su padre implantó, por ello ante su muerte, siendo aún niño, fueron aquellos quienes se convirtieron en el alimento y modelo de la vida intelectual de Juan Mora.

Su hermano Rafael, constituido prácticamente en su tutor, le había llevado a Cali, en un emprendimiento profesional independiente, lejos de la influencia directa de la familia y según su impresión, allí comenzó a manifestarle el espíritu revolucionario e inconforme de Juan. Espíritu que se consolidaría en la lucha estudiantil contra la dictadura de Rojas Pinilla, el mismo general que comandaba las fuerzas militares en Cali, durante el 9 de Abril de 1948. De manera que al caer la dictadura de Rojas Pinilla y terminar sus estudios de filosofía en la Universidad Nacional ya Juan Mora había ingresado en el mundo intelectual de la izquierda, al cual por diferentes lazos se fue ligando de manera muy estrecha. Probablemente de aquella época data su temporal militancia en el partido comunista. En 1956 contrae matrimonio, un año después que su hermano José Joaquín.

Los hermanos Mora Rubio, formados en el seno de la disciplina familiar conservadora pero orientados sólidamente a la cultura literaria y artística por el lado de la rama materna de los Rubio, participaban activamente de la escasa actividad cultural bogotana, asistiendo con pasión juvenil a las tertulias del famoso Café Automático, con León de Greiff, Aurelio Arturo y ese importante grupo de poetas, pensadores y críticos que constituían el núcleo más importante de intelectuales y periodistas de la capital. Por otra parte, su primo Álvaro Rubio, que los Mora veían como tío por la diferencia de edades, había fundado la Galería de Arte de Bogotá en donde comenzaron a promoverse y divulgarse los trabajos de la primera generación de artistas plásticos modernos, probablemente a mediados de los años cuarenta. De aquellos años, en buena medida de bohemia bogotana, y aún de la infancia en la casa de Fontibón, proviene la amistad y luego el matrimonio de Juan Mora con Elvira Camargo, con quien compartió diez años, tres hijos y su ideología revolucionaria. Pues es ella una mujer de mentalidad crítica e independiente, condiciones excepcionales para la época y de familia radical dentro de la cual se cuenta el padre del 'cura' Camilo Torres Restrepo, Calixto Torres Umaña, rector de la Universidad Nacional, quien era uno de sus tíos.

Los hermanos Mery y Juan Mora, que siempre tuvieron una relación muy estrecha, mantenían profunda amistad y camaradería con los pioneros del pensamiento socialista colombiano, Gerardo Molina y Diego Montaña. A ellos se sumó después en los años cincuenta Tomás Ducay, un profesor universitario y filósofo español, quien ingresó a la familia al desposar a Mery y con el tiempo sería señalado muy acerbamente por Rafael Gutiérrez Girardot como responsable de su fracasado intento de ingresar como profesor de filosofía en la Universidad Nacional. El había llegado de España, reclutado tal vez por equivocación, durante el gobierno de Laureano Gómez a reforzar el proyecto del Instituto de filosofía, tenía una amplia formación de izquierda que le permitía intercambiar con los académicos colombianos simpatizantes del cambio y una resistencia contenida a la dictadura franquista, parece que siempre mantuvo una actitud discreta dentro de la vida política de la universidad, pero acudió prontamente a colaborar desde su labor de intelectual al proceso de la Unidad Popular en Chile, renunciando a su cátedra de la Universidad Nacional, para regresar después del golpe y terminar sus días en Colombia como profesor de la Escuela Superior de Administración Pública.

Ellos estaban muy cerca del movimiento que confrontó la dictadura de Rojas y -especialmente Juan- el régimen frente nacionalista que comenzaba a cuajar con su caída. Juan Mora militó en los movimientos de izquierda, en 1954 fue detenido en un mitin en la Universidad Libre, colaboró con revistas y periódicos de oposición y trabajó como catedrático en la Universidad Libre. Su actividad, durante estos años se repartía entre el activismo político militante y la cátedra universitaria. Llegó a ser representante de los profesores en la Consiliatura de la Universidad Libre de Bogotá y la escritura de artículos periodísticos revolucionarios en la revista del Partido Comunista bajo la dirección de José Arizala. Recién establecida la revolución cubana Juan viajó a Cuba por primera vez y también a China en 1964 en compañía de su esposa Elvira, quien asistía con él en calidad de delegada al Congreso mundial de educadores, de este evento se conserva una fotografía de los participantes en compañía de Mao Tsé Tung.

Para los años sesenta ya se preparaba el ambiente del exilio, en 1965, en lo personal su divorcio con tres hijos y su nuevo matrimonio con una sobrina de su primera esposa. Pero en la esfera de lo social, por otro lado, la estrechez cultural del ambiente colombiano, la azarosa vida de los militantes de izquierda confrontando diariamente la persecución vulgar y descarada de un régimen que ocultaba su autoritarismo bajo la máscara de un Frente Nacional bipartidista para enfrentar la violencia 'bandolera' pero que en realidad servía de coraza a la guerra fría estadounidense y cancelaba las demandas populares de reforma agraria y equidad social, repartiendo milimétricamente la burocracia entre la clientela de los dos partidos tradicionales unidos en su consigna de ahogar los ecos que pudiera tener en el país la revolución cubana. Todo ello lo condujo a hacer de México una segunda patria y el escenario para su obra madura en el campo del pensamiento, su exilio había comenzado cuando aceptó la invitación de Ricardo Guerra y Ramón Xirau.

### **III. México y la apertura universal.**

La extraordinaria hospitalidad que encuentra en México le impondría, a lo largo de casi cuarenta años, un arraigo profundo y afectivo que, sin embargo no llegaría a reemplazar los lazos que le unían irremediabilmente con su patria y su familia. Sus amigos lograron ubicarlo como docente en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), donde trabajó por 8 años y continuó su brillante carrera académica por casi todas las universidades importantes del estado de



México, hasta el punto que con el tiempo llegó a ser considerado como parte constitutiva de la academia mexicana.

En varias ocasiones manifestó a su hija María Elvira que fue allí en el ambiente de México en donde se consolidó intelectualmente y con grandes esfuerzos dentro de la disciplina filosófica. Remarcaba que cada minuto libre de su tiempo lo dedicaba a asimilar todo lo que llegaba a sus manos para recuperar el tiempo que, a sus cuarenta años había dejado de aplicar al estudio y actualización, corroborando en buena medida la regular calidad de los estudios filosóficos en Colombia.

Tal vez sea esta la explicación sobre su relativa tardanza en la publicación de obras escritas, pues entre 1966, el año en que inicia su actividad docente en México y 1979, el año de publicación de su primer libro transcurre el largo espacio de su consolidación como filósofo, de manera que su obra escrita se afianza cuando ya pasa de los cincuenta años. Entre tanto, de manera similar al ritmo de vida que se había impuesto desde su militancia política, trabajó cuatro años con la Universidad de las Américas en Puebla. También ejerció la docencia en la Benemérita U. Autónoma de Puebla entre 1973 y 1987 como profesor temporal y hacia 1974, al desligarse de la UAEM, ingresó a la Universidad Autónoma Metropolitana, sede Iztapalapa (UAM -I), prácticamente hasta su muerte. Esta institución se constituyó en el centro de su labor académica, la que patrocinó la mayoría de sus publicaciones, e igualmente la que le honró con la publicación póstuma de sus escritos sobre pensamiento latinoamericano.

Jorge Rendón, amigo y colega de Juan Mora fue la fuente más rica en recuerdos sobre la obra y la vida del filósofo colombiano durante nuestra indagación en tierras mexicanas. Hubo una corta y superficial charla con Carmen García Aguilar, quien es la esposa de Roberto Hernández Oramas, actual director de *Dialéctica*, la revista fundada por Mora Rubio, Gabriel Vargas Lozano y el mismo Roberto Hernández O, de la cual se retira aproximadamente en 1989, coincidiendo con su retiro de la BUAP. La revista conserva el carácter de institucional que tenía desde el principio, puesto que el profesor Hernández Oramas ha sido director de la Facultad de filosofía y existe una oficina específica de la revista dentro de las instalaciones de la universidad. A partir de 1998, después de un período de interrupción, se inició una nueva época, pero es una época en la cual Juan Mora no figura en ningún sitio. Según manifestación de Gabriel Vargas Lozano, también fundador y actual codirector en los próximos números aparecerá de nuevo la mención de Juan Mora Rubio como fundador.

Sobre el asunto de la desaparición de Juan Mora en las menciones y créditos de la revista Vargas Lozano explica que nuestro compatriota se retiró y además, por cuanto ya no colaboró más con ella, también se borró su nombre en la portada como fundador. Ninguno de los dos, Vargas y Hernández, directores titulares de la revista, explicitan dentro de los textos publicados lo que haya pasado con Juan Mora Rubio, lo cierto es que no hay mención especial a su muerte ocurrida en diciembre de 1997, sólo un recuadro de obituario registrado al lado del de otro profesor que dice simplemente: el consejo participa con profunda pena el fallecimiento del maestro Juan Mora Rubio (1925 -1997), pero ni un artículo que recuerde su vinculación a la revista o alguna mención especial por su contribución a la obra de la revista. En un trabajo que ha prometido escribir el Profesor Vargas Lozano y probablemente acompañe este homenaje, esperamos que aclare el sentido de tal situación pues él mismo reconoce la importancia de su presencia en esa etapa de la revista, puesto que su valor y mérito son independientes de cualquier circunstancia personal o esporádica y él está dispuesto a colaborar con un artículo para contribuir a que Mora sea reconocido en Colombia.

El profesor Jesús Alberto Rodríguez, una de las figuras jóvenes del Departamento de Filosofía de la UAM (I) y recientemente elegido como presidente de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política (Porto Alegre 2005), manifiesta que Juan Mora fue un personaje patriarcal que le recibió en la universidad y que en su visión tuvo siempre la imagen de un 'bon vivant', su expresión era de admiración, por ello se debe entender en términos de que era un hombre de gran mundo de quien siempre aprendió la trascendencia del papel de la filosofía en la política, de manera que la escuela que fundaron en los años setenta se fue convirtiendo en pionera para México y América Latina, desde los ochenta se ha convertido en el refugio para el exiliado filósofo argentino Enrique Dussel y otros pensadores latinoamericanos.

En la UAM, sede Iztapalapa, Mora Rubio, quien se había vinculado casi desde su fundación, desempeñó también cargos de dirección académica que orientó a la investigación filosófica en el campo de la filosofía política. Y vale la pena mencionar este tipo de vinculación del colombiano pues se trata de una escuela que fue desarrollando con rigurosidad y empeño una trayectoria progresiva de investigación sobre el pensamiento filosófico de nuestra América y en la actualidad ofrece magister y doctorado en filosofía política. Su director actual en la escuela de postgrados, Jorge Rendón, mencionado anteriormente, opina que tales programas son superiores a los de la Unam, de hecho varios de los profesores ejercen en ambas.

En su trayectoria mexicana poco se sabía de la orientación de su padre, Luis María Mora, por la filosofía neoescolástica de la Universidad del Rosario de Bogotá, su amigo Rendón recuerda que Juan evocaba la memoria de su padre con ternura, y considera que algo tendría que ver con su inclinación a hacer una filosofía cercana y vinculada con la literatura, cree que debe haber un borrador de una novela que escribía desde sus años en Colombia y que nunca quiso dar a conocer, según se lo manifestó y que, Clarita, su viuda debe conservar. Trabajaba mucho, dirigía las más diversas publicaciones, en alguna oportunidad dirigió la revista de la Conycet, -órgano orientador de la investigación mexicana en ciencia-. Siempre se las arreglaba para publicar notas sobre filosofía. Además las anécdotas que fluían a la memoria de su amigo lo rememoran como un hombre amplio, de buen gusto, cuya sencillez, naturalidad y generosidad creaban a su alrededor un ambiente que ha conservado la escuela, facilitando la tolerancia y prestancia académica que la caracteriza, a pesar de su rigidez de principios y su compromiso con el pensamiento revolucionario -para Rendón era su adhesión al marxismo ortodoxo, como etapa transitoria de toda la gente de izquierda, según su creencia-. Jorge lo recuerda como un hombre que se mantuvo siempre en una actitud militante y comprometida, ello le llevaba a tener dificultades con sus amigos; comenta que siendo él objeto de sus críticas por contemporizar se ponía siempre del lado de Vargas Lozano que compartía más su radicalismo... "Me presionó a más no poder para que nombráramos a Vargas, para terminar distanciándose tan seriamente de él. Son dos personalidades muy apasionadas y tal vez por eso terminaron mal..." concluye: "Para nosotros, que lo conocimos tanto resulta importante que se le haga un reconocimiento en Colombia y estaríamos dispuestos a ir allí a hablar sobre él, a escribir y a contribuir a dicho reconocimiento. Fue un hombre muy valioso." Afirma categóricamente Rendón. Es evidente que sirvió como refugio y apoyo a todos los colombianos que de una u otra manera llegaban a México en calidad de refugiados como García Márquez, y sorprende que escritores de esa talla no hayan dado muestras de reconocimiento a quien fue su anfitrión en México, hombre de mundo, comentarista literario y contertulio.

A su amabilidad corresponden las apreciaciones elogiosas en torno de circunstancias especiales sobre la

vida personal de Juan allí en la nación hermana que pudieron compartir, tales como su segundo matrimonio en México con Clara Bustillo –familiar también de Camilo Torres Restrepo– Unión que amplió la familia con dos varones más, junto a los tres hijos de su primer matrimonio; pero también tragedias familiares como la muerte del menor de sus hijos y la dolencia crónica que quebrantó definitivamente su salud y le alejó de la producción intelectual durante, prácticamente, los tres últimos años de su vida, junto a sus esfuerzos por garantizar la estabilidad económica y social de los suyos, y, como algo implícito en su actividad, las rencillas y conflictos de tinte intelectual y político en torno de sus programas y proyectos académicos y políticos.

Su hija María Elvira Mora Camargo, quien le acompañó durante diez años en su exilio mexicano recuerda cariñosamente, en su calidad de casi alumna y amiga - tal era el talante de sus relaciones durante su estancia entre los años 81 y el 92 cuando ella hacía sus estudios superiores en la UNAM en Historia del Arte-, que el profesor Mora despertaba a su alrededor un entusiasmo especial entre sus alumnos y gozaba compartiendo con los jóvenes las actividades de manera que siempre tuvo a su alrededor un grupo de estudio e investigación conformado por sus más destacados estudiantes de manera que podía abordar con suficiencia la organización de actividades y publicaciones paralelamente con su vida intelectual y de tertulia con un círculo cultural destacado de la capital mexicana en la que se movía con José Luís Cuevas, Leonel Góngora y otros pintores, los poetas y escritores Carlos Illescas, René Rebetez, Raúl Cossío, Miguel Donoso, Gabriel García Márquez y otros artistas compositores y poetas.

Salta a la vista, entonces, que lo esencial de su obra filosófica fue producido allí en su patria adoptiva y durante un período relativamente corto pues si se intenta precisar, la obra parte de su trabajo editorial en *Dialéctica*, fundada en 1976, hasta el último año en que su salud le permitió producir, hacia 1993, es decir unos 18 años. Entonces se debe concluir que su obra esencial gira en torno de dicha revista, y ella permite apreciar la magnitud de su proyecto vital: una obra monumental de popularización y actualización del pensamiento crítico y político en la meca de la cultura latinoamericana, vale la pena recordar que la iniciativa de la recuperación del pensamiento Latinoamericano ha considerado, no sin suficientes bases, que por los años cuarenta en el Instituto de Estudios Latinoamericanos en Berlín, bajo la orientación de Leopoldo Zea y alimentada por la pujanza del pueblo mexicano que no en vano había realizado una revolución agraria, comenzó a realizarse la compilación de obras originarias de nuestra América para la conformación de un 'corpus filosófico' propio. En el caso de la producción teórica marxista en América latina, la reseña de las obras más importantes del pensamiento crítico mundial, el rescate de los pioneros del marxismo iberoamericano como Sánchez Vásquez y Manuel Sacristán, la participación de las figuras centrales y los argumentos de los debates internacionales *Dialéctica* ha sido, y es, herramienta fundamental del pensamiento crítico latinoamericano.

De manera que en la revista *Dialéctica* quedaron, a través de los cerca de catorce años de labor, parte de los esfuerzos de Mora Rubio, sobre todo porque la publicación se constituyó en una trinchera para la discusión el debate y la popularización de diferentes posiciones que precisamente en aquellas décadas decisivas para el movimiento revolucionario del siglo XX acompañaron el proceso de insurgencia del llamado tercer mundo y la crisis del marxismo que sostenían los partidos comunistas que seguían la orientación del marxismo soviético y cada día era cuestionado desde diferentes posiciones revolucionarias, tanto en Europa (el marxismo occidental), como en América (la revolución cubana, el Che Guevara, Franz Fannon y los movimientos rebeldes de norteamérica). Uno de los grandes méritos de dicha

publicación fue presentar muchas alternativas desde una perspectiva actualizada militante intelectualmente. Por ello forjó en nuestra opinión un pensamiento sólido, crítico y coherente en nuestro compatriota, al lado de los demás colaboradores que formaron un equipo de extraordinaria capacidad.

Sin embargo los tres últimos años de su vida Juan Mora Rubio no pudo dedicarse a redondear su obra, la osteoporosis que le afectaba desde hacía algunos años, fue minando su capacidad de movimientos y los tremendos dolores le impidieron seguir asistiendo a la universidad, viajar y asistir a eventos de manera que se fue recluso de manera que no se conocen más trabajos después de 1994, a no ser que podamos en el futuro conocer nuevos escritos de este período. Al final su vida intelectual se fue apagando a medida que la enfermedad fue apoderándose de su tiempo y actividad. Así mismo la soledad y el olvido pretendieron borrar su huella como muchas de las realizaciones importantes que en nuestro medio pueden ser víctimas de la 'peste del insomnio' que tan poéticamente nos ha lanzado a la cara la imaginación alucinante de la estirpe de los Buendía.

#### **IV: El bogotano Juan Mora Rubio como filósofo**

La obra filosófica publicada, relativamente pequeña, no se compadece con la magnitud de su trabajo docente y de edición, su labor como fundador de Dialéctica, la publicación más importante de México y de las mejores en América Latina en estudios marxistas y crítica social. Es evidente que la producción intelectual sólo parece ubicarse a partir de su radicación en México, de manera que prácticamente da la impresión que su dedicación, como ya se había planteado arriba, a la reflexión estrictamente teórica gira en torno a su estadía en tierra mexicana y es muy probable que su producción durante los años en Colombia; sus trabajos en la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá, sus colaboraciones en la revista del MRL y la revista teórica del Partido Comunista Colombiano y sus trabajos escritos durante el ejercicio de la cátedra de la Universidad Libre, no expresen significativamente la talla de su elaboración filosófica.

Revisando los ensayos que componen sus libros encontramos que los artículos más antiguos provienen de 1975 en adelante de manera que aún diez años después de radicarse en México, de Juan Mora no conocemos nada, lo cual evidencia la falta de investigación y de cuidado con la obra del autor quien ha desempeñado tan importante papel en las universidades mexicanas, como se señaló arriba. Igualmente durante los primeros años de su trabajo en México no se encuentran muchas producciones escritas; su primer libro aparece en 1979, casi a quince años de haber iniciado su labor docente en México y desde entonces encontramos por fuerza, sus colaboraciones, con artículos, comentarios y reseñas.

Así que para nuestro análisis de la obra del filósofo colombiano partiremos del inventario que sintetizamos en una lista de los libros conocidos hasta el momento como base de la producción intelectual que pretendemos reseñar:

1. Notas críticas al materialismo de Engels. Ed. Grijalbo. México. 1979. (coautor)
2. Ideología, Teoría y política en el pensamiento de Marx. Ed. UAP. México. 80. (coautor)
3. Centenario de la muerte de Marx. Ed. UAM - A. México. 1983.
4. Adolfo Sánchez Vásquez y el pensamiento marxista. Ed. Océano. Barcelona. 86. (coautor).
5. El mundo recobrado. Ed. UAM(I) México. 1988.
6. Mundo y conocimiento. Ed. UAM (I). México. Octubre/1990.

7. Perspectivas de la filosofía. Ed. UAM (I). México. 1990. (compilador).
8. Hacia un discurso liberal contemporáneo. Ed. UAM (I). México. Mayo/1990 (comp).
9. Los intelectuales y la política. Anuario Signos - UAM (I). México. 1988. (compilador).
10. Reflexiones sobre América Latina. Ed. Porrúa - UAM. México. 2000. (póstumo).

A partir de esta obra, más o menos completa, presentaremos las tesis centrales de lo que, por el momento, consideramos fundamental de su pensamiento, haciendo un llamado para que se desarrolle un estudio más profundo ya que, al igual que muchas obras y autores nuestros la investigación en el campo de la filosofía se encuentra muy limitada, incluido el presupuesto bastante facilista, de que no hay filosofía colombiana.

El campo central de la reflexión de Juan Mora Rubio es la filosofía política, no en vano había contribuido en la iniciación del postgrado en esta disciplina que conserva la mejor tradición de la academia mexicana en la UAM, Iztapalapa, y el liderazgo académico. Además, específicamente, el campo de su investigación es el pensamiento crítico marxista como alternativa de pensamiento en América Latina con un amplio desarrollo de estudios interpretativos que justifican su opción en todo el panorama de la filosofía universal de manera que no le es extraño el pensamiento de los griegos, de la filosofía clásica y contemporánea alemana, se muestra familiarizado con el pensamiento francés e inglés tanto clásico como contemporáneo y para completar, le es completamente familiar el panorama literario mundial y especialmente el latinoamericano.

Sus libros, como se señaló arriba recogen, a manera de compilaciones, los artículos publicados en revistas universitarias, instituciones, ponencias en foros y congresos y las colaboraciones en *Dialéctica*. Además, suponemos sin un estudio más profundo, la síntesis de su trabajo docente en las universidades, por eso los pondremos como punto de referencia para encuadrar su filosofía.

Dentro de la filosofía política encontramos un estudio crítico sobre el liberalismo, allí toda la tradición del pensamiento anglosajón pasa por el filtro de su aguda navaja desde Maquiavelo hasta Hayek, especialmente para establecer la relación explícita que someta toda esa tradición filosófica a la actualidad de hegemonía imperialista y globalizadora, agregaríamos hoy con toda claridad.

Otro gran capítulo de la elaboración de su pensamiento se centra, mediante un segundo libro, al estudio de la filosofía de la Ilustración, ampliando genéricamente sus alcances desde Maquiavelo, nuevamente, hasta Heidegger centrándose en Hegel y Kant que operan para él como los pilares de una tradición crítica aunque idealista del mundo contemporáneo, especialmente en sus implicaciones políticas. No queda al margen la consideración de Husserl, Bergson, Dilthey y Freud en todo el desarrollo del pensamiento filosófico de largo alcance y también, resulta interesante para nosotros, estos sistemas del pensamiento occidental se encuentran relacionados con la vida social e intelectual de nuestra América, de manera que siempre, en sus ensayos tenemos la plena constancia que se producen desde América Latina, en su universo político de la dominación.

De este libro, titulado *Mundo y conocimiento* se debe destacar el estudio incisivo sobre la relación en Hegel y la Ilustración. También llama la atención el texto de 1976 con el cual reseña la muerte de Heidegger que su autor remata con una sentencia muy esclarecedora sobre su magistral dominio del campo del pensamiento contemporáneo: "La filosofía de Heidegger es la historia de la frustración del pensamiento de occidente. Él mismo parece comprenderlo cuando en obscura sentencia afirma que ha llegado demasiado tarde a la filosofía. Sí, ciertamente que arribó a destiempo. La gran tradición que iniciaron Parménides y

Platón no pudo ser conmovida desde fuera por David Hume, ni por el propio Kant, pero en cambio fue tocada de muerte, desde sus propios fundamentos por Nietzsche y desde la trinchera del frente por Marx. En nuestro mundo contemporáneo ya no tenía cabida histórica un pensador de tanta alcurnia como Heidegger, pero que había llegado con marcado retraso. De ahí, que nos hubiésemos acostumbrado a contemplar sus escritos con el respeto que producen las obras de un pretérito marchito y más que sorprendernos su muerte, nos ha sobrecogido su vida.”<sup>2</sup>

El que parece ser el momento culminante de la investigación de Mora Rubio, a juzgar por la trayectoria de su pensamiento en conjunto, está compendiado en un libro que recoge nueve ensayos y tres apéndices que, en nuestra opinión, reflejan la expresión más rigurosa y original de su pensamiento filosófico, bajo el título: *El mundo recobrado*. Está editado como una selección de sus aportaciones al pensamiento marxista en el propósito de mostrar que la consecuencia más protuberante de la obra de Carlos Marx es que, a partir de sus análisis, tal como logra sostener Mora Rubio, el hombre podría recobrar un mundo que le ha sido extraño. Si miramos esta obra en detalle resulta que desde la década de los setenta, estando a cargo de los programas de filosofía política en la UAM-I, inicia su crítica al marxismo ortodoxo y la construcción de modelos nuevos de pensamiento cerca de Sánchez Vásquez, aún en vida de Althusser y de la escuela de Frankfurt de quien conocía sus obras (recordemos que en Colombia sólo conocemos trabajos sobre estos temas, a través de Rubén Jaramillo V. a partir de 1980 con el inicio de la publicación de la revista *Argumentos*) El estudio de Mora por su parte, comienza en textos escritos con un artículo de 1977, allí da cuenta de los aportes de Alfred Schmidt, divulgados también por Rubén Jaramillo, el trabajo de Mora se presenta en el II Coloquio Nacional de Filosofía de México como una posición ya elaborada.

Tal conjunto de ensayos sobre varios de los temas centrales de la discusión filosófica sobre la crítica y la transformación revolucionaria de la sociedad, articulados hacia el propósito planteado, no tiene la forma de una exégesis sobre Marx, sino que asumiendo la tesis central de la crítica marxista de la filosofía, desarrolla, escalpelo en mano, una estricta autopsia para determinar lo vivo y lo muerto del pensamiento marxista mediante el compromiso, que abiertamente elogia en Sartre, de proyectar a nuestros tiempos los temas más candentes de la polémica y la lucha social en nuestro continente y el mundo. No en vano el primer capítulo, consecuentemente con este criterio metodológico se titula: *Notas críticas al materialismo de Engels*.

La tesis central de Mora Rubio sostiene que el riguroso examen de los fundamentos de la interpretación materialista de Engels conduce a una confusión del marxismo con una interpretación hegeliana de la Dialéctica. Lo que sin demeritar su trabajo y su fidelidad a Marx, ha dado origen a una tendencia confundir el materialismo marxista con una especie de metafísica de la materia que lo acerca a Hegel, en el interés de formular un sistema filosófico que ostenta una coherencia racional pura, como lo intentaban algunos hegelianos de su maestro. En esto es necesario ver que, como pocos lo han mostrado, Mora Rubio señala que la deformación de la teoría de Marx, en cuanto a la interpretación de la dialéctica no corresponde a un acercamiento al positivismo, frente al cual no siempre fue lo suficientemente explícito el mismo Marx, sino se inclina hacia el idealismo, contra la misma intención explícita de Engels en *Antidürring* y *Dialéctica de la Naturaleza* cuyo tema lo ubica en la problemática de la ciencia. Pero, lo cual visto desde la política, la preocupación central de Mora Rubio, condujo a

---

<sup>2</sup> MORA, Rubio Juan. *Mundo y conocimiento*. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad. Iztapalapa. Div. De Ciencias Sociales y Humanidades. México. 1990, p. 147-8.

una sobrevaloración del aparato estatal y a la emergencia de un superestado dictatorial, sería preocupación del autor de *El Capital*, frente a la filosofía del Estado, cuya crítica fue la primera tarea teórica del Marx maduro. Sin embargo, como el mismo Mora Rubio se encarga de aclarar, ese 'idealismo soterrado' le viene a Engels impuesto por su inclinación a deslumbrarse por los hallazgos de la ciencia natural de la época, ya entrelazados con prejuicios ideológicos de racionalización idealista, cuya expresión más lúcida surgía del amplio sistema hegeliano, en sus elucubraciones estrictamente epistemológicas.

De manera que, a través de los tres primeros ensayos de este libro, Mora Rubio entra de lleno a participar en un debate importante sobre la filosofía de Karl Marx, no sólo en cuanto a las implicaciones estrictamente académicas sino, y específicamente relacionado con el pensamiento práctico político de nuestros pueblos latinoamericanos que, a partir de la década de los sesenta desde la revolución cubana, habían empezado a encontrar en la teoría marxista instrumentos para su lucha de liberación del dominio, ya descaradamente imperialista, de unos Estados Unidos que se constituían en el nuevo amo y señor del continente, al amparo de la 'guerra fría' y el macartismo desatado contra la creciente influencia de la Unión Soviética y el comunismo, tal como posteriormente se reiniciaría dicha intervención abusiva bajo las banderas de la lucha antinarcóticos y posteriormente, en la actualidad la campaña antiterrorista, todas estrategias creadas mediáticamente para justificar la intervención económica, política y militar de la 'potencia' ante la opinión mundial y especialmente ante sus propios ciudadanos burdamente manipulados por la agrupación dominante y a nombre de una democracia que no resiste el más sencillo escrutinio crítico, como lo muestran sus dos últimas justas presidenciales.

Estos ensayos, que han sido comentados en un reciente texto del profesor Rubén Jaramillo V., enmarcado dentro del presente homenaje, plantean de manera lúcida y coherente que es necesario distinguir muy clara y explícitamente el materialismo de Marx del de Engels, no sólo porque este último no se diferencia completamente del idealismo de Hegel y con ello crea un equívoco que atraviesa la interpretación del pensamiento marxiano generando confusiones para la comprensión de los fenómenos que afectan la vida actual en el campo de la ciencia y la formación de la cultura humana, sino que han dividido la fuerzas de resistencia en el campo político y distorsionado los procesos revolucionarios que tantos sacrificios han demandado a los pueblos y entorpecen el desarrollo de la lucha de América Latina por construir su propio destino. De manera que la superación de la transformación del pensamiento marxista en una especie de metafísica en la versión hegeliano-engelsiana que imperaba en el marxismo soviético después de la muerte de Lenin era una de las evidentes metas del trabajo de Mora Rubio, haciendo eco, con buena dosis de originalidad, de otros filósofos marxistas que por entonces eran poco conocidos y a los cuales, también el trabajo de nuestro filósofo contribuía a dar a conocer.

En defensa de Sánchez Vásquez, Mora Rubio critica a Octavio Paz por cuanto éste desconoce la importancia, las implicaciones para todo continente del marxismo mexicano, y especialmente desconoce que la generación de marxistas refugiados de la persecución franquista en España constituyó un rico filón de pensamiento crítico social independiente y original. En este mismo libro dedica Mora un capítulo especial a la valoración de Althusser, y es claro que al teórico le achaca sus correspondientes limitaciones, mientras reconoce el extraordinario valor de su trabajo como hombre y filósofo. Hoy después de tantos años resulta muy vitalizante, después de conocer algunos de los últimos escritos del trágico pensador francés, reconocer los aciertos de Mora casi 30 años después. Respecto a Sánchez vale la pena recordar

que hace sólo unos meses la intelectualidad cubana y el gobierno español hicieron el homenaje de reconocimiento a su obra. En su denominación original del marxismo como materialismo social, Mora se acerca a los planteamientos de Manuel Sacristán L., a quien admiró y del cual parece que derivó su concepto. También se encuentra con el filósofo español un rasgo similar al de su amigo colombiano, pues ha sido un intelectual poco reconocido pero con méritos que cada día aparecen más relevantes de su entrega al estudio serio, minucioso y agudo, unida a una posición consecuentemente revolucionaria callada pero inamovible.

No puede dejar de mencionarse otro aspecto importante en el pensamiento de Mora Rubio, como remate de su obra debemos destacar el libro que se publicó póstumamente en su honor, con la presentación seria y muy ilustrada de Francisco Piñón, que se titula muy acertadamente Reflexiones sobre América Latina, allí se recogen algunos de sus artículos sobre la relación necesaria entre el marxismo, en medio de su propio proceso de discusión y actualización, y, por otro lado, la transformación del mundo que nos corresponde, es decir el de nuestra América que hace mucho tiempo espera su liberación y su realización. Así parece que interpretaron sus seres más queridos el sueño del colombiano muerto en el país hermano, cuando recogieron, para rendirle el homenaje póstumo de la Editorial Porrúa, los ensayos inéditos sobre la liberación de América Latina y para colocarlo al lado de nuestros mejores intelectuales y, en este caso, el de un filósofo en el pleno sentido de la palabra como fue Juan Mora Rubio, hijo de Bogotá y Colombia, como siempre lo sostuvo orgullosamente, aún cuando su patria parecía desconocerlo.

Allí nuestro autor hace una visión general de los puntos más importantes de la historia del pensamiento latinoamericano desde Colón hasta el actual proceso de globalización, que bajo las banderas de la democracia 'norteamericana' impone el modelo neoliberal a nuestros países. Pasando por el nefasto papel jugado por España y por la Iglesia católica que ha sido un aliada permanente de las clases dominantes que han impedido, especialmente en Colombia, los procesos de emancipación ... Dentro de los cuales se incluye un análisis muy actual sobre el problema de la democracia en América, que le permite, mediante una demostración de erudición, retomando a Tocqueville, demostrar que nunca hubo en América Latina realmente democracia y por lo tanto es una tarea a cumplirse sólo mediante la revolución.

Entre los múltiples aspectos que Mora Rubio aborda en este libro póstumo queremos destacar, muy someramente, tres ideas desarrolladas a través de los siete ensayos que lo componen, con la intención de motivar el estudio más minucioso de los aportes que puedan derivarse hacia la construcción de nuestro pensamiento, especialmente en el terreno de la filosofía política que adquiere cada día mayor trascendencia por cuanto América Latina constituye hoy el centro de las contradicciones más agudas del sistema capitalista mundial, como lo reconocen agudos observadores, señalando que si una revolución hoy es posible, seguramente, ha de llevar sello latinoamericano.

Al reflexionar sobre el quinto centenario del encuentro de América (1992) destaca con mucha fuerza la mentalidad compleja de Cristóbal Colón pero aprovecha la oportunidad para hacer algunas observaciones críticas sobre la cultura española que fortalecen puntos de vista en debate, aportando nuevos argumentos que aclaran el rumbo para la formación de una cultura de la autonomía y la democracia, mientras dejan sin piso teorías y argumentos que han tenido cierta validez en nuestro medio y dice: "La gran paradoja de los caprichos de la historia es que Cristóbal Colón fue un hombre formado y hecho a semejanza de la sensibilidad de la Edad Media, pero por muchas de sus características humanas es un



representante de los nuevos tiempos. Se desvivía por el dinero y cambiaba su libertad por la prisión para no someterse a los caprichos de la Corona en relación con las Capitulaciones de Santa Fe; amaba la aventura y logró convencer a un puñado de valientes de que se lanzaran a lo desconocido; tenía confianza en el mundo que su entendimiento observaba y siempre se dejó guiar por las sanas luces de la razón que le decían en boca de todos los sabios de su tiempo que la tierra era redonda, aunque de un diámetro, al parecer, un tercio menor. Nuevo continente, actos de barbarie infinita, su figura contrasta con el 'alma española' o 'genio español', como los peninsulares mismos se han calificado. Los hermanos Guillermo y Federico Schlegel, con acierto, vieron a España en el conjunto de su historia como la representación viva del romanticismo. El español desconfía de la razón; siente un lánguido desprecio por el principio de causalidad; se cree guiado por la iluminación y la adivinación; se extravía en el mundo, como Segismundo<sup>3</sup>

También al tratar la interculturación española Mora Rubio fundamenta su reflexión sobre la tesis de la asincronía que predomina en nuestra cultura y que se articula completamente con el fenómeno de la 'peculiaridad' del pueblo español remarcada por Américo Castro como una asincronía cultural que, al contrario de muchos historiadores que niegan la existencia de un renacimiento español, afirma que lo hubo pero de una manera particular y, en nota al pie de página, agrega Mora Rubio que lo mismo ocurre con la Ilustración española, la cual moderada y tibia, fue liderada por clérigos y monjas. Pero el colombiano expone su tesis de manera más radical cuando plantea que la interculturación con España es contradictoria y un "contrasentido" pues "sus actos (los de quienes fundaron la cultura americana) apuntaban a la consolidación de un futuro moderno de la sociedad, pero su espíritu y sensibilidad provenían de la más conservadora mentalidad de la Edad Media. Venían a moldear el Renacimiento pero eran fantasmas del ayer. Es la gran paradoja de América. Se descubre el continente del futuro, pero se coloniza con los instrumentos ideológicos y filosóficos anacrónicos de la escolástica, ya puesta en entredicho por la filosofía del siglo XVI, para abrir la senda transformadora de Bacon, Descartes y Galileo. El nuevo continente señala al futuro pero marcha hacia atrás con la política contrarreformista de Carlos I y su hijo Felipe II, cuyos reinados cubren el extenso lapso de un siglo, 1516 a 1598, época en que se preparan, en otros ámbitos, los caminos teóricos que conducirán a la filosofía de la plena modernidad".<sup>4</sup>

También este planteamiento lo formularía por esos tiempos en Alemania el colombiano Rafael Gutiérrez Girardot con el concepto de "retroprogresismo", es decir el extraño proceso de pretender avanzar marchando hacia atrás. De manera que Mora Rubio concluye su reflexión remarcando: "No fue solamente la política de la Corona española de aislamiento y clausura, durante el siglo XVI, la que ensombreció la mente americana, sino el alma española, que hizo anidar en nuestro continente la intransigencia y el fanatismo para enfrentar con prejuicio el mundo y la vida. El sentido de dudosa religiosidad, por su esencia positiva, que la jerarquía eclesiástica impuso en Latinoamérica ha sido causante de no pocas desventuras en nuestra historia"<sup>5</sup>

A pesar que la trascendencia de los conceptos expuestos, estos justifican la consistencia del pensamiento de nuestro autor, creemos necesario llamar la atención, por la importancia que hoy tiene dentro de los

---

<sup>3</sup> MORA R. Juan. *Reflexiones sobre América Latina*. Ed. UAM-I - Porrúa. México. D.F. 2000, p. 24-5.

<sup>4</sup> Op. Cit., p. 48. El paréntesis es nuestro. MGR

<sup>5</sup> Op. Cit., p. 50.

movimientos sociales de nuestro continente, acerca de su apreciación sobre la importancia del pensamiento bolivariano. En el ensayo titulado *América: conquista, dominación y cultura*, dentro del libro que venimos reseñando y frente a las circunstancias de la formación cultural dominante, la española, Mora Rubio plantea la insurgencia de algo distinto, que se expresaría en la personalidad de Bolívar: "La singularidad de Bolívar radica en que, siendo el prototipo humano del hombre de su época, el paradigma del mestizo americano educado en Europa, el símbolo viviente de los valores del viejo continente, comprende que el equilibrio radica en la existencia libre del hemisferio occidental. ... Una fuerza política independiente en América del Sur, aunque protegida, tal vez por el Imperio Británico, es la fuerza gravitacional necesaria para poder restablecer el equilibrio quebrantado de las naciones del mundo. Bolívar parte de esta afirmación dialéctica que comprende la verdad de lo universal en la conquista particular de la libertad, independencia y autonomía de las naciones del continente americano"<sup>6</sup>.

Para concluir en torno a la importancia del pensamiento bolivariano: "Bolívar se adelantó a su tiempo no sólo como visionario que comprendió la necesidad de la independencia y soberanía de nuestras naciones, sino como creador del impostergable imperativo de la integración... El pensamiento y la obra del gran hombre de América son la parte más preciada de nuestra modernidad. Simón Bolívar por la fuerza de las armas consagró la libertad de América, se esforzó por encontrar los principios jurídicos que mediatizaran la anarquía disolvente, luchó por preservar la soberanía e independencia del continente y se esforzó por contrarrestar la influencia dominante de los Estados Unidos. Estos son principios actuales..."<sup>7</sup>

De manera que Juan Mora Rubio se hace merecedor de nuestro respeto y admiración como un pensador y filósofo que necesita su patria y nuestra América, y además, las palabras introductorias de la obra póstuma que venimos comentando resumen bastante bien su pensamiento pero pueden ser sólo el pálido reflejo de lo que era la pasión y vitalidad de su actividad educadora: "Mora Rubio sí creía y luchaba por una filosofía de la historia con y por sujetos, sabedor que la historia tenía sus significados y obtenía sus resultados y sus transformaciones por el esfuerzo del hombre mismo y no por demiurgos o dioses escondidos. Sabía que la historia no era una madeja de hilos inconexos o un círculo de hechos medidos únicamente por el método científico. Exigía que el filósofo racionalizara esa historia con una teleología a misura d'uomo y sabía también, que no todo fenómeno humano podía ser encerrado en los paradigmas o paralelogramos del peso, del número o la medida. En una palabra, no sostenía la racionalidad instrumental, ni se escudaba en el pesimismo de la inteligencia, ni dejaba para el futuro las tareas cotidianas de la militancia intelectual porque sabía que existían objetivos inmediatos e ineludibles para realizar ya desde ahora y no en el futuro, en la ciudad del hombre. América Latina o Hispanoamérica fue el centro de sus preocupaciones en sus reflexiones filosófico-políticas."<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Op. Cit., p. 41-2.

<sup>7</sup> Op. Cit., p. 46.

<sup>8</sup> Op. Cit., p. 7.