

Presentación

“Quien escribe sus sentencias con sangre, ese no quiere ser leído, sino más bien aprendido de memoria. En las montañas, el camino más corto es el que va de cumbre a cumbre; pero para recorrerlo hay que tener piernas largas” (Friedrich Nietzsche).

Con esfuerzo y trabajo estamos ofreciendo a nuestros lectores el número 24, de la revista Utopía, la cual hemos podido mantener gracias al compromiso ineludible de quienes han visto en las letras un espacio de vital importancia para construir un ambiente diferente a la actividad laboral.

Ante el imperativo de seguir con nuestro proyecto editorial, la revista Utopía les ofrece en esta ocasión a nuestros lectores, un variado contenido de ensayos sobre filosofía, arte, estética, cine, literatura, economía, sociología y, otros temas de interés general.

Nos es grato manifestar que hemos roto la tradición y el viejo sofisma de que toda revista no supera el primer número. El hábito de la escritura como instrumento para manifestar nuestras reflexiones, se ha convertido en un quehacer cotidiano de análisis y comprensión de problemas del pensamiento filosófico y de las acciones de la vida cotidiana; sin embargo, para poder cumplir con tales expectativas no basta con la buena intención.

Para la dirección y el comité editorial de la revista Utopía, es motivo de orgullo el poder hacer entrega a nuestros lectores de un número más: si para Schumacher “lo pequeño es hermoso”, aspiramos que esta belleza se siga plasmando con nuestros escritos en los siguientes números de la revista y en la colaboración de los lectores y ensayistas.

Augusto Velázquez Forero
Comité Editorial

UTOPIA 24

Contenido

	Pág.
Complejidad y cognición, proceso al cartesianismo: "Un espectro ronda la academia occidental..."	3
<i>Esther Díaz de Kobilá</i>	
Las teorías científicas como verdades, instrumentos o conjeturas.....	26
<i>Salomón Rodríguez Guarín</i>	
El lugar del hombre en las ciencias humanas o el rostro de arena borrado por el mar.....	39
<i>Juan Carlos Aguirre García</i>	
Einsten: el hombre.....	47
<i>Wilson Espinosa de la Pava</i>	
El fútbol como mercancía simbólica.....	57
<i>Augusto Velásquez Forero</i>	
Sobre la Universidad.....	73
<i>Ángela María Valencia Solarte</i>	
La investigación estética con arreglo a fines artísticos.....	78
<i>Mario Armando Valencia Cardona</i>	
El lenguaje mudo de Charlot.....	88
<i>Jorge Prudencio Lozano B.</i>	
Joyce - Ulises - Homero.....	98
<i>Sílvio E. Avendaño C.</i>	
Rafael Gutiérrez Girardot.....	107
<i>Manuel Guillermo Rodríguez</i>	

Revista Utopía	No. 24	Octubre Año 2006	pp 120	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	---------------------	--------	---------------------	---------------------

COMPLEJIDAD Y COGNICIÓN, PROCESO AL CARTESIANISMO: “UN ESPECTRO RONDA LA ACADEMIA OCCIDENTAL...”.

Por.

Esther Díaz de Kobila ¹

“ [...] es el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista (que quiere reemplazar el ‘paradigma cartesiano’ por un nuevo enfoque holístico), el deconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de ‘atravesar’ el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemonium de fuerzas competitivas)...”.

Slavoj Žižek comienza su libro *El Espinoso Sujeto*, con las palabras anteriormente transcritas, las cuales nos colocan sobre el terreno de nuestro problema: el de mostrar el carácter imaginario del debate, que los científicos cognitivos mantienen con el *cogito* cartesiano y la constelación de conceptos desplegados. Al suponer el debate como una discusión organizada mediante preguntas y respuestas entre *posiciones* interesadas en *una misma* cuestión, se pueden mantener inicialmente puntos de vista distintos. El problema es que el debate entre cognitivos y cartesianos nunca puede versar sobre *una misma cuestión*, sencilla y necesariamente: ellos hablan de cuestiones diferentes.

1. Complejidad y cognición. La naturalización del conocimiento

Si fuéramos comteanos -y nuestro tiempo en cierto modo aún lo es- diríamos que la cognición es la última gran conquista obtenida por el espíritu científico sobre la metafísica: el conocimiento deviene objeto de las ciencias cognitivas, nuevo campo de investigación empírica e interdisciplinar, y, sustraído del ámbito de la filosofía del sujeto, deja de ser considerado rasgo diferencial de la subjetividad, se hace extensivo a los animales y las máquinas y, naturalización mediante, se convierte en sinónimo de “comportamiento cognitivo”.

¹ Docente de la Universidad Nacional del Rosario, Argentina.

Las ciencias cognitivas son ciencias del comportamiento, pero toman distancia crítica del conductismo: su objetivo es explicar un tipo específico de datos comportamentales, el cognitivo, producidos dentro del conjunto de los sistemas físicos por la clase de los sistemas biológicos, recurriendo a hipótesis sobre lo que se produce dentro del sistema, en vez de establecer correlaciones nómicas entre dichas manifestaciones comportamentales y unos parámetros del entorno: la conducta es producida por causas mentales internas.

De este modo, expulsada la vieja metafísica de uno de sus más antiguos territorios, y siendo manifiestos los fracasos y anomalías empíricas del conductismo y la limitación de los modelos de explicación basados en el arco reflejo en los casos de síndromes neuropsicológicos presentados por lesionados en la guerra, bajo el empuje de las nuevas tecnologías cibernéticas nacidas de las necesidades bélicas de la Segunda Guerra Mundial, la mente es restituida como objeto de estudio científico y, naturalizada, escapa a la introspección y es abordada desde el punto de vista de sus poderes causales sobre la conducta.

Esprit, espíritu, facultad de comprender, *Geist*, espíritu, alma, *mind*, inteligencia, intelecto, se traducen frecuentemente como mente. Desde el punto de vista epistemológico, *Geist* y *mind* reenvían a dos paradigmas diferentes, y a veces opuestos, del conocer: el hermenéutico y el naturalista que tienen sus antecedentes en los orígenes mismos de la filosofía. Las ciencias cognitivas son la forma contemporánea del proyecto naturalista: su objetivo es explicar el comportamiento cognitivo por medio de leyes causales. Su proyecto de "naturalización de la mente (*mind*)" es coherente con ello y se desarrolla en el marco de la filosofía analítica. Lo curioso es que, como veremos, en su desarrollo histórico, las ciencias cognitivas acogerán un paradigma que intenta asimilar al proyecto naturalista la perspectiva hermenéutica.

Las ciencias cognitivas nacen en el contexto y

como aspecto parcial de un acontecimiento más amplio, el nacimiento de las "ciencias de la complejidad" del que daba cuenta, en 1948, el director de la Fundación Rockefeller en Nueva York, W. Weaver, en su artículo "Ciencia y complejidad" donde planteaba el problema de las funciones y responsabilidades de la ciencia en el porvenir de la humanidad. Ello le lleva a analizar las transformaciones paradigmáticas de la ciencia moderna².

Refiriéndose a su tiempo, Weaver señala la peculiaridad de los nuevos problemas (biológicos, médicos, psicológicos, económicos, políticos, etc.) que las sociedades contemporáneas plantean a la ciencia. Problemas demasiados complicados para ser abordados con los métodos lineales y causalistas -la "larga cadena de razones" cartesiana-, de la mecánica clásica, a nivel microscópico, y demasiado desordenados para serlo desde la perspectiva de la mecánica estadística, a nivel macroscópico. Ellos reclamaban saberes, los cuales privilegian la variedad y la heterogeneidad de los factores a considerar y sus interacciones, y que anunciaron la emergencia de un nuevo paradigma científico, el paradigma de la "complejidad organizada" que "permite tratar simultáneamente un gran número de factores interrelacionados en el seno de un todo organizado".

En el marco del nuevo paradigma, que impugnaba rotundamente la regla cartesiana de "dividir cada una de las dificultades que examinara en cuantas partes fuera posible y en cuantas requiriese su mejor solución", se desarrollan un gran número de iniciativas: Weaver, la cibernética o ciencia de los sistemas que se autorregulan; Shannon, la teoría de la comunicación; Turing, la teoría de la computación, Ashby, la teoría de la regulación inteligente y de "la variedad requerida"; Simon y Newell, la teoría de la inteligencia artificial y de las nuevas ciencias de la ingeniería; Von Bertalanffy, la teoría general de los sistemas;

² LE MOIGNE, J.L. "Complejidad", en, Lecourt, D., (Dir.), Dictionnaire d'Histoire et Philosophie des Sciences, PUF, Paris, 1999.

el bio-informático Von Foerster, las primeras teorías de la auto-organización, el antropólogo Bateson, la ecología de la mente.

La intención declarada del movimiento cibernético era crear una ciencia del pensamiento: los fenómenos mentales habían sido dejados en manos de los psicólogos y los filósofos demasiado tiempo, era necesario expresar los procesos que subyacían a los mismos en tanto fenómenos naturales a partir de mecanismos explícitos y de formalismos matemáticos. Estas ideas, más allá de los estímulos provenientes de la guerra, fueron decisivas para la invención de los ordenadores numéricos, paso tecnológico que sentó las bases del abordaje dominante para el estudio científico del pensamiento. En 1948, en el Simposio de Hixon, Von Neumann propuso las primeras analogías entre el cerebro y la computadora, McCulloch los paralelismos entre el sistema nervioso y los procedimientos lógicos³, Lashley planteó cómo el conductismo era un obstáculo para el estudio de la mente: la conducta no deriva de incitaciones ambientales, sino de procesos, ubicados en el cerebro y la preceden de hecho. Y, en el Simposio sobre Teoría de la Información, de 1956, Simon, Chomsky, Minsky, McCarthy, formularon ideas que trazarían los lineamientos de las ciencias cognitivas.

La máquina de Turing⁴ tuvo una importancia fundamental: sugería que la mente humana es una

máquina de ese tipo, que el pensamiento humano es computable, que la mente es un modelo computacional: era posible, entonces, abordar el estudio del pensamiento humano con precisión sobre la base de su descripción y analogía con dicha máquina. Así toma forma lo que suele llamarse el primer paradigma de las ciencias cognitivas, configuración específica de las ciencias de la complejidad, sub-paradigma dentro del paradigma general de la complejidad organizada: el cognitivista, cuyas manifestaciones más importantes son la inteligencia artificial y la psicología cognitiva. Desde este punto de vista la cognición es computación de representaciones simbólicas, manipulaciones automáticas sobre el aspecto formal de los símbolos. Realización, al fin, del viejo sueño de Bacon: razonar es computar.

La cognición, para Fodor, es computación sobre expresiones del "lenguaje del pensamiento", de idéntica naturaleza que los lenguajes formales de programación informática: vacío, privado, universal, pero innato. Su sintaxis está determinada por relaciones entre símbolos que no van más allá del propio lenguaje, no toman en cuenta el contexto de las expresiones, ni conectan con el mundo. Los símbolos son físicos pero tienen valores semánticos, representan algo, son portadores de un sentido que es una información, por lo tanto, pensar es procesar la información esencial para una adecuada solución del problema: la conducta tendrá éxito en la medida en que esa representación sea precisa.

³ El modelo neuronal del matemático y neurofisiólogo Warren McCulloch y el lógico Walter Pitts, reafirmaba que el cerebro humano era una poderosa computadora cuyo desempeño se explicaba sobre la base de principios lógicos, la lógica, por lo tanto, es la disciplina apropiada para comprender el cerebro y la actividad mental. En 1943, crean un modelo en que las acciones y conexiones de la red nerviosa eran representadas en un lenguaje lógico: los nervios simulan los enunciados y su propiedad de ser activados, o no activados, por operaciones de cálculo proposicional; una neurona activada activa a otra, del mismo modo en que en una secuencia lógica una proposición implica alguna otra proposición. Esos planteos son precedentes del modelo conexionista.

⁴ Procedimiento que seguiría una máquina ideal, descompuesto en sus partes elementales e in-

ventado por el matemático inglés Alan Turing (1912-1954) como respuesta al llamado problema de decisión, propuesto en 1900 por David Hilbert, en el Congreso nacional de matemáticos en París. Este problema planteaba si era posible hallar un procedimiento algorítmico, o un procedimiento mecánico, que resolviera, en principio, todos los problemas de matemáticas. Turing diseñó en 1937 esta máquina ideal como un dispositivo constituido por un autómata y una cinta potencialmente infinita, dividida en casillas con símbolos o en blanco, y un dispositivo capaz de leer el contenido de cada casilla, borrar o imprimir símbolos, y de desplazarse hacia adelante o atrás, izquierda o derecha, de modo que, efectuados todos los cálculos, la máquina se detuviera y diera el resultado final.

La idea de computación, a diferencia de una operación aleatoria o arbitraria con símbolos, no tiene sentido sin recurrir a las relaciones semánticas entre las expresiones simbólicas: “no hay computación sin representación”. Las operaciones de un ordenador digital están restringidas semánticamente porque cada distinción semántica relevante para su programa está codificada por los programadores en la sintaxis del lenguaje simbólico: la sintaxis es reflejo o paralelo de la semántica (atribuida).

A partir de los años 70 nuevas teorías y modelos desplegarán las principales ramas del paradigma de la complejidad organizada: la teoría de las catástrofes de Thom (1972), las teorías de la auto-adaptación y de la autopóiesis de Maturana y Varela (1975), los algoritmos genéticos de Holland (1975), la teoría de las bifurcaciones y de las estructuras disipativas (Prigogine y Nicolis (1977), la teoría de los campos fractales y multifractales de Mandelbrot (1982), los modelos de redes neuronales de Hopfield (1982), la teoría del caos determinista de Ruelle (1991). El azar, el caos, ofrecen una nueva imagen de la naturaleza y, a diferencia de los fenómenos meramente aleatorios, presentan un orden subyacente –una estructura determinada y no previsible. Todas esas direcciones de pensamiento, convergen en la exigencia de abandonar la concepción lineal de los fenómenos y reemplazarla por una imagen de la realidad basada en la no linealidad.

El Paradigma Perdido (1973), que introduce los tomos sucesivos de *El Método*, de Morin, *El Cristal y el Humo* (1979), de Atlan, *La Nueva Alianza* (1979), de Prigogine y Stengers, *Sistemas Observantes* (1881), de Von Foerster, el Coloquio de la ONU de 1984, entre otros acontecimientos, daban cuenta de la efervescencia epistemológica de este tiempo en que se reactivan los cuestionamientos al positivismo, al realismo, al racionalismo crítico. En ese clima, desde los años 80, integrando y asumiendo los desarrollos suscitados en los dominios de la complejidad computacional (complejidad algorítmica, redes de autómatas, etc...) y de la complejidad de la dinámica de los sistemas no li-

neales, se visualiza la emergencia del paradigma de la complejidad organizante en el que cobran notoriedad los resonantes temas de la incertidumbre, de la inseparabilidad sujeto-objeto y sus interacciones recursivas, de la irreversibilidad, de la teleología, etc., y se reencuentran para ser comprendidos en su unidad y su multiplicidad, el concepto de sistema y el de organización.

Ello llevará a E. Morin a hablar del paradigma de la organización compleja, bio-antropocosmológica, de la auto-eco-organización, en el que los diferentes niveles físico, viviente, social se encuentran articulados e integrados, todas las disciplinas desarrolladas desde Weaver se podrán presentar en una *unitas multiplex*, progresivamente se articularán conceptos antes disyuntivos en algunas dualidades (orden-desorden, todo-parte, necesario-posible, autonomía-solidaridad, asimilación-acomodación, etc.) que transformarán sus primitivas tensiones, y se podrá formar un bucle epistémico que asociará la formación de conocimientos organizados (ciencias) y conocimientos organizantes (epistemología interna): “*Todo conocimiento adquirido sobre el conocimiento se convierte en un medio de conocimiento que esclarece el conocimiento que ha permitido adquirir*”, afirma Morin en *El Método* (T 3). De este paradigma de la complejidad multi-relacional cabe esperar que podamos liberarnos de los principios del paradigma simplificador iniciado por Descartes y que en el siglo XX nos ha dado una “ciencia sin conciencia” de nocivas consecuencias.

El paradigma de la complejidad organizada había impuesto una hipótesis fuerte sobre la independencia de la complejidad de lo real en relación al observador; aunque éste no la reconociera ella estaba en la “naturaleza” de las cosas. Pero en la nueva perspectiva epistemológica se pone en cuestión el realismo, explícito o implícito, sosteniendo un constructivismo radical que tiene sus antecedentes en los planteos de Piaget y de Von Foerster. Piaget había afirmado que el organismo y el medio se encuentran indisolublemente ligados, que nuestra cultura está centrada en la ac-

ción y no en la reflexión, que, por ello, había que rechazar la concepción del sujeto como conciencia-espejo, que los esquemas cognitivos emergen de modelos sensorio-motrices recurrentes: "*l'objet se laisse faire*"⁵. Los tempranos estudios de Von Foerster en el Instituto de Computación Biológica, le habían conducido a negar el presupuesto objetivista que pretende una ciencia sin sujeto: "*La objetividad es la ilusión de que las observaciones puedan hacerse sin un observador*". El conocimiento no es representación del mundo, el mundo es creación del lenguaje, es "tal como lo conocemos", nuestra invención: toda descripción del universo implica al que describe, de allí el carácter fundamentalmente recursivo del conocimiento.

Tales son las premisas de la cibernética de segundo orden o de los sistemas observantes. Sujeto y objeto no solo son inseparables, las observaciones no solo se producen en el tiempo y el retorno exacto a una observación anterior es imposible (irreversibilidad), además, dada la recursividad de la relación entre el sistema observante y el objeto observado, es preciso afirmar que la complejidad no está en la naturaleza de las cosas, no obstante, ella depende, manifiestamente, de los modos de describir y de representar el fenómeno considerado: la complejidad está en la mente: solo disponemos de representaciones o modelos conceptuales de la misma que construimos intencionalmente. No es sorprendente, entonces, que puedan ser múltiples.

En estas relativamente nuevas condiciones, se producen transformaciones en el ámbito de las ciencias cognitivas. El cognitivismo dominó hasta mediados de la década de los 80 en que, a partir de los trabajos pioneros de McCulloch y Pitts en la década de los 40, emerge el paradigma conexionista y comienza a discutirse si no era más plausible concebir las representaciones mentales como altamente distribuidas, en el sentido de que no haya símbolos físicos particulares con contenido

semántico específico como lo sugiere el modelo de procesamiento distribuido.

El nuevo paradigma no parte de símbolos y reglas, sino de componentes simples (no cognitivos) conectados dinámicamente entre sí de manera densa. Cada componente opera solo en su ámbito local, pero como el sistema posee las características de una red, se produce espontáneamente una cooperación global que emerge espontáneamente cuando los estados de todas las "neuronas" participantes alcanzan un estado mutuamente satisfactorio, sin que la operación total necesite ser guiada por un dispositivo de procesamiento central. Este tránsito desde las reglas locales hacia la coherencia global es el corazón de aquello que en la era cibernética se llamaba autoorganización y actualmente se llama propiedades emergentes o globales, dinámica de red, redes no lineales, sistemas complejos e incluso sinergia⁶.

La mente ya no es un ordenador sino un sistema neuronal en red, los cerebros operan de manera distribuida a partir de interconexiones masivas, de modo que las conexiones reales entre los conjuntos de neuronas cambian como resultado de la experiencia, por lo que esos conjuntos revelan una aptitud autoorganizativa que no hallamos en el paradigma de la manipulación de símbolos. La información se encuentra representada de modo distribuido en los patrones de conexión, la cognición es la emergencia de estados globales de la que surge la conducta que corresponde (visión, reconocimiento rápido, memoria, generalización categorial, etc.), situada en un nivel subsimbólico más cercano a lo biológico que el nivel simbólico del cognitivismo. Las investigaciones cognitivas se abren a las neurociencias y se amplía la noción de conocimiento que ya no se define expresamente como representación.

Los símbolos, tomados en sentido tradicional,

⁵ PIAGET, J. La construcción de lo real en el niño. Ed. Crítica, Barcelona, 1989.

⁶ VARELA, F; Thompson, E; Rosch, E. De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana. Ed. Gedisa, Barcelona, 1992.

juegan un rol menor y ya no cuenta en su estructura la distinción forma / significación que había sido el golpe maestro de donde nació el abordaje computacional y que era una debilidad para comprender los fenómenos de la cognición a un nivel más profundo: la significación está ligada a la acción entera (una sesión de reconocimiento o de aprendizaje, por ejemplo), al estado global del sistema, y no está localizada en ningún símbolo particular.

Si bien el cognitivismo y el conexionismo se presentan como paradigmas en competencia, ambos afirman que existen computaciones mentales y comparten el criterio de que la cognición es correspondencia de tipo semántico entre el mundo y los estados internos de un sistema cognitivo. En el cognitivismo, se trata de un realismo fuerte, manifiesto, de sólidos compromisos ontológicos y epistemológicos; en el conexionismo, de uno más débil, tácito, incuestionado. Y si bien, la mente en el primer caso es un sistema heterónimo especificado a través de mecanismos externos (*input / output*), y en el segundo es un sistema autónomo definido por mecanismos interiores de autoorganización en el que la noción de representación se vuelve problemática (pues la actividad del cerebro no es representar sino realizar automodificaciones que están determinadas por la estructura), en ambos, por necesidad funcional o por aceptación acrítica, perviven la presencia de la filosofía analítica y de los supuestos realista⁷.

Así, un tercer paradigma toma cuerpo en el marco general de las investigaciones sobre los sistemas biológicos como organismos autoorganizados y autopoieticos, de Maturana y Varela. Los organismos son sistemas clausurados en sus operaciones solo susceptibles de determinación estructural y mantienen un proceso continuado de "acoplamiento estructural" mutuo con el medio (a menos que una unidad entre en una interacción destructiva y se rompa la compati-

dad o comensurabilidad que en caso contrario existe entre ellos): en sus interacciones es el estado estructural del sistema el que especifica cuáles perturbaciones son posibles y qué cambios gatillan ellas en su dinámica de estados. Por eso, la cognición no pueda considerarse como resolución de problemas a partir de representaciones, no puede explicarse en términos de *inputs* y *outputs*, tampoco de representaciones y criterio de adecuación o correspondencia, sino como en actuación de un mundo –hacer emerger un mundo–: el mundo no está dado, está llamado a existir.

Al volver años después sobre lo anterior, Varela considera que esos planteos, aunque entonces fueron importantes, dejaban a la interacción organismo-medio en la bruma de la mera perturbación y eran propensos a una interpretación solipsista. Por ello, en los años 90, desarrolló una alternativa que hace de la reciprocidad histórica la clave de una codefinición entre un sistema autónomo y su entorno, por lo que siguiendo los pasos de Dreyfus en su crítica a la inteligencia artificial, buscó apoyo en la hermenéutica y en la fenomenología para sustentar una teoría no objetivista de la enacción: enactuar es hacer emerger, traer un mundo a la mano desde un fondo de comprensión.

Según esta perspectiva filosófica, conocer (o saber), es existir en un mundo que es inseparable de nuestro cuerpo, lenguaje, e historia social. Es un proceso de interpretación que depende de nuestra acción y nuestra historia: una manera de comprender adquirida por imitación y por el hecho de adherir a una que ya existía. Dado el carácter viviente de la cognición no podemos observar si existe correspondencia entre los contenidos del mundo y las representaciones del mismo: estamos sumergidos en ese contenido, no podemos eliminar progresivamente el contexto y el buen sentido, descubriendo reglas más elaboradas: ellas son la esencia de la cognición creativa, que puede ser definida como "acción corporizada".

"Acción" porque las estructuras cognitivas emergen de los modelos sensorio-motores recu-

⁷ Ibíd.

rrentes que permiten que la acción sea guiada por la percepción. Los procesos motores y sensoriales, la acción y la percepción, como lo afirmó Piaget, son inseparables en la cognición vivida, han evolucionado juntos. La percepción es acción guiada perceptivamente, pero no hay interior ni exterior, no hay un mundo pre-dado, sino la estructura sensorio-motriz del perceptor - el modo en que está corporizado - que determina cómo puede actuar y ser modulado por acontecimientos ambientales, cómo la acción puede ser guiada en un mundo dependiente del perceptor.

"Corporizada", porque depende de las experiencias originadas en la posesión de un cuerpo con diversas aptitudes sensorio-motrices que están encastradas, en un contexto biológico, psicológico, cultural más amplio. Lo central para el nuevo paradigma es la reciprocidad entre la operación cognitiva y la fenomenología de la experiencia vivida: lo mental y la conciencia son experiencia vivida. El conocimiento es resultado de una interpretación que emerge de nuestra capacidad de comprensión, capacidad arraigada en la estructura de nuestra corporización biológica, pero que se vive y experimenta dentro de un dominio de acción *consensual* e histórico *cultural*.

Para hablar de una "manera positiva", dice Varela, se juegan dos elementos: por una lado, el acoplamiento permanente del agente cognitivo por la vía de las actividades sensorio-motrices; por otro, las actividades autónomas del agente cuya identidad se elabora a partir de configuraciones emergentes endógenas de actividad neuronal. La enacción implica que el acoplamiento sensorio-motriz modula (sin determinarla) una actividad endógena que él configura en un flujo continuo de objetos del mundo significativos⁸.

En ello, Varela ve el fin de la dominancia del espacio social del cartesianismo, pues abre la con-

ciencia aguda de que el hombre y la vida son condiciones de posibilidad de la significación y de los mundos que vivimos, que conocer, hacer y vivir no son cosas separables y que la realidad y nuestra identidad transitoria son *partners* de una danza constructiva⁹.

2. Apunten sobre Descartes

¿Qué es la subjetividad? ¿Qué es ser un sujeto? Ser un sujeto, se ha respondido, requiere cierto grado de complejidad psicológica, la que configura una subjetividad específicamente humana.

En primer lugar, un sujeto posee puntos de vista sobre la realidad, creencias y deseos, en términos de los cuales interactúa con aquella, este es el aspecto *intencional* de la subjetividad. Un sujeto posee sensibilidad ante los cambios del entorno y de sí, sensaciones y sentimientos, las manifestaciones más claras del aspecto *sensitivo* de la subjetividad. Un sujeto es capaz de desarrollar una actividad autónoma, a partir de la propia elección y decisión, decisión y acción intencional integran el aspecto *práctico* de la subjetividad que conlleva la responsabilidad por las propias acciones. Ello supone tener cierto grado de conocimiento hacia los propios deseos, intenciones y decisiones y asumir actitudes estimativas hacia ellos, es decir, capacidad reflexiva de autoconocimiento o autoconciencia. A ello habría agregar que aspecto social de la subjetividad, de la naturaleza social del yo¹⁰, de su constitución en la experiencia intersubjetiva del reconocimiento, manifiesta en la figura hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo: solo en el otro se encuentra la verdad de uno mismo.

La filosofía moderna aparece con el estableci-

⁸ VARELA, F. "Cognición y ciencias cognitivas", en Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences.

⁹ VARELA, F. Prefacio a la segunda edición de Maturana, H., Varela, F. De máquinas y seres vivos. Autopoesis: la organización de lo vivo. Editorial Universitaria y Lumen, Buenos Aires, 2004.

¹⁰ MOYA, C. "El sujeto enunciado", en Cruz, M., (comp.): Tiempos de Subjetividad. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

miento, por parte de Descartes, de la certeza del pensar sobre la propia subjetividad. De ello dan cuenta todos sus textos. Las *Meditaciones* son llamadas *metafísicas* porque ellas pretenden alcanzar el conocimiento directo del alma por ella misma, la naturaleza y esencia del *Ego cogito* en la captación inmediata de su existencia, porque “*el alma se conoce directamente y más fácilmente que el cuerpo*”, afirmaba Descartes con intención polémica, ya que para los aristotélicos el conocimiento del alma no era directo sino por reflexión y reconocimiento de sus efectos¹¹.

Así en la tradición cartesiana, la subjetividad se caracteriza en términos de la conciencia inmediata que un sujeto tiene en la perspectiva de la primera persona. Pero tanto esa concepción de la subjetividad, ese acontecimiento de la presentación de la conciencia ante sí que lleva el nombre de *cogito*, como la perspectiva de la primera persona han sido cuestionadas por los empiristas, los positivistas, los filósofos analíticos, entre otros: el *cogito* es una noción vacía, la introspección no es un método científico de investigación, la presunción de verdad que acompaña a los enunciados en primera persona desaparece cuando se atribuyen a la tercera persona, los objetos de esta facultad perceptiva no sensorial no existen sino mientras son percibidos.

Si nada hay en la mente que no haya estado antes en los sentidos, el *cogito* solo puede designar una entidad metafísica, una entidad misteriosa sin soporte empírico, decía el empirismo. El “yo” solo puede ser un “haz” de impresiones y recuerdos que se suceden más o menos rápidamente, sin que exista nada idéntico y permanente. En oposición a la teoría de las facultades del alma, sustancial e indivisible, dotada de poderes o facultades activas, Hume formuló la teoría asociacionista: la mente no es sino un conjunto de ideas que se enlazan entre sí según las leyes de la asociación.

¹¹ CANGUILHEM, G. “*Qu’est-ce que la psychologie?*”, en *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences*, PUF, Paris, 1979.

No hay alma, no hay facultades, la mente carece de toda estructura.

La *mente* -híbrido entre el viejo *nous* y la vieja *psyché*- viene a ocupar así la escena filosófica a fin de evitar las implicaciones metafísicas que se sospechan o suponen asociadas a aquellos términos. Siguiendo ese camino, los primeros intentos filosóficos contemporáneos de oposición global al cartesianismo, y de integración de la mente al mundo natural, se produjeron en los años 30 en el campo del positivismo lógico. Los mayores exponentes del positivismo lógico y defensores del conductismo -en detrimento de todas las demás psicologías y, naturalmente, también del psicoanálisis-, como Carnap y Ayer, consideraron que los enunciados cartesianos no satisfacían los requisitos del lenguaje científico, el lenguaje fisicalista, puesto que solo son significativos para el autor, por lo que constituyen un lenguaje privado, intraducible al lenguaje público de la ciencia. Para el conductismo lógico, el conocimiento de la mente propia y de los otros, descansa exclusivamente en la descripción de sus conductas observables y desarrolladas en circunstancias externas determinadas.

En el terreno del conductismo lógico quien más ha contribuido a atacar el cartesianismo es Gilbert Ryle, exponente de la filosofía analítica del lenguaje ordinario para el que la actividad esclarecedora de las confusiones conceptuales no se lleva a cabo adaptando la forma gramatical de los enunciados a su forma lógica, como proponían los neopositivistas, sino mediante el análisis de los conceptos ordinarios y evitando, sobre todo, sus abusos o distorsiones que denomina errores categoriales, como cuando se habla de espíritu, alma, *cogito*. El dualismo fomenta el mito del fantasma en la máquina, la creencia en una mente separada que habita en el interior del cuerpo; para superarlo, propone seguir la teoría aristotélica del alma forma del cuerpo y tratar todo lo mental como una conducta observable: la mente no es una sustancia sino que está constituida por un conjunto de disposiciones para la conducta, un conjunto de dis-

posiciones a actuar del cuerpo humano: por lo tanto, no existe propiamente el mundo mental¹². "Sé que tengo dolor" es solo la sustitución lingüística de una conducta primitiva.

Cuando Ryle afirma que la mente está constituida por una serie de disposiciones para la conducta, piensa en rasgos de carácter (ser haragán, ambicioso, ingenioso) para los que, se reconoce hoy, no rige la asimetría entre la primera y la tercera persona, pero: "El error de Ryle se pone de manifiesto si se pretende generalizar su posición a los estados intencionales y a las sensaciones. Parece bastante claro, en este caso, que un sujeto no sabe, por ejemplo, que cree algo o que siente dolor observando su propio comportamiento"¹³.

Wittgenstein fue más lejos que Carnap con su argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado: ni siquiera el autor lo podría comprender. Siento "esto" y lo llamo "dolor", el objeto destinado a recibir un nombre es enteramente privado, el nombre público, pero ¿cómo pasar de un lenguaje privado a uno público?, ¿cómo garantizar que esa palabra es utilizada en el mismo sentido por gente distinta? Wittgenstein apela entonces al concepto "conducta en el dolor"¹⁴, aproximándose así al conductismo lógico. "Siento dolor", no es un enunciado cognitivo, informe o descripción de un estado del sujeto, sino una experiencia que es parte de la conducta del dolor, por lo que no puede ser ni verdadero ni falso: "la experiencia verbal del dolor sustituye al llanto, no lo describe"¹⁵.

Así, Wittgenstein niega la posibilidad del autoconocimiento, la posibilidad de que cada uno sepa si tiene dolor sin necesidad de inferirlo de su

propio comportamiento: consecuencia directa de concebir la mente desde la perspectiva de la tercera persona. Concebir los estados cualitativos fenomenológicos como disposiciones para la conducta resulta, al parecer, menos plausible aún que considerar como tales a los estados intencionales. Por ello, algunos señalan que el conductismo lógico fracasa al tratar de entender las autoatribuciones y el autoconocimiento, es decir, los aspectos mentales relacionados con la subjetividad.

La teoría de la identidad como tipo¹⁶ (*type identity*), plantea su tesis de la identidad psicofísica como un complemento del conductismo lógico: el análisis conductista de los conceptos de estados intencionales (conceptos cognitivos y volitivos) era correcto, pero había un residuo de estados mentales de contenido fenomenológico (sensación, experiencia, conciencia e imagen mental) que se resistían al mismo, por lo que propone considerarlos, a diferencia de aquellos, no como disposiciones sino como estados del cerebro.

"Tengo dolor" hace algo más que reemplazar una conducta de dolor por otra, es un informe, una descripción, pero aceptar eso, aceptar que se trata de una experiencia consciente, de un estado fenomenológico con contenido cualitativo no significa que se trate de una descripción de eventos o estados no físicos: cuando informamos sobre nuestras experiencias estamos informando acerca de estados de nuestro cerebro sobre los que no tenemos autoridad, el neurólogo es el único que posee la competencia necesaria para determinarlos. El problema es que: "[...] este mismo neurólogo habrá de confiar en mis declaraciones para saber si tengo dolor cuando me implanta un electrodo en el cráneo. Una teoría que sostiene que las experiencias son esta-

¹² Sobre el dualismo, Ryle, G. "El concepto del lo mental" (1949) y "Dilemas" (1954).

¹³ MOYA, C. "El sujeto enunciado", en Cruz, M. Tiempos de subjetividad. Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 163.

¹⁴ WITTGENSTEIN, L. Investigaciones Filosóficas, UNAM. Ed. Crítica, Barcelona, 1988, p. 258.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 244.

¹⁶ Esta teoría identifica los estados mentales directamente con estados del cerebro (Köhler, Penfield, Place, Hebb, Feigl y Smart); la distinción entre mente y cerebro solo es admisible en un primer nivel de análisis, pues la profundización del conocimiento de los mismos revela que cualquier proceso mental se acaba identificando con un proceso cerebral.

dos del cerebro nos debe una explicación de esta divergencia"¹⁷.

Los representantes de este materialismo confían que cuando la teoría cerebral progrese y sea ampliamente aceptada se podrá prescindir de esas descripciones, hoy aceptadas de forma provisoria. Las críticas formuladas a esta teoría de la identidad llevaron a algunos de sus defensores (Feigl, por ejemplo), a pasar al "materialismo eliminativo" (los Churchland, Stich, Feyerabend, Rorty) para el cual la identificación o reducción de los estados mentales a estados neuronales debe conducir necesariamente a una eliminación de los primeros; cuando la neurofisiología muestre que todas nuestras creencias, deseos o dolores no son más que configuraciones de eventos neuronales, estas nociones -propias de una psicología popular- dejarán de existir.

A diferencia de ese materialismo, la "teoría de la identidad como instancia" no desecha dicha psicología, sigue manteniendo una cierta irreductibilidad de los fenómenos mentales a meros procesos físicos y aunque sostiene que cada estado mental se corresponde a un estado neuronal, propone un materialismo débil, no reduccionista: los eventos o procesos mentales deben entenderse funcionalmente. Putnam estableció una comparación entre la mente y un programa de ordenador, *software*, en el que se realizan sus funciones, que son independientes de soporte físico, *hardware*, su base cerebral. Para el funcionalismo psicológico no podemos identificar "dolores de cabeza" con "estados cerebrales", aunque supongamos que estos causan aquellos: el dolor no es un estado físico-químico del cerebro, ni un estado del sistema nervioso entero, sino un estado funcional de un organismo tomado en su totalidad.

El funcionalismo es compartido por diversas direcciones dentro de las ciencias cognitivas, entre ellas, el cognitivismo psicológico que identifica los estados mentales con estados caracterizados

computacionalmente (Fodor); la inteligencia artificial que autoriza la posibilidad de que existan máquinas pensantes (Dennett). El cognitivismo funcionalista creyó que los modelos computacionales explicarían todo los fenómenos reunidos bajo el nombre "intencionalidad": las representaciones que atribuye a la mente tienen una función referencial, pero la teoría, según sus críticos, no explica como realizan esa función. Y el problema más serio que afronta es explicar la intencionalidad como propiedad irreductible de lo mental y caracterizar la relación entre los modos de descripción extensional e intencional de las representaciones mentales.

En *Psicosemántica* (1987), Fodor explica el contenido de las representaciones mentales en términos de sus conexiones causales con estados externos del mundo. La intencionalidad es la propiedad de los procesos mentales de hacer referencia a un objeto, tener un objeto o contenido, todo proceso mental es "sobre algo". En el análisis intervienen dos componentes: el objeto o contenido de la mente que es una proposición, un contenido proposicional que denota determinados aspectos del referente, o estados de cosa del mundo; la intencionalidad, definida como actitud proposicional, creer, temer, querer, esperar, etc., mediante la cual el sistema cognitivo se vincula con estas representaciones o, incluso las interpreta y les confiere una significación.

"S cree que P", por ejemplo: "Einstein cree que Freud es una voz científicamente autorizada": S es el sistema cognitivo, P es el contenido proposicional de una representación mental, "cree que" es la actitud proposicional. Cada vez que "S cree que P", S está relacionado con una representación mental cuyo contenido es P. Las representaciones mentales son representaciones de un lenguaje de pensamiento que funcionan a la vez como los objetos inmediatos de las actitudes proposicionales y como el dominio de los procesos mentales. Las representaciones mentales son las portadoras primitivas del contenido proposicional, de éste depende el contenido de las actitudes

¹⁷ MOYA, C. Op. Cit., p. 168.

proposicionales y de éste el de las expresiones lingüísticas.

Este compromiso con las actitudes proposicionales, se hace cargo de la idea de la psicología popular o de sentido común según la cual tenemos y actuamos a partir de creencias y deseos: la explicación psicológica es típicamente nómica y completamente intencional, las leyes que invoca son típicamente intencionales, afirma Fodor. Pero los procesos mentales son de naturaleza típicamente informática, lo que remite a Turing: si los mecanismos de implementación de las leyes intencionales son informáticos ¿cómo podrían garantizar las relaciones causales entre símbolos y mundo de las que dependen los significados de los aquellos?¹⁸.

Desde una perspectiva fregeana modificada, Fodor distingue entre contenido estricto y contenido amplio. "Perro" y "gato" tienen diferente información, diferente contenido amplio, el que depende del referente, pero tienen el mismo contenido estricto, "animal doméstico", sin embargo, es una representación en el lenguaje del pensamiento. El corazón del externalismo, dice Fodor, consiste en afirmar cómo la semántica informacional no forma parte de la psicología informática, la teoría semántica no es computacional¹⁹ y que es imaginable un mundo en el que todas las cosas estén delicadamente equilibradas: el contenido es amplio (sobre él versan las leyes intencionales), la metafísica del contenido es externa (causal / informacional), y los modos de presentación son sentencias del lenguaje del pensamiento.

Ese ejercicio de imaginación se apoya en la teoría de la armonía preestablecida. Los procesos informáticos-sintácticos pueden implementar procesos intencionales amplios porque existe una armonía entre las propiedades extrínsecas (históricas)

y las propiedades intrínsecas (sintácticas), "porque el mundo, y todos los otros mundos nomológicamente circundantes, disponen las cosas de tal manera que la estructura sintáctica de un modo de presentación es portadora fiable de información acerca de su historia causal"²⁰.

Las representaciones mentales pueden mediar los efectos del mundo sobre la conducta porque las mismas propiedades de las representaciones mentales que determinan sus papeles informáticos son también portadoras de información acerca del mundo. Las computaciones son aquellas relaciones causales entre símbolos que respetan el contenido, las propiedades semánticas de sus relatos. Lo propio de las máquinas de Turing es, precisamente, que su modo de funcionamiento preserva la semántica: la sintaxis refleja perfectamente la semántica.

En efecto: si a una calculadora le oprimo en orden las teclas correspondientes a 'raíz cuadrada' de 'cuatro' me muestra en la pantalla 'dos': "El problema es que no sabemos cómo construir un sistema lingüístico capaz de lograr tal cosa. Es decir, no tenemos idea de cómo podría ser una gramática de un hipotético lenguaje del pensamiento, tal que pudiera establecer una perfecta correlación entre la sintaxis y la semántica (lo que significa un sistema representacional en el que se evite toda ambigüedad, vaguedad, dependencia del contexto, etc.)"²¹.

En *Conciencia Explicada* (1991), Dennett, define un sistema intencional (natural o artificial, individual o supraindividual) como aquel en el que se pueden predecir sus comportamientos si se parte de la hipótesis de considerarlos como óptimamente estructurados. Los sistemas intencionales por sí mismos no explican la conciencia, pero permiten la atribución de creencias, deseos, etc., a un sistema

¹⁸ FODOR, J. El olmo y el experto. El reino de la mente y su semántica. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

¹⁹ FODOR, J. Op. Cit., 2ª Conferencia.

²⁰ *Ibíd.*, p. 68.

²¹ ARENAS, J. "Simbolismo vs. Conxionismo: la estructura de las representaciones", en *Mentes reales*, p. 158.

consciente. Dicha atribución no comporta ningún compromiso ontológico respecto de tal tipo de entidades: creencias y deseos existen, aunque no como estados de conciencia sino del mismo modo que los centros gravitatorios, como “ficciones idealizadas”, “constructos lógicos” que permiten salvar la psicología popular y el mentalismo.

Dennett sostiene que la conciencia, aunque es un fenómeno real, no es la entidad unificadora y continua de la metáfora del “teatro cartesiano”, en donde “alguien” observa sus ideas sobre una pantalla. Su análisis revela mecanismos complejos que muestran una especie de “máquina virtual” y un conjunto de regularidades impuestas por el cerebro por un programa de instrucciones complejas. La conciencia no es una propiedad o estado simple que uno tiene o no tiene, es compleja y consiste en muchos tipos de actividades y habilidades diferentes (reconocer visualmente una esquina, diferenciar una voz de otros sonidos, por ejemplo): pueden dividirse en una serie muy compleja de subtareas, y éstas, a su vez, en otras, llegando a un nivel de realización mecánico, es decir, computacional de las mismas. Estos procesos informáticos ocurren en muchos sitios diferentes y separados, como múltiples versiones en borrador sin ninguna necesidad de versión final que junte las corrientes.

Descartes pensaba que se debe definir el contenido de los estados mentales por la manera como se sienten introspectivamente, es decir, con un criterio subjetivo, en primera persona, pero Dennett requiere que se definan por su papel causal respecto de la conducta y otros estados mentales, es decir, con un criterio funcional, en tercera persona. Contra sus críticos considera que el papel funcional del dolor especifica completamente su papel fenomenológico: la sensación de dolor solo se puede identificar en relación con otros estados mentales y con la conducta potencial y sus causas. Su papel funcional podría explicar aún fenómenos no representativos como los deseos, anhelos, emociones, etc., pues Dennett, como otros partidarios de la inteligencia artificial, puede considerar que,

en tanto el computador puede completar una serie de tareas complejas, muestra una conducta dirigida a metas, y por eso podría atribuirle deseos e, incluso, emociones, cuyo contenido debe ser especificado también en términos funcionales.

La metáfora del *software* permite a Dennett explicar la conciencia en términos extensionales: puesto que en los computadores la información está presente sintácticamente, podemos describir sus estados mentales de manera extensional: describirlos de modo intencional es solo una taquigrafía conveniente, un aparato útil para comprender su funcionamiento, de allí su instrumentalismo²².

Sabemos que la extensión se relaciona con el número y la intensión con las propiedades de los objetos a los cuales se aplica un término. “El hombre es animal racional” y “el hombre es animal dotado de lenguaje”, tienen la misma extensión –el hombre–, el mismo valor de verdad, son coextensivas, pero tienen intensiones distintas. Una frase constituye un contexto extensional si permite que los términos coextensivos puedan sustituirse entre sí sin alterar el valor de verdad de la misma. “El cerebro de Einstein es superdesarrollado” es una descripción extensional en que puedo cambiar el nombre por otra expresión o palabra con la misma referencia sin cambiar el valor de verdad de la frase total, por ejemplo: “el cerebro del creador de la teoría de la relatividad es superdesarrollado”. En cambio no puedo hacer esa sustitución si digo “Mileva creyó en el amor de Einstein”, aunque tengan la misma referencia, porque esta es una descripción intensional. El modo intensional de descripción revela la intencionalidad de los estados mentales.

Dennett piensa que esta es una manera de hablar útil y prácticamente necesaria y que tales descripciones se pueden convertir en idioma binario. Las frases intencionales que expresan lo

²² DENNETT, D. La actitud intencional. Ed. Gedisa, Barcelona, 1991; La conciencia explicada. Ed. Paidós, Barcelona, 1995.

intencional se reducen a afirmaciones extensionales acerca de la instanciación de un programa formal.

Pero ¿es válido explicar extensionalmente la intencionalidad?, ¿es válido atribuir intencionalidad a sistemas físicos como las computadoras? Además, ¿es correcta una caracterización puramente causal de la representación? Desde su posición emergentista, compatible con el conexionismo, Searle responde negativamente a dichas preguntas.

Rechaza el concepto estrictamente causal de representación de Fodor, según el cual cualquier máquina tiene la capacidad de representar, pues en él no entra la teleología, el para quién, y es el para quien de la función lo que hace que el concepto de representación trascienda a lo puramente mecanicista: la representación solo puede hacerla un psiquismo con conciencia. Somos nosotros quienes representamos a través del retrato, igual que producimos significado a través de las oraciones, pero ni los retratos representan ni las oraciones significan sino es porque alguien los usa para ello.

El instrumentalismo de Dennett oculta las diferencias existentes entre el funcionamiento de la máquina y el de la mente humana. Nosotros tenemos creencias, deseos, todo tipo de estados intencionales, la máquina no tiene nada de eso, solo computa, manipula sintácticamente símbolos, pero carece de la posibilidad de analizar, interpretar solo está al alcance del cerebro humano. Y aunque las máquinas tengan información, solo la tienen en un sentido derivativo: la información del computador es dependiente de las creencias intencionales de sus usuarios.

En *Mentes, cerebros y ciencia* (1984), Searle afirma que hay cuatro rasgos de los fenómenos mentales que han hecho que parezcan imposibles de encajar dentro de nuestra concepción "científica" del mundo como compuesto de cosas materiales: la conciencia, la intencionalidad, la subjetividad, la causación mental: ¿cómo puede esa masa informe gris y blanca que está dentro de mi cráneo ser consciente?, ¿cómo puede esta materia que hay

dentro de mi cabeza ser sobre algo, referir a algo?, ¿cómo hemos de acomodar la realidad de los fenómenos mentales subjetivos con la concepción científica de la realidad como algo totalmente objetivo?, ¿cómo pueden nuestros pensamientos y sensaciones, si son verdaderamente mentales, afectar a algo físico?.

La física, afirma, nos proporciona un modelo perfectamente ordinario para explicar la conciencia: el de la distinción entre micro y macropropiedades de sistemas a pequeña y a gran escala. Cada objeto está compuesto de micropartículas y estas tienen rasgos al nivel de las moléculas y átomos, como, por ejemplo, la liquidez del agua. Estas propiedades superficiales o globales están causadas por la conducta de los microelementos y, al mismo tiempo, están realizados en el sistema compuesto de los microelementos: la liquidez del agua se explica por la naturaleza de las interacciones entre las moléculas de H₂O. Del mismo modo, podemos pensar cómo los fenómenos mentales son causados por procesos que tienen lugar en el cerebro en el nivel neuronal o modular, y al mismo tiempo se realizan en el sistema mismo que consta de neuronas. En la medida en que sabemos algo sobre ello podemos decir de un cerebro particular: "este cerebro es consciente".

Por el mismo camino podemos explicar la intencionalidad y la causación mental. Consideremos como ejemplo mi intento consciente de levantar el brazo. En el nivel superior de descripción, la intención de levantar mi brazo causa el movimiento del brazo, pero en el nivel inferior de descripción, una serie de activaciones neuronales comienza una cadena de eventos que da como resultado la contracción de los músculos, los rasgos causales del nivel superior

Los fenómenos mentales son emergentes respecto de la organización biológica. Nuestra ontología fundamental, afirma Searle, deriva de la física y la biología: el mundo consiste en entidades que por comodidad y conveniencia describimos como par-

tículas; estas existen en campos de fuerza y están organizadas en sistemas. Montañas, planetas, bebés, son sistemas y algunos son sistemas vivos, entre los cuales algunos evolucionan a través de la selección natural y han llegado a generar evolutivamente ciertas clases de estructuras celulares –específicamente: sistemas nerviosos- capaces de causar y sostener la conciencia: rasgo biológico, físico y también mental en ciertos sistemas nerviosos de nivel superior, tales como los cerebros humanos y un buen número de diferentes tipos de cerebros animales. De la mano de la conciencia viene la intencionalidad, la subjetividad, la causación mental²³.

Varela se refiere a la intencionalidad de la cognición en cuanto acción corporizada admitiendo, en general, los dos aspectos que había distinguido Searle en *Intencionalidad* (1983): la intencionalidad, por un lado, incluye cómo el sistema interpreta el modo de ser el mundo (especificado en términos del contenido semántico de los estados intencionales), por otro lado, incluye cómo el mundo satisface o no esta interpretación (especificada en términos de las condiciones de satisfacciones o estados intencionales): “*Diríamos que la intencionalidad de la cognición en cuanto acción corporizada consiste primariamente en que la acción está dirigida. Aquí la doble faz de la intencionalidad se corresponde con las posibilidades de acción que ve el sistema, y con cómo las situaciones resultantes cumplen o dejan de cumplir esas posibilidades*”²⁴.

Varela afirma que hay en ello un eco de la noción heideggeriana de ser-en-el-mundo, la cual Heidegger llama *trascendencia*. Muy toscamente podría decirse que aquí la idea de intencionalidad consiste en el hecho de que nuestra existencia continuamente supera o trasciende situaciones presentes en bien de posibilidades futuras.

²³ SEARLE, John. La construcción de la realidad social. Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

²⁴ VARELA, F; Thompson, E; Rosch, E. Op. Cit., p. 239.

3. ¿Qué es esa cosa llamado cogito? Acerca de inconmensurables

John Bernal, señala²⁵ que cualquier intento de exposición del desarrollo de la ciencia y sus relaciones con la industria en el siglo XX, debe abarcar explícitamente los efectos de la guerra. Si bien ésta siempre tuvo una influencia importante sobre el desarrollo de los conocimientos, es en el siglo XX en que ciencia y científicos quedan implicados directa y abiertamente no solo en los principales desarrollos económicos e industriales, sino también, y primordialmente, en los emprendimientos militares que generaron un torrente de nuevos descubrimientos e invenciones. La primera guerra mundial, fomentó el desarrollo del aeroplano de bombardeo, el tanque, los gases venenosos, ofreció una visión anticipada de las posibilidades de la ciencia en la guerra; la bomba atómica en la segunda guerra produjo el ejemplo más notable de la concentración del esfuerzo técnico y de la aplicación más radical de los nuevos desarrollos científicos, bajo el oscuro empuje de la “pulsión de muerte”.

Junto a las investigaciones atómicas: “*Las aplicaciones hechas en la física de la radicación y en la teoría de la información han sido de importancia comparable, como se ejemplifica en las telecomunicaciones, el radar, las armas servo-gobernadas, las espoletas de proximidad y los proyectiles guiados y portadores de mensajes, que comenzaron a utilizarse a fines de la guerra y después se han venido desarrollando intensamente*”²⁶. El propósito de desplazar el elemento humano fuera de la zona del combate y poner a salvo al operador del arma manteniéndolo alejado de los resultados de su obra y de las represalias inmediatas, incentivó las investigaciones que hicieron posible la introducción del control y la dirección electrónica de las armas, la construcción de instrumentos capaces de efectuar con enorme rapidez complicadas opera-

²⁵ BERNAL, J. La ciencia en nuestro tiempo. Ed. Nueva Imagen, México, 1979, X.

²⁶ *Ibíd.*, p. 108.

ciones de cálculo de las trayectorias de granadas y cohetes, para guiarlos exitosamente en la búsqueda de su blanco.

Estados Unidos demandaba desde calculadoras que procesaran muchos datos hasta dispositivos capaces de mantener el rumbo de los proyectiles de artillería antiaérea, misiles y aviones. En el curso de su trabajo con servomecanismos, Wiener reflexionó sobre los sistemas de auto corrección y autorregulación humanos, sociales y mecánicos, considerando que sus distancias y diferencias podían atenuarse, y de allí nació la cibernética. Interesado por los computadores electrónicos desde el momento de su aparición, Turing construyó, con otros científicos, durante la Segunda Guerra Mundial, el "Colossus", computador destinado a descifrar códigos secretos: luego trabajo en computadores en la universidad de Manchester y en el National Physical Laboratory, donde construye su Automatic Computing Engine. A fines de la década de los sesenta, en plena "guerra fría", el Departamento de Defensa de los Estados Unidos, puso en marcha un proyecto para crear una red de computadores capaz de unir los diversos centros de investigación dedicados a labores de defensa, de resistir un eventual ataque nuclear y de seguir funcionando aunque alguno de sus componentes fuera destruido por un ataque. El proyecto que tuvo un desarrollo vertiginoso y que comprometió diversos centros de investigación universitarios, pasó de ser un proyecto científico de aplicación militar, a una revolución de la información en la sociedad: la red mundial de telecomunicaciones *Internet*²⁷.

En la segunda guerra la atención de los científicos recayó también sobre el elemento humano: la utilización de esos armamentos en el campo de batalla, los efectos de la propaganda y la selección

del personal para la guerra, la complejidad de la conducta en situaciones bélicas, la aplicación del método científico a las operaciones de tierra, mar y aire para arribar a decisiones racionales que puedan servir de base para la acción ejecutiva y eficaz, las víctimas y sus funciones cerebrales, sus lesiones e incapacidades, que fueron un estímulo decisivo para el avance de los estudios sobre síndromes neurológicos. En biología, cuyos desarrollos se relacionan cada vez más estrechamente con la física avanzada, particularmente con la electrónica, los estudios sobre el funcionamiento del cerebro y la interconexión de los impulsos en el mismo, condujeron al establecimiento de analogías entre éste y los servomecanismos y calculadoras.

Guerra caliente o fría, manifiesta o latente, activa o potencial, ardiendo en los campos de batalla o anestesiando la vida cotidiana, vertebró un proyecto científico-tecnológico que alimenta un aparato industrial de creciente magnitud destinado al consumo bélico o pacífico y que produce y concentra en un puñado de manos, fabulosas riquezas en un mundo cuyos ochocientos millones de hambrientos no son una falla remediable sino un "síntoma", es decir, una condición de existencia de este sistema de desigualdad. En esas condiciones cobran realidad el paradigma de la complejidad organizada, y luego de la complejidad organizante, y las ciencias cognitivas como manifestación peculiar del mismo. La creación de autómatas inteligentes es uno de los objetivos estratégicos de dicho proyecto tecnocientífico y del mencionado aparato industrial, de allí el lugar central de la inteligencia artificial entre las diversas ciencias cognitivas: el sueño ingenieril de Bacon y Comte se hace realidad.

De allí el interés de Estado y el interés empresarial en todas esas investigaciones, aunque estas, como algunos lo han señalado, no constituyan ninguna revolución sino solo, como el conductismo, un período de cambios rápidos y continuos. De allí las fuertes financiaciones invertidas en las mismas. En la década de los '70 las diferentes áreas de los estudios cognitivos recibieron el apoyo de la Fundación Sloan, mediante un programa de

²⁷ MUJICA, C. "Navegando por la historia de la red virtual", en Ciencia y Tecnología, Organización de Estados Iberoamericanos, OEI, Colombia 1998. En la misma publicación, en otro artículo el autor niega que Internet tenga un origen militar.

financiamiento de siete años de duración y 20 millones de dólares destinados a proyectos múltiples: *"La 'revolución cognitiva' de las últimas cuatro décadas recibió una fuerte influencia a través de líneas específicas de investigación y financiación en los Estados Unidos. El cognitivismo tiene la virtud de ser un programa de investigación bien definido, pues cuenta con instituciones prestigiosas, publicaciones, tecnología aplicada e intereses comerciales internacionales"*²⁸.

Quizá por todo ello, los defensores del enfoque enactivo, después de argumentar acerca de renovación sustancial del marco teórico que supone el mismo, tratan de calmar los ánimos agitados por el hecho de haber sacado a las ciencias cognitivas de las serenas aguas de la corriente analítica para que se mojen los pies en las agitadas aguas de la filosofía europea, la fenomenología y la hermenéutica, deciden hablar un "lenguaje positivo" para enfatizar que si las ciencias cognitivas no se pueden separar de la tecnología cognitiva, el enfoque enactivo potenciará la eficacia tecnológica cognitiva y beneficiará la investigación práctica especialmente en robótica e inteligencia artificial: *"No ofrecemos el enfoque enactivo como una posición refinada, de sabor europeo, que no posea aplicaciones directas en las ciencias cognitivas. Por el contrario, sostenemos que sin las nociones clave del enfoque enactivo, las ciencias cognitivas no podrían dar cuenta de la cognición viviente ni construir artefactos cognitivos realmente inteligentes"*²⁹.

Lecourt, en *Humain, Pos-Humain*, se ha referido a la teología implícita en los textos de los protagonistas de ese proyecto ingenieril, a los que denomina "tecnoprofetías". Se podrían remontar las especulaciones al padre fundador, Alan Turing quien soñó una máquina como modelo de la inteligencia, la cual podría sobrepasar y suplantar el modelo humano. Marvin Minsky, no solo prevé la construcción de máquinas inteligentes, pues nues-

tros cerebros son también máquinas, por cuanto la afirmación de la simbiosis entre el hombre y la máquina nos lleva a la pregunta de si las máquinas autónomas marcarán un giro en la evolución humana. Hans Moravec afirma que los ordenadores remediarán el lento desarrollo del cerebro humano y que en la nueva era los robots, herederos de nuestra inteligencia, podrán acrecentar sus capacidades de una manera prodigiosa, pues serán mentes sin trabas, liberados del cuerpo y sus pasiones, accediendo a la inmortalidad. Ray Kurzweil, considera que hacia fines del siglo XXI esa simbiosis, posible por la convergencia de la genética, de las nanotecnologías y la robótica, será perfecta.

El tema de la post-humanidad se manifiesta con entusiasmo en los textos de esos y otros tecnoprofetías: se tratará no solo de construir autómatas artificiales a los que transferir los contenidos o modos de funcionamiento de la inteligencia humana, sino de crear las condiciones artificiales en las cuales podrían emerger formas vivientes virtuales (matemáticamente definidas). Entonces se verá emerger una nueva forma de inteligencia que hará sentir sus efectos en todos los planos: trabajo, educación, política, artes y hasta la idea que podemos hacer de nosotros mismos.

Un aspecto de esos textos científicos, tecnológicos y literarios, no puede dejar de llamar la atención, dice Lecourt: su vocabulario religioso y la presencia de temas teológicos que se agitan con insistencia, lo que no es extraño, agrega, dado el rol de la cultura bíblica en la tradición intelectual y política de los Estados Unidos. Ha existido desde el comienzo del proyecto tecnológico en el siglo XVII, una motivación teológica de tipo milenarista que remonta a la edad media y habla del paraíso y la vida eterna: la aplicación de la ciencia a la técnica tiene el carácter de una tarea sacra susceptible de permitir al ser humano superar las consecuencias de la caída.

Ello se ha hecho manifiesto ya en el siglo XII, en la llamada "revolución industrial medieval" de los benedictinos y en la inclusión de las artes me-

²⁸ VARELA, F; Thompson, E; Rosch, E. Op. Cit., pp. 30 - 32.

²⁹ *Ibíd.*, p. 240.

cánicas -arte textil, milicia, arquitectura, navegación, agricultura, caza y pesca, medicina, teatro- como una de las partes de la filosofía por Hugo de San Víctor. Roger Bacon, en el siglo XIII, pensaba que la humanidad ya tenía conocimiento de las artes útiles en el tiempo, de igual forma, el hombre reflejaba la imagen de Dios y propiciaba la noble y piadosa empresa de crear por la ciencia aplicada un nuevo Adán. Francis Bacon, en el siglo XVII, invita a sus contemporáneos a desembarazarse de la escolástica y dotarse de un "útil nuevo" para aprehender el mundo y transformarlo en beneficio del mayor número y, al final de la *Nueva Atlántida*, anuncia que los hombres van un día a poder crear una nueva especie y así devenir como dioses. A diferencia de Descartes, no ubica jamás el valor de la ciencia en las "semillas de verdades eternas", las cuales, descubrimos gracias a ella en nuestros espíritus geométricos, sino que la concibe como *teología* y promete y defiende una concepción utilitaria de la empresa científica.

Sobran razones, concluye Lecourt respondiendo a una clara inspiración weberiana, para convencerse que los baconianos puritanos, comprometidos con la industria, el comercio, las construcciones de rutas, las expediciones coloniales, etc., han forjado la concepción moderna de la tecnología como destino "natural" de la ciencia bajo el impulso de un proyecto medieval de naturaleza teológica³⁰. Indudablemente la "mente" y la conducta cognitiva son piezas fundamentales del mayor programa científico-tecnológico de la historia. Pero ¿qué es esa cosa llamada *cogito*?³¹.

La revolución filosófica de Descartes se sitúa en ese espacio simbólico de lucha entre la cultura medieval y el principio de autoridad que encarna, y la cultura científica sustentada en el principio de subjetividad e inmersa en un arduo proceso de

ruptura que es la condición epistemológica de su nacimiento. Aristóteles constituía la máxima autoridad y, por ende, también el blanco de un proceso de puesta en cuestión que se inicia ya en plena Edad Media, en círculos y personalidades aisladas, y aparece con toda su fuerza en la Italia del siglo XIV y XV. Bajo el nombre de Platón se reúnen las nuevas tendencias contra el espíritu de la escolástica aristotélica; en 1438 se funda la Academia platónica de Florencia y desde allí el estudio de Platón se extiende por toda Italia y por toda la Europa culta. En Padua se crea una nueva escuela aristotélica, radicalmente opuesta a la interpretación escolástica del filósofo griego. Reaparece el epicureísmo, abominado y considerado peligroso en los siglos anteriores, y se renueva el estoicismo.

El platonismo impregna también la nueva ciencia matemática de la naturaleza: "[...] para la ciencia filosófica de la época, la línea divisoria entre aristotélicos y platónicos es muy nítida: si se proclama el valor supremo de las matemáticas, si, además, se les atribuye un valor real y una posición dominante en y para la física, se es platónico, si, al contrario, en las matemáticas se ve una ciencia 'abstracta', y, por lo tanto, de menor valor que las ciencias -física y metafísica- que se ocupan de lo real, si, en particular, se pretende fundamentar la física directamente sobre la experiencia, no atribuyendo a las matemáticas más que un papel auxiliar, se es aristotélico"³².

El empleo de las matemáticas en física es platonismo, por eso, el advenimiento revolucionario de la ciencia clásica es -"visto desde arriba", aclara Koyré- un regreso de Platón. Que Galileo es un platónico es algo que tiene buen cuidado de advertirnos desde el comienzo del *Diálogo sobre dos Ciencias Nuevas*, que lo es Descartes es algo que sea hace manifiesto en su física de las ideas claras y distintas, aunque para ninguno de los dos las verdades de esa física matemática fueran verdades inmanentes a la razón, sino las verdades de la

³⁰ LECOURT, D. *Humain, post-humain*, PUF, Paris, 2001.

³¹ Para un tratamiento más amplio de la cuestión cartesiana, Díaz de Kóbila, E., "El otro Descartes", en *"El sujeto y la verdad"*. Laborde Editor, Rosario, Argentina, 2003.

³² KOYRÉ, A. *Estudios galileanos*. Ed, Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 266.

naturaleza y del conocimiento que tiene por objeto la esencia de lo real.

Descartes fue un espíritu científico: las *Reglas para la Dirección del Espíritu* (1629) intentan encontrar un método de invención contrapuesto a la lógica de los escolásticos, el *Tratado del Hombre* (1632) contiene su fisiología, *El Mundo* (1633) expone algunos de sus trabajos físicos, la *Dióptrica*, los *Meteoros*, la *Geometría*, a los que acompañó, a modo de suplemento, el *Discurso del Método para bien dirigir la razón y encontrar la verdad en la ciencia*, *Los Principios de la Filosofía* (1644) desarrollan la física que se sigue de su metafísica, el *Tratado de las Pasiones* (1646) su psicofisiología. Interesado en la fisiología, practica regularmente la disección, adopta parcialmente las ideas de Harvey sobre la circulación, y trabaja en *El Mundo* cuando se entera de una noticia que le conmueve y le impone autocensura: el 23 de junio de 1633 Galileo es condenado en Roma por la Inquisición.

Sin embargo, no renuncia a su física y refuerza su convicción de que el cultivo de la razón no solo comporta un valor de conocimiento sino también moral: el reconocimiento y la persecución de la verdad es una empresa subjetiva que eleva al hombre entero. Pero ¿cómo reconocer la verdad, cómo acceder a ella?

Badiou, considera la *verdad* como acontecimiento, como novedad, como algo perteneciente al orden de la ruptura, de la discontinuidad, de la interrupción de la veracidad, norma del saber acumulado y establecido³³. En el siglo XVI, el advenimiento ontológico de una matemática de lo infinito que destruye el límite del cosmos y de una mecánica que destruye su teleología, no puede deducirse de las reglas del saber establecido: *"Mientras no sucede nada sino lo que es conforme a las reglas de un estado de cosas, puede haber conocimiento, enunciados correctos, saber acumulado; pero*

³³ BADIOU, A. El ser y el acontecimiento. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1999.

*no puede haber verdad"*³⁴. "Para decir la *verdad* hay que estar fuera de la verdad", afirmaba ese maestro de maestros que fue Georges Canguilhem.

El acontecimiento fundador es instituyente de sujeto y, a la vez, es instituido solo y únicamente por el reconocimiento subjetivo. El sujeto no preexiste al acontecimiento, éste pone a la lengua en *un punto muerto* e impone la invención de un nuevo discurso y de una nueva subjetividad, genera procesos de subjetivación o de constitución de sujetos³⁵. Los nombres propios, Galileo, Descartes, designan procesos de subjetivación generados por el reconocimiento del acontecimiento que escinde el espacio del saber y que abre paso a un proceso abierto de producción de verdad que trasciende toda existencia singular.

Ese reconocimiento, esa declaración, esa subjetivación, requieren alejarse del territorio del saber acumulado -"abandonaré enteramente el estudio de las letras"-, requieren preparar los bultos y salir de viaje, establecerse en otro lugar y, sobre todo, cambiar de aire, es decir, cambiar radicalmente de preguntas. Requieren, en fin, de una transformación subjetiva, pues para decir la *verdad* que las matemáticas pronuncian en la nueva física, era necesario romper con lo verídico de la física teleológica y cualitativa: *"Descartes, y, con él, una nueva época de la filosofía, comienza con una pieza de literatura de viajes. Tal es, según sugiero, el modo en que debemos ver por un momento el Discours de la Methode (1637)"*³⁶.

Dos experiencias de viajero relata Descartes en la primera parte del *Discurso*. La primera es su experiencia de estudiante, su viaje a lo

³⁴ BADIOU, A. Manifiesto por la Filosofía. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 16.

³⁵ BADIOU, A. San Pablo. La fundación del universalismo. Ed. Anthropos, Barcelona, 1999.

³⁶ LEPENIES, WOLF, "Cuestiones interesantes", en La historia de la filosofía y en otros ámbitos, en Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q., (comp.). La Filosofía en la historia. Ed. Paidós, Barcelona, 1990, p. 176.

largo de su propia historia y de la historia de las lenguas y de los libros de los antiguos a los que había dedicado mucho tiempo, "pues es casi lo mismo convivir con gentes de otros siglos que viajar". La segunda es su experiencia de etnógrafo, sus viajes por su propio país y por Baviera, Polonia, Prusia, Suiza, Italia, Holanda y Suecia: "tan pronto como tuve edad de salir de la sujeción en que me mantenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mi mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en ver cortes y ejércitos". Ambas experiencias fueron decepcionantes.

El viaje por los libros traza una historia de desengaños:

*"Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras y, como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Me embargaban tantas dudas y errores que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi propia ignorancia"*³⁷.

La experiencia mundana recorriendo países traza una historia de desilusión y extrañamiento:

"Hallábame por entonces en Alemania, adonde me llamaba la ocasión de unas guerras que aún no han terminado; y volviendo de la coronación del emperador hacia el ejército, cogióme el comienzo del invierno en un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiera y no teniendo tampoco, por fortuna, cuida-

*dos ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo y encerrado..."*³⁸.

*"La conversación decepcionante o imposible con los hombres de edades pasadas y con sus propios contemporáneos, le hacen resolverse a estudiar en sí mismo y a emplear todas las fuerzas de su ingenio en la elección de la senda que debía seguir, "lo cual me salió mucho mejor, según creo, que si no me hubiese nunca alejado de mi tierra y de mis libros"*³⁹.

De su vida en el colegio jesuita de La Flèche, había conservado, un hábito, la meditación en el curso de fecundas jornadas matinales, y la afición a las matemáticas para las que, en la escuela se reveló particularmente dotado.

Mientras se desempeñaba como voluntario en el ejército de Mauricio de Nassau, en 1609, aceptó, con éxito, el desafío de un desconocido, Isaac Beeckmann, para resolver un problema matemático y ambos compartirán por algún tiempo su pasión por las matemáticas y la física. Descartes le agradecerá tiempo después haberle despertado de la ociosidad, haberle evocado una ciencia casi borrada de su memoria y haber "conducido de nuevo hacia serias y mejores ocupaciones un espíritu que se había apartado de ellas". A las matemáticas debe Descartes el convencimiento de que el espíritu humano es capaz de percibir la evidencia y progresar de descubrimiento en descubrimiento. De allí su proyecto: extender a todas las ramas del saber lo que hasta entonces era un privilegio de las matemáticas, la evidencia, pues "los que buscan el camino recto de la verdad, no deben ocuparse de lo que no ofrezca una certeza igual que las demostraciones de la Aritmética y la Geometría", dice al final de la segunda de las Reglas para la Dirección del Espíritu.

Pasar de un territorio a otro no es meramente un viaje hacia otros paisajes. Es primero y ante

³⁷ DESCARTES, R. Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1986, p. 28.

³⁸ *Ibíd.*, p. 33.

³⁹ *Ibíd.*, p. 29.

todo un proceso de subjetivación, así como, el acontecimiento-verdad escinde el espacio del saber, escinde también al existente. El sujeto se funda como división, no como mantenimiento de una tradición; el sujeto dividido le debe decir “no” a lo verídico y, aunque las hogueras ardan, tiene que mantenerse sin claudicar, en su proceso de subjetivación. Descartes hace de ese proceso un programa de vida y compara ese momento de negación con un acto de demolición similar al de esos particulares, quienes “mandan echar abajo sus viviendas para reedificarlas y, muchas veces, son forzados a ello, cuando los edificios están en peligro de caerse, por no ser muy firmes sus cimientos”, pues “por lo que toca a las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores, cuando las hubiese ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos”⁴⁰.

Su amigo de los años parisinos Guez de Balzac, hombre de gran celebridad en su tiempo quien fue uno de los primeros miembros de la Academia Francesa, en una carta del 30 de marzo de 1628, sugería a Descartes escribir una historia de su formación y de su heroico combate contra los *géants de l'école*. Descartes le respondió afirmativamente: la llamaría *Historia de mi espíritu*⁴¹. El *Discurso del Método*, es esa historia de un espíritu que se gesta a sí mismo rompiendo con los contratos naturales, echando abajo la vieja morada de creencias, presupuestos y opiniones que conforman al existente pasivo gestado por la naturaleza y la educación, y adaptado a lo dado. Está claro que no se trata solamente de una cuestión

epistemológica. Las consideraciones de Descartes se relacionan con un modo de ser para rebasar los límites del ser “dado” por la naturaleza, más cuando, no se limita a la reproducción indefinida del presente sino que literalmente lo *interrumpe*. Solo en ese momento de ruptura y re-comienzo “*el sujeto se vuelve posible, solo en ese momento adquiere fuerza individuante y capacidad universalizadora. Se comprenderá, por añadidura, que a esa capacidad de ruptura es a lo que únicamente cabe llamar ‘libertad’*”⁴².

Las *Meditaciones Metafísicas* exponen nuevamente el movimiento del pensamiento crítico y señalan el tropiezo con su límite: Pienso, soy, pero ¿cuánto tiempo?, todo el tiempo que dure mi pensar. Esa capa reflexiva en la que el pensar se adhiere a sí mismo en tanto certeza de un instante, debe sostener el desarrollo discursivo de la nueva ciencia y trabajar para legitimar el acontecimiento de *verdad* – propiciar su reconocimiento social -, lo que requiere, al mismo tiempo, la legitimación del legitimador, cuestiones ellas ligadas a las relaciones de poder: “*Si Dios existe entonces puedo conocer todas las cosas del mundo de la misma manera que sé que existo, es decir, por un encadenamiento de ideas claras y distintas*”⁴³. Si Dios existe, realiza en mí, en cuanto creado, su política de la verdad.

Pero no hay verdades eternas consustanciadas directamente con la naturaleza divina, el dios cartesiano haría que 2 + 2 fueran 5 si esa fuera su voluntad, pues más allá de la razón divina está el abismo de su voluntad, de su decisión contingente, lo que abre el espacio de la moderna libertad reflexiva⁴⁴. “*Dios no quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos*

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 32.

⁴¹ GOGUEL, Elisabeth. Descartes y su tiempo. Ed. Yerba Buena, Tucumán, 1945.

⁴² PARDO, J. L. “*El sujeto inevitable*”, en *Tiempos de subjetividad*. Ed. Paidós, Barcelon, 1996, p. 148.

⁴³ DESCARTES, R. *Op. Cit.*

⁴⁴ ZIZEK, S. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Ed. Paidós, Buenos Aries, 2001.

rectos porque supiera que no podía ser de otro modo. Por el contrario es porque quiso que los tres ángulos fueran necesariamente iguales a dos rectos que esto es verdad y no pueda ser de otro modo", dice en la *Respuesta a las seis objeciones*.

La existencia de Dios, idea clara y distinta, está en mí pero no puede provenir de mí, de lo contrario no podría conocer "que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto", pues si lo fuera, "no dudaría yo de cosa alguna, no sentiría deseos", confiesa en la tercera de las *Meditaciones*. El sujeto meditante se caracteriza como deseo, como falta radical. El movimiento del deseo es, precisamente, lo que empuja el proceso de subjetivación; es el sujeto del *Ego cogito*, el deseo de *verdad* que conduce el ejercicio ascético de la meditación y suscita movimientos internos en los que el meditante se modifica y pasa de la oscuridad y la pasividad a la luz y a la búsqueda activa de la verdad, de la incertidumbre a la serenidad de la sabiduría⁴⁵.

Como señala Badiou, pertenecer a una situación es el destino natural de cualquiera, pero pertenecer a la composición del sujeto de una *verdad* depende de un trazo propio, de una ruptura continuada, que no coincide con la simple "perseverancia en el propio ser", con la "conservación de sí". Solo con respecto al sujeto así constituido en el movimiento dubitante y deseante, acaso sea legítimo hablar de una "ética de las verdades".

Una ética, cuyo principio enunció Lacan: "No ceder sobre su propio deseo". Lo que para la filosofía significa: "No ceder sobre su propia captura por un proceso de verdad". No ceder sobre esas rupturas inmanentes siempre inventadas que son los procesos de "fidelidad a la verdad" como movimiento del deseo de verdad⁴⁶. Continuar, a pesar

de las hogueras ardientes y de los procesos espúmeos. Ética radicalmente diferente de la empirista: cuando el empirismo habla de deseos en realidad habla de necesidades, necesidades determinadas por los diversos instintos y cuya satisfacción va acompañada de placer. De allí que la moral empirista sea atenerse estrictamente a la búsqueda de los medios más eficaces para satisfacer las necesidades⁴⁷. Las formaciones ilusorias del deseo, como el *cogito*, son generadas por el mal uso del lenguaje y hacen obstáculo a la eficacia de la acción.

Hablábamos de inconmensurables. Es decir de la imposible "exorcización", con los recursos teóricos de la filosofía de la mente, de ese "fantasma que recorre la Academia occidental". Las ciencias de la cognición sostienen la continuidad entre lo mecánico, lo biológico y lo mental, la continuidad de la naturaleza. La mente, punto de determinación de la conducta cognitiva, está dada, y su conocimiento requiere de una metodología relacional, sintética. Ahora bien, la naturaleza no se contradice jamás internamente, es normalidad homogénea, estabilidad estructural; no hay acontecimiento natural, señala Badiou, tampoco acontecimiento neutro: en las situaciones naturales o neutras solo hay *hechos*. El acontecimiento es siempre histórico y lo histórico es lo opuesto a la naturaleza, es lo anti-natural, lo a-normal, lo que siempre presenta algún sitio "al borde del vacío" en el que puede advenir el acontecimiento disyuntor.

El *cogito* no pertenece al orden de la naturaleza, es una construcción inducida por un acontecimiento-verdad, que el hombre puede hacer de sí contradiciendo toda determinación mecánica y rompiendo con los contratos naturales. El sujeto es lo otro de la materia y de toda ley causal, es lo otro de la naturaleza. El dualismo, es la expresión de ese

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego", en Apéndice a la historia de la locura, Ed. de la Piqueta, Madrid, 1994. Historia de la locura en la época clásica, Apéndices, pp. 357 - 358.

⁴⁶ BADIOU, A. "La ética. Ensayo sobre la con-

ciencia del mal", en Abraham, T., comp., Batallas éticas. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

⁴⁷ JURANVILLE, A. Lacan y la Filosofía. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, Primera Parte, II, p. 17.

poder estrictamente humano de escisión, de ruptura, de desafiar la adaptación y darse una sobrenaturaleza. El *cogito*, llama a pensar “en *contra* del cerebro”, órgano de la adaptación en el que Bachelard veía “el gran obstáculo al pensamiento científico”⁴⁸, a fin de mantener vivo el dinamismo psíquico, de inquietar la razón, y desarreglar todo hábito intelectual. Para ello requiere del arma crítica del análisis que separa, que desbroza la maraña de nociones que nos sujetan a lo dado conduciéndonos, no a un punto exterior privilegiado de sobrevuelo, el “ojo de Dios” según la expresión de Putnam, sino a un punto interior que nos coloca frente al abismo de nuestra libertad: condición absoluta del reconocimiento del acontecer de la *verdad* del mantenernos fiel a su continuación.

Las ciencias de la cognición se insertan armónicamente en el proyecto científico-tecnológico de la sociedad capitalista, debiendo a ello las fuertes inversiones de particulares y de los Estados que hacen posible su creciente desarrollo y expansión. No obstante, paradójicamente, muchas veces llevan adelante el proceso contra la subjetividad cartesiana, el dualismo, el pensamiento disyuntor, puesto que ellos alimentarían la *hybris*, la inteligencia ciega y la voluntad técnica de dominio a la que deberíamos todas las catástrofes de nuestro tiempo. Contra ello, llaman a asumir “nuestro humilde lugar” en el orden global de la naturaleza. La embestida del capital y sus armas cibernéticas arremetiendo contra mundos vitales y destruyéndolos, no cuentan para este enfoque complejo mutilado que, pese a sus pretensiones de integralidad, deja de lado la consideración del contexto, la cultura, la historia, los afectos.

El cogito cartesiano requiere para su comprensión de un enfoque complejo sin mutilaciones que lo sitúe en el entramado histórico en el que irrumpe revolucionariamente, interrumpiendo la continuidad del sistema del saber administrado por la Iglesia y

custodiado por el brazo armado de la Inquisición. Desde el punto de vista teórico, el pensamiento disyuntor es la expresión de la escisión, del hecho antagónico de que “hay dos” en el campo de batalla filosófica y entre esos dos no hay complementariedad posible. Desde el punto de vista técnico podríamos, como Žižek, declarar inocente al sujeto cartesiano y decir, recordando la respuesta de Sócrates cuando el tribunal de Atenas le pregunta para qué “sirve” la filosofía, que la filosofía cartesiana no *sirve* para nada: ningún artefacto cognitivo, ningún aparato ingenieril podría fabricarse, ni ninguna utilidad podría producirse, con él.

Al suponer la mente como un concepto, y a su vez, también los elementos de la constelación discursiva que los articulan, dichos conceptos no podrían nunca destruir la metáfora filosófica cartesiana, ella no es ni verificable, ni es refutable, porque ella no habla de hechos sino de la interrupción de un orden de hechos, por lo tanto, habla de lo que puede hacer de sí un ser, bajo el empuje de la duda y la fuerza del deseo, se sumerge en el abismo, y ejerciendo su poder de disgregar, piensa por sí mismo, declara el pensar, y afirma el ser. ¿Cuánto tiempo? Todo el tiempo que manifieste activo el núcleo excedente de la subjetividad, todo el tiempo con capacidad de sostener el acto de su libertad.

BIBLIOGRAFÍA

* BADIOU, A. El Ser y el acontecimiento. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1999.

* _____, Manifiesto por la Filosofía. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

* _____, San Pablo. La fundación del universalismo. Ed. Anthropos.

* BOTERO, J. J.; RAMOS, J.; ROSAS, A. Mentes reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente. Ed. Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, 2000.

* BERNAL, J. La Ciencia en nuestro tiempo. Ed. Nueva Imagen, México, 1979.

⁴⁸ BACHELARD, G. La formación del espíritu científico. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, Conclusión.

- * CRUZ, M. (comp.). Tiempos de subjetividad. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- * DENNETT, D. La actitud intencional. Ed. Gedisa, Barcelona, 1991.
- * _____. La conciencia explicada. Ed. Paidós, Barcelona, 1995.
- * DESCARTES, R. Reglas para la dirección del espíritu. Ed. Alianza, Madrid, 1984.
- * _____. Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1986.
- * _____. Tratado del hombre. Editora Nacional, Madrid, 1980.
- * FODOR, J. El olmo y el experto. El reino de la mente y su semántica. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- * _____. Conceptos. Ed. Gedisa, Barcelona, 1999.
- * HOUDÉ, O; KAYSER, D; KOENIG, O; PROUST, J; RASTIER, F. Diccionario de ciencias cognitivas. Ed. Amorrortu, Buenos Aires 2003.
- * KOYRÉ, A. Estudios galileanos. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1980. 266. Barcelona, 1999.
- * LECOURT, D. (Dir.). Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences. Ed. PUF, Paris, 1999.
- * _____. Humain, post-humain. Ed. PUF, Paris, 2001.
- * MATURANA, H; VARELA, F. De máquinas y seres vivos. Autopóiesis: la organización de lo vivo. Editorial Universitaria y Lumen, Buenos Aires, 2004.
- * _____. El árbol del conocimiento. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1986.
- * MORIN, E. La methode III: La connaissance de la connaissance, Seuil, Paris, 1986.
- * _____. Introducción al pensamiento complejo. Ed. Gedisa, Barcelona, 1997.
- * _____. La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Repensar el pensamiento. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.
- * PIAGET, J. La construcción de lo real en el niño. Ed. Crítica, Barcelona, 1989.
- * SEARLE, J. La construcción de la realidad social. Ed. Paidós, Barcelona, 1997.
- * _____. Libertad y neurobiología, Barcelona, 2005.
- * VARELA, F; THOMPSON, E; ROSCH, E. De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana. Ed. Gedisa, Barcelona, 1992.
- * WATZLAWITZ, P; KRIEG, P. El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Ed. Gedisa, Barcelona, 1994.
- * WITTGENSTEIN, L. Investigaciones Filosóficas, UNAM. Ed. Crítica, Barcelona, 1988, p. 258.
- * ZIZEK, S. El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2001.

LAS TEORÍAS CIENTÍFICAS COMO VERDADES, INSTRUMENTOS O CONJETURAS

Por:

Salomón Rodríguez Guarín¹

Introducción

De acuerdo con Karl Popper (1979), la tradición científica moderna participa de dos concepciones que ubican: la realidad, el mundo y la verdad en posiciones diametralmente opuestas. Esto permite hacer surgir una concepción del conocimiento humano, en especial del científico, constituido justamente como conjetural y falsable. Existiría una tradición instaurada desde Galileo, la cual propone la búsqueda de esencias o verdades naturales y una segunda, correspondiente a la concepción instrumentalista, fundada por la peyorativa apreciación eclesial de la labor científica, y asumida tanto, en la filosofía de Berkeley, como replanteada por la escuela empírico-positivista; que postula, esta última tradición, en términos amplios, que las teorías científicas corresponden al caso de "instrumentos de cálculo", útiles para la contrastación o verificación entre las descripciones que representan experiencias fácticas y los hechos, la cual renuncia al criterio deductivo de la verdad. En última instancia, el presente escrito formula la concepción conjetural de las teorías científicas en confrontación con las dos concepciones en cuestión, y establece algunos elementos críticos para replantear el valor intelectual de la tradición científica moderna.

Antecedentes para el debate

"De las revoluciones de las esferas celestes" (1543), constituye la única obra completa publicada por el clérigo Nicolaus Copernicus (1473-1543) a sus 70 años. Obra de la cual, no estaba muy convencido. El texto no acota múltiples y extensas observaciones astronómicas; al contrario, las experiencias "esporádicas" a lo largo de su vida, sobre los astros, son poco contundentes, debido en parte: 1) a la proximidad de su observatorio, a los márgenes de un lago vaporoso (el Frisches Half, ubicado en Fraunburgo, Prusia) que impedía la visibilidad del cielo nocturno, la mayor parte del año; 2) a su inquebrantable fe en la compilación de datos observacionales en circulación -"de escribano en escribano"-, desde la época de Hiparco y Tolomeo. Sin embargo, su obra se immortaliza hasta nuestros días, por el atrevimiento de invertir el orden del universo conocido, por reinterpretar el alegórico papel que le ofreciera el filósofo Platón al astro solar, como fuente lumínica del entendimiento y desplazarlo hacia el privilegiado centro del Cosmos. *"De las revoluciones"*, como se conoce la obra, participa del clima intelectual del siglo XVI e inspira una nueva tradición de viajeros cósmicos como lo son: Galileo, Kepler y Newton, y de

¹ Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca.

filósofos modernos como: Berkeley, Hume y Kant, entre otros; invitados a formar parte de la ruptura con el pensamiento medieval. Ruptura revolucionaria, la cual trae consigo “los vientos de cambio” hacia la ciencia contemporánea. La obra de Copérnico, aparece en un pequeño interludio de tolerancia religiosa para los librepensadores y curiosos, quienes se sostienen con ese “tímido murmullo” frente a los rigores de la contrarreforma. En la época de Galileo –siglo XVI-, “la luz de la inquisición” y la búsqueda metódica de la herejía, conducen a la peyorativa evaluación del contenido revolucionario presente en la teoría heliocéntrica y sus defensores sufren, a la par de “los excomulgados” como Lutero (1483-1546), y de los “purificados por el fuego inquisidor” como Giordano Bruno (1548-1600), de un “juicio de fe” que termina por confinar al propio Galileo a reclusión domiciliaria. Tanto, las ideas de Galileo como sus obras², anuncian en los zaguanes y observatorios de la iglesia romana, que sus asiduas exploraciones al cielo (a las manchas solares, los cometas, las fases de la luna, las fases de Venus, y los cambios aparentes de Júpiter) corresponden, pese a la doctrina teológica, a la descripción teórica del movimiento cósmico expresado por Copérnico.

La sola noción del movimiento, incorporado como agente material y causa natural a los cuerpos cósmicos, sin duda constituye para Galileo, la máxima expresión de un “dios matemático” y por lo tanto, la crítica respuesta a un enigma físico persistente en su mente cristiana, pero a la vez, racional-humanista. Los misterios del universo conducen a Galileo hacia la formulación del primer modelo científico moderno del que tengamos noticia; su teoría

² Fueron las publicaciones: “Il saggiaiore” -*El ensayador*- (1623) y “*Diálogo concerniente a los dos principales sistemas del mundo, el copernicano y el tolemaico*” (1632), las que llevan a Galileo hacia su juicio celebrado en Roma en el 1633. Durante el proceso, no se contempla al parecer la tortura, pero si un castigo ejemplar. Tras el veredicto papal, la expresión de “pasillo” que se le atribuye a Galileo “Eppuer si mueve” (y sin embargo se mueve) termina por acoplarse, en la tradición moderna, al carácter inflexible del científico pisano.

articula la demostración matemático-geométrica a su disposición, con las descripciones de los hechos observados, compilados en extensas notas experimentales. Su metodología excluye las explicaciones metafísicas del movimiento retrogrado de los planetas, expresadas en la teoría tolemaica sobre las norias (ruedas) del universo³ (siglo II d.c.), y supera la rígida presentación copernicana de los círculos concéntricos. Teoría, ésta última, que Copérnico asume del modelo aristotélico. La nueva teoría científica argumenta, el legítimo uso de la razón demostrativa en la búsqueda sistemática e inflexible de la verdad, tal y como ésta se apoya en la habilidad de deducir y construir axiomas, al simplificar las notas de campo en datos cuantitativos abstractos. Por su parte, la iglesia que comulga con Tolomeo y Aristóteles confronta los nuevos criterios introducidos por Galileo; con ello, fundamenta una dirección teórica, la cual replantea el valor de los descubrimientos científicos, al establecer la imposibilidad de que dichas investigaciones y sus resultados afecten el peso doctrinal de la verdad teológica. Sin embargo, son los mismos sacerdotes, quienes insisten en demostrar el carácter utilitario y no verdadero de sus especulaciones astronómicas⁴: El cardenal Bellarmino (1542-1621) -inquisidor en el juicio de Giordano Bruno-, y Andreas Osiander -editor final de la obra de Copérnico-, subrayan la “duda máxima” ante los logros de la razón demostrativa, y como el mismo Osiander agrega a última hora, en el prólogo “*De las revoluciones*”: “*No hay ninguna necesidad de*

³ Cf. “Quizás resulte más fácil visualizar el universo tolemaico no como un mecanismo de relojería normal, sino como un sistema de <grandes ruedas> o <norias> como las existentes en los parques de atracciones: una enorme rueda vertical que gira lentamente, con una serie de cabinas pequeñas que cuelgan suspendidas de su borde...” (Koestler, 1986: 44).

⁴ En una reunión (1611), Galileo le enseña a los jesuitas los adelantos científicos que el uso del telescopio le permite. Algunos, como el Cardenal Bellarmino se convencen parcialmente y alegan que mientras sus demostraciones no sean contundentes, las sagradas escrituras tienen la última palabra. Por lo demás, no se niega el gran poder predictivo que su obra ofrece en materia astronómica (North, 2001: 257).

que estas hipótesis sean verdaderas o siquiera que se asemejen a la verdad. Sólo se piden de ellas que permitan realizar cálculos y sean concordantes con las observaciones” (Popper, 1979: 117). Lineamientos finales que posiblemente, debido a la mortal condición de su autor en el día de la impresión final, le fueran imposibles de rectificar.

En 1687, con la publicación de *“Los principios matemáticos de filosofía natural”*, Newton (1642-1727) logra la genial síntesis entre la matemática y los resultados experimentales físicos, atendiendo, tanto al concepto copernicano de revolución terrestre, como al enfoque teórico de Galileo, el cual versa sobre la abstracción racional de los cuerpos físicos observados. Newton, plantea el problema del orden del universo, mediante la demostración lógico-matemática de las fuerzas específicas que explican la rotación y translación de los planetas alrededor del sol. De esta manera, la tradición científica moderna renuncia a “la imaginativa” teorización aristotélica y a los interminables debates filosóficos que la acompañan, tornando a la actividad científica misma en planificación racional de la experiencia y búsqueda abstracta de la verdad, expresada en Leyes Naturales. No obstante, la propuesta de Newton fue interpelada desde aquella formulación filosófica que se encuentra en tránsito entre la teología y la racionalidad científica, dando en consecuencia, la formulación de una segunda concepción sobre la actividad científica, asumida en el planteamiento de Popper, cómo: “La concepción instrumental de las teorías científicas”. En este sentido, el pensamiento de Berkeley (1685-1750), de los pragmáticos y de los empiristas, ofrecen la más clara oposición a la búsqueda deductiva de la verdad, aduciendo que, una explicación del mundo es el resultado de la descripción de realidades observables, medibles inductivamente y no, precisamente, esencias abstractas de orden analítico. Se llega así, a la concepción mediante la cual, las teorías científicas son instrumentos para calcular y describir fenómenos, susceptibles de ser experimentales bajo el criterio de testimonio que presta la observación directa del mundo físico.

La filosofía de Berkeley⁵ se interesa de modo particular por las intrínsecas relaciones y diferencias surgidas al comparar la teoría newtoniana y la metafísica tradicional. Su propuesta delata, la presencia del idealismo cristiano y asegura, en la historia del pensamiento filosófico, una línea de autores que buscan la inevitable distinción del terreno epistemológico del teológico. Situación conducente, en última instancia, al más agudo debate filosófico sobre el origen, naturaleza y posibilidad del conocimiento científico durante los siguientes siglos. El empirismo que está a la base de esta singular empresa de depuramiento, como lo plantean Hume⁶ (1711-1776), Comte (1789-1857) y Stuart Mill (1806-1873), apoya la constante reticencia frente al pensamiento abstracto, en especial, si éste refiere a la explicación última de esencias imperceptibles, las cuales impiden la explicación positiva de fenómenos; para los “instrumentalistas”, el carácter hipotético, probable y verificable de los axiomas presentes en la teoría newtoniana, les permite formular el carácter ilusorio de “las maquinaciones mentales puras”, sometiendo los juicios científicos a una estricta conexión con lo empírico, -buscando salvar de este modo, la entrada de la ciencia al

⁵ Cf. “El crítico más agudo de los contemporáneos del sistema de Newton fue Berkeley, que en su *De Motu* (1721) anticipó mucho del famoso análisis de Mach de las hipótesis básicas de Newton. Berkeley, desarrollando argumentos parecidos a los empleados por los lógicos medievales, llegó a la conclusión de que ni el sistema newtoniano ni otra teoría científica podían dar una explicación de <la naturaleza de las cosas> o establecer las causas de los fenómenos. Ese sistema físico era una <hipótesis matemática>, establecía meramente las <reglas> por las que se observaba que los fenómenos estaban conectados y por medio de las cuales podían ser predichos”. (Crombie, 1980: 289).

⁶ Cf. “Hume, el Ockham del siglo XVIII, fue todavía más allá que Berkeley al pretender que la ciencia era irracional y que la explicación era imposible estrictamente hablando. Puesto que los datos empíricos no aportaban su propia explicación o daban fundamento para creer en la causalidad, y puesto que él no podía ver otros fundamentos, concluyó que no había nada objetivo en la necesidad causal más allá de la concomitancia y secuencia regulares” (Crombie, 1980: 289).

terreno de la metafísica-. Sin embargo, no fue hasta la aparición de ese logro secular que fuera *“La crítica de la razón pura”* (1787) de Emmanuel Kant (1724-1804), cuando la filosofía alcanza la delimitación afirmativa entre una explicación racional de orden físico-matemático sobre el mundo natural, y una especulación metafísico-moral sobre el mundo de los objetos transmundanos. Kant, alentado por el sistema newtoniano, fundamenta sus descubrimientos científicos y sostiene, mediante la crítica filosófica, la imposibilidad de conocer la esencia de Dios, del alma inmortal y del mundo. Su propuesta constituye, frente al empirismo inglés y al idealismo de Berkeley, una “puesta en escena” intelectual de la facultad humana de la razón, donde siguiendo principios y máximas abstractas, la razón logra la configuración de teorías explicativas y objetivas sobre el mundo real natural, procediendo a formular *“juicios sintético a priori”*, - juicios que requieren de la conjugación subjetiva y necesaria entre experiencia y razón-. Para saldar este último punto, basta con mencionar que, la filosofía kantiana, al referirse a toda experiencia posible y al tratar de definir los objetos de su campo de estudio, sostiene que, aquello susceptible de ser conocido como objeto epistemológico, constituye una síntesis A priori, entre: a) las representaciones sensibles de los objetos y fenómenos materiales y b) la facultad de conocer. En otras palabras, para Kant, el conocimiento científico es una construcción entre las impresiones del objeto y las categorías inherentes al entendimiento, lo cual posibilita la predicación de juicios de síntesis entre intuiciones y conceptos.

Hasta este punto, sostenemos la polarización de dos concepciones científicas antagónicas. Por una parte, ciñéndose a la tradición marcada por Galileo, los teóricos científicos al justificar sus proposiciones como construcciones deductivas, sostienen que, la ciencia es una búsqueda de la verdad, una exploración que se abre camino en pos de ella. Por su parte, la línea intelectual que transita desde la doctrina teológica, al desmentir el carácter sagrado de la ciencia, y continuar en la reflexión filosófica sobre el valor hipotético de las

teorías científicas, especifica que, una teoría científica constituye un instrumento útil (aún las matemáticas serían simples instrumentos de cálculo), apropiado para la explicación de experiencias empíricas. En tercera instancia, en términos de Karl Popper, podemos acceder a una tercera concepción de las teorías científicas, definidas como conjeturas (sistemas de enunciados hipotético-deductivos), superando ante una y otra instancia, los errores tradicionales y esencialistas presentes en la actividad epistemológica moderna.

La ciencia de Galileo y la búsqueda de la verdad

La indagación y formulación del conocimiento científico, propuesto en la teoría de Galileo, apoya la concepción platónica en boga dentro del ámbito intelectual del siglo XV, pues sostiene una búsqueda ascética de las ideas eternas en la contemplación racional de las formas esenciales (geométricas y matemáticas), mediante el método filosófico que plantea, a partir de cuidadosos razonamientos, “devolver luz al alma” que ha perdido el rumbo hacia el conocimiento, elevando en la conciencia, el valor intelectual de la autonomía racional para renunciar a las pseudo-verdades interpuestas en la comprensión de las formas ideales. Liberarse entonces, del contenido vulgar de las opiniones y creencias confiere al espíritu científico, de acuerdo con Galileo, la posibilidad de explicar la esencia de los misterios divinos presentes en la razón, mediante un lenguaje de suyo entendible, cual es, la matemática. Así, en una refutación de primer orden contra sus detractores, Galileo defiende su nuevo pensamiento, al fundamentar la propuesta del orden arquitectónico del universo. Según sus propias palabras: *“La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender*

ni una palabra" (1980:61). En este sentido, de acuerdo con Popper, encontramos dos persistentes afirmaciones que ratifican la misma ilusión defendida en la metafísica tradicional occidental, a saber: El científico "pretende" en primera instancia, encontrar la esencia verdadera del orden físico natural del Cosmos, y en segundo lugar, encontrar la verdad tras la apariencia o la ilusoria realidad percibida. Popper señala que, la tradición instaurada por Galileo asume acriticamente lo siguiente: a) *"El científico puede establecer finalmente la verdad de las teorías más allá de toda duda razonable"* (1979:147), y b): *"Las mejores teorías, las verdaderamente científicas descubren las esencias o naturalezas esenciales de las cosas, las realidades que están detrás de las apariencias"* (1979:147). Ambas expresiones hacen explícito el poder de "la seducción dogmática", inherente a la explicación idealista neoplatónica, a su vez, eclipsa la necesidad científica de refutar el orden teórico desde la aparición de los fenómenos como acontecimientos hipotético-deductivos.

La física subsidiaria del siglo XVI resuelve el encuentro con la realidad fenoménica, mediante la absolutización de los criterios que simplifican lo real. Demostraciones, determinadas por un orden abstracto que inspira a la generación posterior de científicos matemáticos como Kepler y Newton, hacia la búsqueda incesante de entes esenciales. El caso de Kepler, (1571-1630) ejemplifica dicha postura científica: - Su búsqueda irrefutable de un orden perfecto hacia la comprensión del universo, le condujo al mismo tiempo, a la consecuente "desilusión" que la realidad ofrece al resistir a la pretensión esencialista de la verdad-. Verdad, ajustada a las demostraciones geométricas desglosadas de la contemplación racional de los sólidos perfectos pitagóricos. Cada sólido se presenta en Kepler como la forma pura, correspondiente a cada uno de los planetas conocidos, imbricados en un complejo y circular orden cósmico, el cual, tras años de fracaso por su incapacidad de reconciliar los datos experimentales astronómicos ofrecidos por Tycho Brahe (1546 -1601) con el modelo matemático de

su predilección, termina por ser superado, a modo de comentario secundario, casi accidental, con la afirmación consecuente, en donde el movimiento de los planetas no pueden seguir una órbita circular, sino elíptica (basándose en aquella teoría de las elipses geométricas del griego Apolonio); esto último, obliga a Kepler a renunciar a las armónicas ejemplificaciones presentes en su primer modelo explicativo, las cuales tratan sobre el misterio divino (matemático) del Cosmos.

En otra instancia, la propuesta de Popper se estrecha al motivo metodológico que sugiere partir de la abstracción, como el retornar a ella, incorporando el ámbito de la experiencia en la instancia de la razón. En sus propias palabras: *"El científico aspira a hallar una teoría o descripción verdadera del mundo (especialmente de sus regularidades o leyes) que sea también una explicación de los hechos observables"* (1979:147); Popper, anuncia así, que sólo en la medida en la cual, una teoría pruebe ser una hipótesis suficientemente válida para el esclarecimiento de un conjunto selecto de fenómenos, es válida en su carácter objetivo y por lo tanto, sus descripciones son, sistemáticamente, superiores a otras descripciones que intenten aproximarse a los mismos fenómenos. En consecuencia, una explicación científicamente "correcta" constituye a su vez, una explicación deductiva más cerca de la verdad y no necesariamente, el encuentro con una verdad esencial –simplificación de descripciones y axiomas cuantitativos-. En sentido afirmativo, la explicación esencialista es correcta, en la medida que, una descripción del mundo corresponde a una construcción deductiva y renuncia al método inductivo de la observación directa. De lo anterior se desprende lo siguiente: una teoría científica es ejemplar frente a otras teorías rivales, cuando estima con claridad demostrativa el alcance de sus explicaciones o leyes, es decir, cuando se ciñe específicamente a lo seleccionado para explicarlo con todos los elementos teóricos a su alcance⁷. Así

⁷ Cf. "El mismo Popper, por ejemplo, ha proclamado que el psicoanálisis no es una ciencia,

pues, las “correctas teorías científicas” cuentan con un carácter de mayor universalidad y predicción al satisfacer las pruebas (refutaciones) y las críticas (falsación⁸), germinadas, tanto de las novedades y anomalías fenoménicas (hipótesis falsadoras), como de la resolución de enigmas y problemas metodológicos, instrumentales, entre otros; participes en el cuerpo rector de una teoría en discusión. En complemento: *“Cada vez que procedemos a explicar alguna ley o teoría conjetural de un grado superior o universalidad, estamos descubriendo más cosas sobre el mundo: estamos penetrando más profundamente en sus secretos”* (Popper, 1979:177). En consecuencia, al atender a explicaciones ulteriores, una teoría expone el ensanchamiento abstracto de nuestra comprensión epistemológica del mundo, como la aplicación del conjunto de leyes que validan dicha comprensión y por ende, participa de la deducción conjetural de relaciones demostrativas presentes en los fenómenos que cumplen las mismas leyes.

La concepción instrumentalista de la ciencia

La teoría instrumentalista elimina, radicalmente, el universo de la realidad esencial, y sostiene la existencia de un universo de fenómenos observables, susceptibles de ser representados por medio de un universo lingüístico descriptivo o de instrumentos simbólicos. Por lo tanto, una teoría describe directamente la realidad y se convierte

en un instrumento eficiente para la deducción de enunciados generales, los cuales subsumen a su vez, enunciados particulares. En este sentido, la teoría de Newton requiere de una nueva interpretación. Newton acepta unidades esenciales intrínsecas en la materia y en la dinámica de los cuerpos, Berkeley solo halla factores hipotéticos, con los cuales, Newton explica los fenómenos observados; pero, como señala Popper, los instrumentalistas de la corriente de Berkeley sostienen que: *“Las fuerzas newtonianas no son entidades que determinen la aceleración de los cuerpos, no son nada más que, herramientas matemáticas cuya función es permitirnos deducir leyes y teorías a partir de los hechos observables”* (1979:129). Dicha concepción relega a la categoría de “símbolos sin sentido” a conceptos tales, como: materia, sustancia, corpúsculo o átomo, empleados en las explicaciones newtonianas; además, los confina en su empleo teórico, a ser “simples instrumentos formales”, inapropiados para referirse a percepciones, observaciones o fenómenos; por lo que tampoco, pueden definirse con la ayuda de percepciones, observaciones o fenómenos, es decir, no refieren a esencias últimas de la materia física observable. Léase esto último, la situación ejemplar de una teoría del conocimiento, a puertas de la secularización de la razón, al desmitificar el contenido de la metafísica teológica e intentando, frente a la misma tradición, introducir principios que desembocan en una nueva tradición científico-empirista:

“Para Berkeley, Hume y Condillac el concepto no es más que una mera decantación de impresiones, su sencilla suma o el signo que ponemos en su lugar. Este signo no puede recibir ninguna significación autónoma; representa de manera secundaria y mediata para la memoria lo que se dio primariamente en la percepción. Si, en lugar de los conceptos de cosas, tomamos en consideración los puros conceptos de relación, tampoco cambia la situación. El espíritu no puede llevar a cabo ninguna clase de enlace sin que antes haya experimentado su realidad, ni pensar verdadera-

precisamente porque sus teorías pueden explicar todo lo que un individuo puede hacer o experimentar. La cuestión aquí es que una teoría científica genuina hace justamente lo contrario: al hacer únicamente declaraciones limitadas sobre el mundo, en realidad excluye la mayor parte de lo que posiblemente podría ocurrir, y a su vez es excluida si lo que excluye ocurre” (Stewart, 1998: 68).

⁸ Cf. “Decir que una teoría es falsable es decir que tiene un contenido informativo, y cuanto más informativo sea, más falsable deberá ser. Cuanto más falsable es una teoría es mejor, de forma que es la labor del científico aventurar <conjeturas audaces> y no cautelosas” (Stewart, 1998: 69).

mente ninguna unidad, ninguna diferencia sin haberlas probado antes de lo fáctico" (Cassirer, 1994: 150).

De acuerdo con esto último, las "suspicias" instrumentalistas no reparan en el uso de las expresiones teóricas, aún de las que estructuran su propuesta filosófica (Berkeley), en la participación de diversos niveles de universalidad teórica o de abstracción. Dichos niveles permiten, desde el análisis del lenguaje ordinario, emplear de forma estructural enunciados en relaciones disposicionales, los cuales son inapropiados como descriptores de cosas o de fenómenos empíricos. De acuerdo con Popper, los términos disposicionales, como: "fuerza de gravedad", "capaz de conducir electricidad" o "átomos", no son expresiones carentes de significado, su valor no depende de constituir descripciones verificables; en consecuencia, los conceptos teóricos se encuentran lógicamente en disposición lingüística para hacer inferencias o para razonar (deducir), partiendo de argumentos de hecho (hipótesis 1) para llegar a otras cuestiones de hecho (hipótesis 2). De éste modo, los términos de una descripción científica son teóricos, no "representaciones mentales" de observaciones o experiencias directas. Una "correcta teoría científica", en esencia, constituye los términos conceptuales que la estructuran conjeturalmente, lo cual incluye términos abstractos y universales:

"Dentro de un sistema teórico podemos distinguir entre enunciados pertenecientes a niveles diversos de universalidad. Los enunciados del nivel más alto son los axiomas, y de ellos pueden deducirse otros situados a niveles inferiores. Los enunciados empíricos de elevado nivel tienen siempre el carácter de hipótesis con respecto a los enunciados –de nivel inferior– deductibles de ellos: pueden quedar falsados cuando se falsan estos enunciados menos universales. Pero en cualquier sistema deductivo hipotético estos últimos siguen siendo enunciados estrictamente universales (en el sentido a que aquí nos referimos), y, por ello, han de tener, así mismo, el

carácter de hipótesis: hecho en que no se ha parado mientes en el caso de los enunciados de nivel inferior" (Popper, 1967: 72).

Así pues, la concepción de Newton sobre el universo físico y los enunciados teóricos presentes en las teorías científicas modernas, al ofrecer una imagen vigente del universo, como: "agujeros negros", "quarks", "Big-Bang", requieren ser considerados con significado completo. Dichos conceptos constituyen estructuras del universo lingüístico a disposición para el científico y corresponden a elementos estructurales de los sistemas teóricos que atienden los diversos niveles de explicación sobre fenómenos físicos estudiados. De esta forma, los términos disposicionales entran en juego al interior de una o de varias teorías, e integran diversos sentidos de explicación, incluso si el significado es compartido. Por ejemplo, las actuales teorías científicas, en materia astronómica, sostienen la explicación sobre el concepto "universo" mediante dos sistemas independientes: La Teoría de la Relatividad General, que insiste en la explicación macro del universo; y la teoría de La Mecánica Cuántica, la cual intenta la explicación de los fenómenos físicos a escala micro-cósmica; sin embargo, la búsqueda de una teoría compleja para ambos sistemas antagónicos, coincidiría en la necesidad de explicar con mayor precisión e integralidad los mismos fenómenos, al corresponder a niveles semejantes de conjeturación sobre el universo; ahora bien, ninguna de las dos teorías reduce sus categorías y explicaciones no-observables a sucesos descritos según el lenguaje cotidiano o, según cualesquier sistema de lengua instrumental (sea ésta matemática y/o geométrica). En efecto, siguiendo a Popper, cada teoría, incluso al referir hipotéticamente a observaciones ostensibles o fácticas, responde al caso de una mayor comprensión del orden hipotético-deductivo donde suceden los fenómenos (enunciados básicos), y a su vez, excluye aquellos fenómenos y definiciones no correspondientes a su explicación conjetural, limitándose al conjunto de símbolos y categorías que estructuran dicha teoría; esto último significa que, los contenidos expli-

cativos de una teoría científica “correcta” se encuentran en relación recíproca a los términos constitutivos de su significado y en interacción con el sistema explicativo al que pertenecen. En resumen: la ciencia moderna asume la imposibilidad de comprender el universo físico en toda su extensión, aun cuando no puede renunciar, al menos, a dos teorías válidas antagónicas entre sí, en cuanto a la inconmensurabilidad del universo mismo, entendido como objeto teórico de estudio. Para aclarar este punto, cito a continuación las palabras del físico Stephen W. Hawking, cuando afirma:

“Los científicos actuales describen el universo a través de dos teorías parciales fundamentales: la teoría de la relatividad general y la mecánica cuántica. Ellas constituyen el gran logro intelectual de la primera mitad de este siglo. La teoría de la relatividad general describe la fuerza de gravedad y la estructura a gran escala del universo, es decir, la estructura a escalas que van desde sólo unos pocos kilómetros hasta un billón de billones (un 1 con veinte y cuatro ceros detrás) de kilómetros, el tamaño del universo observable. La mecánica cuántica, por el contrario, se ocupa de los fenómenos a escalas extremadamente pequeñas, tales como una billonésima de centímetro. Desafortunadamente, sin embargo, se sabe que estas dos teorías son inconsistentes entre sí: ambas no pueden ser correctas a la vez. Uno de los mayores esfuerzos de la física actual, y el tema principal de este libro [Historia del tiempo], es la búsqueda de una nueva teoría que incorpore las dos anteriores: una teoría cuántica de la gravedad” (1999: 30).

Popper, al renunciar a la “instrumentalización” de los contenidos abstractos presentes en las teorías científicas, resuelve, dado el caso, que la pretensión instrumentalista al contrastar teorías (cálculos) con descripciones observacionales ostensibles, tiende a generar un engaño tan pronunciado como el alegado a la tradición esencialista, debido al procedimiento de inferencia inductiva encontrado en sus razonamientos, y sobre los que se apoya la idea, a través de la cual, los términos

abstractos de una teoría requieren reducirse a reglas de cálculo, para finalmente sostener que, los fenómenos empíricos, responden de manera adecuada, a cualesquier sistema teórico-físico de su complacencia, descuidando en el proceso, las demarcaciones lógico-deductivas que definen los límites de su universalidad teórica. En esencia, el instrumentalismo asume que, toda teoría científica es un sistema de reglas de inferencia, reduciendo el quehacer científico a una aplicación o utilidad de las mismas. De acuerdo con Popper, existen diferencias entre la ciencia pura o teórica y la práctica o aplicada, lo que permite abocar por una nueva concepción de las teorías científicas. En términos amplios, las “correctas” teorías científicas deben tener la posibilidad de ser falsadas⁹; es decir, el científico al tratar de deducir de ellas, algunas de las regularidades del mundo conocido o común, explica dichas regularidades en el juego lingüístico interno que estructura todas las hipótesis enunciados a su disposición. No obstante, dicha propuesta no pretende socavar la realidad en busca de esencias últimas, intenta explicarse sobre ésta, a partir de pensamientos creativos (hipótesis falsadoras), tornando posible una deducción teórica novedosa (conjeturas). En el caso de los instrumentos, estos son permisibles para el uso, siempre y cuando las teorías determinen el alcance de su aplicación¹⁰, a lo cual se añade: el intento de aplicar los instrumentos con el fin de refutar teorías es

⁹ Cf. “Únicamente decimos que una teoría está falsada si hemos aceptado enunciados básicos que la contradigan. Esta condición es necesaria, pero no suficiente, pues hemos visto que los acontecimientos aislados no reproducibles carecen de significación para la ciencia. [...]. Aceptamos la falsación solamente si se propone y corrobora una hipótesis empírica de bajo nivel que describa semejante efecto, y podemos denominar a este tipo de hipótesis una hipótesis falsadora” (Popper, 1967: 83).

¹⁰ Cf. “En las ciencias aplicadas y en la tecnología se hace mucho uso de reglas de computación, ejemplo de tales reglas son las tablas y medidas que se usan para calcular los tiempos de exposición en fotografía. Estas reglas no son más que instrumentos, y son como mecanismos útiles más que como descripciones informativas del mundo” (Popper, 1985: 153).

nulo, debido a que, los instrumentos corresponden al caso de “pruebas de habilidad” impuestas por los mismos científicos para determinar las regularidades de los fenómenos inscritos en una teoría.

El carácter conjetural de las teorías científicas obliga para ambas situaciones, -las teorías como esencias verdaderas o como instrumentos- tener presente, los casos anómalos o “hipótesis falsadoras” (Popper, 1967: 83) que rompen con las expectativas de explicación, bajo la óptica de una teoría aceptada. Esto señala el fundamento social (inter-subjetividad) de aceptación o credibilidad sobre la validez de una teoría, lo cual permite afirmar que, no hay, por ende, criterios empíricos o teóricos últimos conducentes hacia una verdadera descripción de la realidad. En síntesis, la crítica de Popper, cuestiona los alcances metodológicos de los instrumentalistas, como: Berkeley, Mach, Poincaré y Duhem, y la base social de sus presupuestos teóricos (Popper, 1985: 158). Popper asume que, los procedimientos inductivos se invalidan en los correctos términos en los cuales se formulan los procedimientos deductivos, y si bien podemos acomodar toda descripción científica en niveles superiores (complejos) o inferiores de abstracción (simples), en última instancia, son concepciones auténticamente conjeturales sobre la estructura del mundo y pueden conducir por ese mismo carácter, hacia refutaciones o ser falsadas críticamente.

Demarcación e inducción

El criterio empirista de demarcación inductiva, el cual diferencia las proposiciones científicas de las pseudo-proposiciones de orden metafísico, centra su mayor resolución en la “supuesta capacidad” racional y metodológica de las ciencias empírico-naturales para iniciar explicaciones empíricas a partir de los datos arrojados por los sentidos y el retornar a ellos, confrontando así, cualesquier teoría; es decir, las ciencias empíricas como la física, parten de la realidad sensible para construir teorías, que son, en su conjunto, como sostenía el empirismo clásico y moderno: sistemas

de proposiciones verificables (hipótesis) o más concretamente, enunciados particulares que describen los objetos observados, conducentes a la enunciación de hipótesis que inducen a la formulación de enunciados universales o más generales (teorías):

“Los antiguos positivistas estaban dispuestos a admitir únicamente como científicos o legítimos aquellos conceptos (o bien nociones, o ideas) que, como ellos decían, derivaban de la experiencia; o sea, aquellos conceptos que ellos creían lógicamente reductibles a elementos de la experiencia sensorial, tales como: sensaciones (o datos sensibles), impresiones, percepciones, recuerdos visuales o auditivos, etc. Los positivistas modernos son capaces de ver con mayor claridad que la ciencia no es un sistema de conceptos, sino mas bien un sistema de enunciados. En consecuencia, están dispuestos a admitir únicamente como científicos o legítimos los enunciados que son reducibles a enunciados elementales (o –atómicos-) de experiencia –a “juicios de percepción”, “proposiciones atómicas”, “cláusulas protocolarias”, o como los quieran llamar-. No cabe duda de que el criterio de demarcación implicado de este modo se identifica con la lógica inductiva que piden” (Popper, 1967: 34).

Ahora bien, Popper define el criterio de los empiristas, como el “supuesto problema” de establecer enunciados verdaderos universales, cimentados en la experiencia básica u observacional; siguiendo este propósito, sostiene: *“Pues muchos creen que la verdad de estos enunciados se <sabe por experiencia>; sin embargo, es claro que todo informe en que se da cuenta de una experiencia –o de una observación, o del resultado de un experimento- no puede ser originariamente un enunciado universal, sino sólo un enunciado singular” (1967: 28).* De lo expuesto se deduce por demás, la imposibilidad demostrativa de partir de observaciones singulares y alcanzar un nivel de universalidad teórica, basado en la inferencia inductiva procedente de dichas singularidades. Así pues, la propuesta adopta una dirección crítica e

intersubjetiva, y enfatiza la inferencia deductiva de enunciados singulares (hipótesis simples) que, por su bajo nivel de universalidad, logran falsar, no verificar, la validez teórico-demostrativa de los enunciados universales (hipótesis complejas), admitiendo para tal efecto, la inexistencia de pruebas empíricas definitivas que apunten al reconocimiento de una experiencia atómica o elemental. En efecto, el procedimiento metodológico e hipotético-deductivo de la falsación confiere a las "hipótesis falsadoras" o enunciados singulares, el criterio de negación suficiente para aceptar la provisionalidad de una teoría acreditada. Para aclarar este punto, basta sugerir un ejemplo: *"Así, para falsar el enunciado <todos los cuervos son negros> bastaría el enunciado -contrastable intersubjetivamente- de que existiera una familia de cuervos blancos en el parque zoológico de Nueva York. Todo esto indica la urgente necesidad de reemplazar una hipótesis falsada por otra mejor"* (Popper, 1967: 83). El ejemplo sugiere que, los enunciados hipotéticos singulares o básicos tienen la posibilidad de falsar un enunciado de orden universal, sin necesidad de recurrir a la verificación fáctica del fenómeno falsador, es decir, no dependen de ser reproducibles empíricamente. En continuación con el ejemplo, Popper sostiene: *"[...] Si afirmo que existe una familia de cuervos blancos en el parque zoológico de Nueva York, mi aserción puede ser contrastada en principio; si alguien quiere contrastarla y, al llegar allí, se entera de que la familia citada ha muerto, o de que nadie ha oído hablar de ella, queda a su arbitrio aceptar o rechazar mi enunciado básico falsador; y, en general, dispondrá de medios para formarse una opinión mediante consulta de testigos, documentos, etc.: esto es, recurriendo a otros hechos contrastables intersubjetivamente y reproducibles"* (1967:83). El criterio de falsación rechaza, tanto la validez lógica como metodológica de la inducción empírica, incluso como criterio de demarcación en las ciencias naturales, debido a su imposibilidad de sostener que, alguna descripción observacional conduzca hacia alguna generalidad de tipo universal. Lo cual significa que, las proposiciones ele-

mentales o atómicas ofrecidas como "descripciones o imágenes de la realidad" (Popper, 1967: 36) no tiene valor en sí mismo o de verdad, y mucho menos, operan para demarcar aquellas proposiciones metafísicas que no tiene contenidos observacionales o que no describen y/o representan alguna imagen de la realidad.

En resumen: la tradición instrumentalista, al tratar de establecer un criterio de demarcación entre los enunciados con significado y los que carecen de éste, y al desembocar la validez lógico-inductiva de dichos enunciados atómicos hacia la producción de teorías verificables (instrumentos), conduce a la imposibilidad lógica de concebir que, la realidad fáctica pueda ser explicada a través de sistemas deductivos, ya sean de niveles simples y/o complejos de conjeturación ó, al caso de corresponder dichos enunciados, a relaciones analítico-deductivas de orden más abstracto: conectores y conceptos, los cuales, de acuerdo con Popper, son irreducibles en su totalidad a experiencias observables, a percepciones, a recuerdos, a impresiones, etc.

La ciencia como conjetura y refutación

¿En qué consiste el criterio de demarcación propuesto por Popper?; ¿Qué tipo de tradición científica plantea su filosofía científica? El criterio de demarcación de Popper, reivindica el papel de las teorías y aún de los enunciados alusivos a hechos observables (hipótesis simples), entendidos como conceptos hipotético-deductivos. En palabras de Popper: *"Ahora bien. En mi opinión, no existe nada que pueda llamarse inducción [procedimientos o inferencias inductivas]. Por tanto, será lógicamente inadmisibles la inferencia de teorías a partir de enunciados singulares que estén <verificados por la experiencia> (cualquiera que sea lo que esto quiera decir). Así pues, las teorías no son nunca verificables empíricamente"* (1967:39). Se trata entonces de falsar o negar, intersubjetivamente, un sistema teórico en presencia de los enunciados

que exponen los hechos, es decir, de seleccionar los criterios, conjeturas y apreciaciones racionales más acertadas (quizá las más contradictorias) para falsar las teorías vigentes y refutarlas, sin llegar a creer que se tornan "más verdaderas" (¿verificables?) porque prueben describir fielmente la realidad; por el contrario, la falsación de una teoría correcta, sitúa ésta en un orden más aceptable que otras, cuando las críticas y la presencia de nuevos fenómenos (hipótesis falsadoras) reflejan sus limitaciones al explicar, deductivamente, dichas anomalías: "En consecuencia, por medio de inferencias puramente deductivas (valiéndose del *modus Tollens* de la lógica clásica) es posible argüir de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales. Una argumentación de esta índole, que lleve a la falsedad de enunciados universales, es el único tipo de inferencia estrictamente deductiva que se mueve, como si dijéramos, en <dirección inductiva>: esto es, de enunciados singulares a universales" (Popper, 1967: 41). De acuerdo a lo anterior, la ciencia moderna asume que, los enunciados singulares constituyen los criterios de refutación que testan los enunciados más universales (las teorías), colocando en un nivel crítico y no dogmático, la aprehensión directa de la realidad y los objetos del mundo, vistos como enunciados básicos que tantean el universo, aproximándose conjeturalmente a la verdad, mediante argumentos conductores, los cuales proponen o confrontan un orden universal de conceptos y razonamientos deductivos - *sistema de enunciados científicos*-; explicaciones éstas últimas, que establecen un orden lógico-objetivo del universo físico conocido. Tengamos presente el caso ofrecido por el S. W. Hawking, cuando afirma:

"Cualquier teoría física es siempre provisional, en el sentido de que es sólo una hipótesis: nunca se puede probar. A pesar de que los experimentos de hechos concuerden muchas veces con la teoría, nunca podemos estar seguros de que la próxima vez el resultado no vaya a contradecirla. Sin embargo, se puede rechazar una teoría en cuanto se encuentre una única observación

que contradiga sus predicciones. Como ha subrayado el filósofo de la ciencia Karl Popper, una buena teoría está caracterizada por el hecho de predecir un gran número de resultados que en principio pueden ser refutados o invalidados por la observación. Cada vez que se comprueba que un nuevo experimento está de acuerdo con las predicciones, la teoría sobrevive y nuestra confianza en ella aumenta. Pero si por el contrario se realiza alguna vez una nueva observación que contradiga la teoría, tendremos que abandonarla o modificarla. O al menos esto es lo que se supone que debe suceder, aunque uno siempre puede cuestionar la competencia de la persona que realizó la observación" (1999: 28).

Por lo tanto, las buenas teorías científicas, las "correctas" teorías científicas, prueban haber soportado las críticas, los debates y refutaciones, constituyéndose en "mitos" fundacionales de la cultura científica moderna, dado que son susceptibles de participar en el desarrollo del conocimiento científico, mediante su capacidad de afectar el orden establecido de las verdades o leyes aceptadas. De acuerdo con Popper, la ciencia al igual que otros sistemas de investigación intersubjetiva y falsable, erige tradiciones las cuales, progresivamente, sugieren el descubrimiento y exploración de nuevos fenómenos sociales y/o naturales, poniendo a prueba los límites epistemológicos de los instrumentos, métodos y conceptos hallados a la base de cada exposición teórica que asume el mundo; exposiciones hipotéticas que, constantemente, chocan con nuestros prejuicios acerca del fin último de la materia física y pensante, conduciendo a la ciencia hacia la búsqueda de una predicción y explicación "verdadera" sobre los aspectos o capas específicas de la denominada "realidad", testando mejor sus propias realizaciones. Aquí, emerge el nuevo criterio de demarcación, de testabilidad o de falsación que establece Popper, el cual esclarece el estatus válido y significativo de las teorías científicas, establecidas como interpretaciones guiadas por la razón, falsadas o probadas como "errores" o conjeturas audaces, que explican nuestro universo en términos acordes a las capacidades y

limitaciones inherentes al interpretar intersubjetivo de los científicos y epistemólogos modernos:

“Aunque podemos creer razonablemente que el modelo copernicano, tal como lo revisó Newton, está más cerca de la verdad que el de Ptolomeo, no hay forma de decir como está de cerca: incluso aunque pudiéramos definir un metro para la similitud con la verdad seríamos incapaces de aplicarlo a menos que conociéramos la verdad, lo que no es el caso. Podemos pensar que nuestras ideas actuales sobre el sistema solar están cerca de la verdad y puede que así sea; pero no podemos saberlo. Tampoco debemos pensar que nuestra discusión nos ha proporcionado razones para creerlo: todo lo que ha hecho, ha sido proporcionarnos buenas razones para creer que algunas de nuestras ideas son más parecidas a la verdad que algunas de sus alternativas. Y aunque el modelo copernicano fue el gran punto de ruptura, ya no pensamos que nuestro sol es el centro del universo, ni siquiera de nuestra galaxia” (Popper, 1985: 10).

En conclusión: la ciencia moderna promueve la necesidad dialógica de generar el reconocimiento social y epistemológico de nuestras “equivocaciones” (tradiciones teóricas) más aceptadas. Afirma de esta manera, la existencia de una realidad objetiva la cual se explica, gracias a la dinámica crítica de intersubjetividad con la tradición que manifiestan las teorías científicas.

Epílogo

La tesis central de Popper sostiene que, las llamadas teorías científicas no se distinguen de los mitos como explicaciones; antes bien, han surgido como parte de una tradición de segundo orden: de la discusión crítica o racional del mito. De este modo, afirma que la empresa científica trae consigo tantos mitos como la religión, aunque cambian o se convierten en conocimientos cuando conducen y estimulan la crítica para explicar de manera más compleja el mundo. La ciencia participa así, de una tradicional recolección de afianzamientos míticos

transmitidos, entremezclados tanto, con la posibilidad de ser refutados, como con la posibilidad de construir aventuradas explicaciones sobre la constitución del universo, de la realidad o de la naturaleza. Ahora bien, si las teorías científicas cumplen el papel de poner cierto orden en el “caos” que implica explicar el universo conocido para hacerlo racionalmente predecible, es competente considerar la creación de tradiciones, tanto dogmáticas como conjeturales, al poseer éstas la misma función de “poner” un poco de orden y predicción racional en la sociedad. La aparición de tres concepciones sobre la tradición científica moderna, como las justifica Popper, asume que, interpretar racional y objetivamente el universo es posible, si suponemos un sistema de referencias predecibles, las cuales nos ubican sobre lo que regularmente sucede. La analogía entre teorías científicas y tradiciones sociales se estrecha tanto, debido a que cumplen funciones idénticas: dan estructura de percepción observacional sobre los hechos, ofrecen una base sobre la cual se puede actuar, y permiten, al ser asumidas críticamente, cambiar y hacer reformas, tanto a instituciones científicas como sociales. Su propuesta tiende a considerar esencial en la actividad científica, las consecuencias inesperadas de las acciones humanas y de la naturaleza; por lo tanto, la necesidad epistemológica de reconocer los límites y las posibilidades creativas de la razón moderna, al ensanchar el valor conjetural de las teorías científicas en grados complejos de mayor universalidad.

BIBLIOGRAFÍA

* CROMBIE, A.C. Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo. Tomo 1 y 2. Alianza Universidad. Madrid, 1980

* CASSIRER, Ernst. Filosofía de la Ilustración. F.C.E. México, 1994.

* GALILEI, Galileo. El ensayador. Sarpe. Barcelona, 1980.

* HAWKING, Stephen W. Historia del tiempo. Grijalbo. Barcelona, 1999.

Salomón Rodríguez Guarín

* KOESTLER, Arthur. Los sonámbulos (I, II). El origen y desarrollo de la cosmología. Salvat. Barcelona, 1986.

* NORTH, John D. Historia fontana de la astronomía y la cosmología. F.C.E. México, 2001.

* POPPER, Kart. Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Paidós. Buenos Aires, 1979.

* _____ . Realismo y el objetivo de la ciencia. Volumen I. Tecnos. Madrid, 1985.

* _____ . La lógica de la investigación científica. Tecnos. Madrid, 1967.

* STEWART, Roland. Filosofía y sociología de la ciencia. Siglo XXI. Bogotá, 1998.



Sonidos

Serie: Abrazos en blanco y negro

Janeth Gómez Ledezma

EL LUGAR DEL HOMBRE EN LAS CIENCIAS HUMANAS O EL ROSTRO DE ARENA BORRADO POR EL MAR

Por:

Juan Carlos Aguirre García¹

Aunque polémico, es posible defender el pensamiento según el cual la ciencia es una creación de la modernidad. Pero, replicarán algunos: ¿no había ciencia en el mundo griego?, ¿son ficciones los estudios sobre ciencia en la edad media? Preguntas válidas para quienes sostienen un concepto amplio de ciencia como conocimiento en sentido laxo. Sin embargo, pese a sus miles de argumentos, tendrán que ceder frente al hecho histórico que sólo hasta la modernidad, la razón, auxiliada por el organon matemático, pudo concretizar el ideal platónico y apresar entidades que sirvieron para dominar el mundo. Que esto sea bueno o malo, correcto o incorrecto, es un asunto que se debe discutir, más no aquí.

Pero: ¿en razón de qué esta introducción un tanto beligerante? Pues bien, anejo al pensamiento del origen de la ciencia en la modernidad, se halla este otro: las llamadas ciencias humanas (o sociales dirán otros), son posteriores a la configuración de las ciencias naturales y, de continuar la senda marcada desde su origen, su *objeto* está condenado a desaparecer.

La ciencia nace en la modernidad

La edad moderna es un período histórico fructífero. Si seguimos la caracterización que de ella hace Heidegger, podemos reconocer cinco elementos importantes: a. un concepto *sui generis* de ciencia apoyado, como se desglosará más adelante, en el ideal de matematizar la naturaleza; b. la técnica, que supera la simple aplicación de a.; c. el proceso que introduce el arte en el horizonte de la estética, asumiéndose el arte como expresión de vivencias; d. la cultura como depositaria de los bienes más elevados del hombre; y, e. la desdivinización². Bien es sabida la curiosidad de Heidegger por desentrañar la verdad que subyace en los fenómenos. Su inquietud se enfoca en la primera característica pues develando la esencia de la ciencia moderna, se logra captar la esencia de la era moderna en general.

La pregunta crucial es: ¿qué le da a la ciencia su carácter *sui generis*?, es decir: ¿qué hace que la ciencia moderna se distinga de la *scientia* medieval y de la *scientia* griega? No podríamos argüir simplemente que la ciencia moderna es más exac-

¹ Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca.

² HEIDEGGER, Martín. "La época de la imagen del mundo", en: Caminos de bosque. Madrid: Alianza Editorial, 1998. pp. 63 - 64.

ta, toda vez que la ciencia griega nunca fue exacta; por tanto, no habría elementos de comparación. Tampoco puede resolverse la cuestión en términos de verdad y falsedad, como si las tesis galileanas fuesen más verdaderas que las de Aristóteles. Lo que se enfrentan no son meras teorías sino modos distintos de ver y cuestionar los fenómenos naturales. En síntesis, no hay lugar a comparación y menos en términos de progreso.

El carácter *sui generis* de la ciencia moderna radica, según Heidegger, en la investigación la cual, en esencia, *"consiste en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia"*³. No se trata primeramente del método, hay algo previo, abierto, en lo que el método puede actuar. La investigación consiste en proyectar en un ámbito de lo ente, un rasgo fundamental de los fenómenos. El investigador formula un proyecto que anticipa y a la vez delimita, un sector de objetos dentro del ámbito del ser.

Si se mira la física bajo esta óptica heideggeriana, podría identificarse el elemento anticipador a partir de la matemática: *"cuando vemos tres manzanas sobre la mesa nos damos cuenta de que son tres. Pero es que ya conocemos el número tres, la triplicidad"*⁴. La física, aliada con la matemática, implica una afectación del proyecto de lo que, de ahora en adelante, deberá ser la naturaleza en aras del conocimiento de la naturaleza que se persigue: *"la cohesión de movimientos, cerrada en sí misma, de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal"*⁵. Quedan aquí incluidas varias determinaciones, por ejemplo: movimiento = cambio de lugar, todos los movimientos se subsumen bajo este concepto, todo lugar es igual a los demás. Si se quiere exactitud en la investigación, el físico debe conocer de antemano lo referente a las magnitudes espacio

³ Ibid., p. 64.

⁴ Ibid., p. 65.

⁵ Ibid., p. 66.

– temporales del movimiento. La exactitud no la da el cálculo, la investigación matemática de la naturaleza es exacta debido a que su vinculación con su sector de objetos tiene carácter de exactitud.

Otro elemento constitutivo de la investigación, además de su carácter anticipador es, en segundo lugar, el método: *"a fin de que el sector proyectado se torne objetivo hay que empujarlo a salir al encuentro en toda la multiplicidad de sus niveles e imbricaciones"*⁶. Si se toma la multiplicidad como aquello a lo que se dirige la investigación, en tanto deseo de conocer, se entiende el método como aclaración de lo desconocido a partir de lo conocido, legitimada esta clarificación en el experimento.

La distinción del experimento en la ciencia moderna en relación con la ciencia aristotélica es que el primero comienza poniendo como base una ley: *"disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tomarse apto a ser dominable por medio del cálculo"*⁷. Pero estas leyes (que sería mejor llamarlas hipótesis) no son producto de la imaginación, de la arbitrariedad; los científicos están convencidos* de que se desarrollan a partir del rasgo

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 67.

* Es interesante ver una coincidencia entre la presentación que Heidegger hace de la ciencia moderna y el concepto de ciencia normal en Kuhn. Para Kuhn, la ciencia normal significa: "research firmly based upon one or more past scientific achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice. Today such achievements are recounted, though seldom in their original form, by science textbooks, elementary and advanced. These textbooks expound the body of accepted theory, illustrate many or all of its successful applications, and compare these applications with exemplary observations and experiments". KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolutions*. 2 ed. (enlarged) Chicago: The University of Chicago Press, 1970. p. 10. En este caso, la concepción de ciencia de Heidegger

fundamental de la naturaleza y están inscritas en él. La ley, formulada como hipótesis, dispone el experimento con el fin de producir hechos que confirmen o nieguen la ley.

Esta caracterización de la investigación produce ciertas consecuencias. En primer lugar, por asegurarse un sector de la realidad, la ciencia es particular, de ahí su continua especialización. En segundo lugar, la ciencia se construye y transmite en institutos de investigación, lugar en el que se acumulan resultados que no tendrán que ser redescubiertos sino aplicados a nuevos problemas por parte de los nuevos investigadores. Finalmente, desaparece la figura del sabio y se yergue el investigador como técnico; de igual modo, la universidad sólo es vigente si se estructura respondiendo a las exigencias de la especialización*.

A partir de la cuestión inicial se ha podido argumentar a favor del primer presupuesto, a saber, que la ciencia, tal y como hoy la conocemos, es un producto del pensamiento moderno. Aún falta otro presupuesto por fundamentar: las ciencias sociales surgen después de la consolidación de las ciencias naturales. Aún quedan por considerar los conceptos de representación e imagen con los que Heidegger culmina su ensayo; sin embargo, por el carácter gráfico del planteamiento de Foucault y por su estricta conexión con el argumento dos, se echará mano de sus escritos en torno a estas mismas inquietudes.

Las ciencias humanas son posteriores a las ciencias naturales

En su libro *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Foucault hace

y Kuhn se identifican en el papel de los logros pasados, en la consolidación de medios de divulgación que determinan lo que es o no ciencia y en la acumulación de observaciones y experimentos sobre un determinado sector de la realidad.

* Es famosa al respecto la sentencia newtoniana: "*hypotheses non fingo*".

un documentado recorrido a través de la historia de la *episteme*. Se entiende por tal las relaciones entre las ciencias o los discursos en los distintos sectores científicos de una época determinada. El siglo XVI es llamado preclásico, los siglos XVII y XVIII configuran la *episteme* clásica y del XIX hasta hoy conforman lo que Foucault bautiza: *episteme* moderna o lo que nos es contemporáneo. Se hará un recorrido rápido a través de las diversas *epistemes* pues se pretende desembocar en la esencia del argumento.

El período preclásico plantea una dependencia radical entre el signo y lo significado. Toda reflexión sobre las cosas dice relación con figuras de semejanza o similitud. Por ejemplo, la analogía: si una planta tiene forma de ojo, se considera que es un buen medicamento para los defectos oculares. Este apego produjo una *episteme* con características muy particulares, en las que la magia y la erudición no tenían claras sus fronteras: "*así concebida, la ciencia de esta época parece dotada de una débil estructura; no sería más que el lugar liberal de una confrontación entre la fidelidad de los Antiguos, el gusto por lo maravilloso y una atención ya despertada sobre esta racionalidad soberana en la que nos reconocemos*"⁸. Esta tensión redujo el lenguaje a lo que tenía una referencia directa con las cosas y, en ese sentido, la ruptura de esta *episteme* tuvo que dar cabida a una nueva, donde la separación palabra - cosa permitiera sobrevolar los referentes y construir potentes abstracciones.

Para mostrar didácticamente este cambio de *episteme*, Foucault recurre a la figura de Don Quijote. Como en el siglo XVI, el Quijote calca las aventuras de los caballeros andantes: "*y cada episodio, cada decisión, cada hazaña serán signos de que Don Quijote es, en efecto, semejante a todos esos signos que ha calcado*"⁹. Pero los sig-

⁸ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. 30 Ed. México: Siglo XXI, 2001. p. 40.

⁹ *Ibíd.*, p. 53.

nos de los libros leídos no tienen la misma correspondencia con el mundo que los signos nacidos del gran libro de la naturaleza. Es así como Don Quijote se lanza a comprobar que los signos escritos en los libros, encuentran su correlato en la realidad: “la hazaña tiene que ser comprobada: no consiste en un triunfo real -y por ello la victoria carece, en el fondo, de importancia-, sino en transformar la realidad en signo”¹⁰. En conclusión, la *episteme* naciente no toma su verdad de la realidad; el camino es inverso: la realidad se acomoda al libro, al signo y, a su vez, los signos se repliegan sobre sí mismos evitando toda semejanza pues el fantasma del error brota de ella.

En el mundo de las representaciones, surge la necesidad de organizar el pensamiento. La figura de Descartes se levanta como el padre de un racionalismo que propone y defiende un pensar metódico, capaz de dar orden a las confusiones: “se trata del pensamiento clásico que excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma primera del saber, denunciando en ella una *mixtura confusa que es necesario analizar en términos de identidad y de diferencias, de medida y de orden*”¹¹. En toda esta propuesta la comparación juega un papel preponderante, pues ella es la que permite encontrar en las cosas la figura, la extensión, el movimiento, etc. Conocimiento es, en consecuencia, lo obtenido por la comparación de dos o más cosas entre ellas.

Ahora bien, el acto de comparar queda reducido a dos únicas formas: la medida y el orden. Sus funciones están claras: “*el uno analiza en unidad a fin de establecer relaciones de igualdad y desigualdad; el otro establece elementos, los más simples que puedan encontrarse, y dispone las diferencias según los grados más débiles posibles*”¹². La medida, en tanto multiplicidad de las unidades, puede disponerse según un orden; es

¹⁰ *Ibíd.*, p. 54.

¹¹ *Ibíd.*, p. 59.

¹² *Ibíd.*, p. 60.

así como lo semejante, analizado según la unidad de medida, pasa a la comparación generalizada (orden) que sucede sólo cuando ha sido previamente encadenado en el conocimiento. En conclusión, el carácter absoluto que se reconoce a lo simple no concierne al ser de las cosas sino a la manera en que pueden ser conocidas.

El término que encierra estos movimientos es *mathesis*, definido por Foucault como “ciencia universal de orden y medida”. Aunque se dieron ejemplos de matematización en algunas ciencias empíricas, esto no es lo que identifica la *episteme* clásica; más bien, el espíritu de esta época lo define el interés, la confianza en que todos los problemas de la medida pueden ser remitidos al orden y, además, en la posibilidad de que puede establecerse una sucesión ordenada entre todas las cosas, aún de las no mensurables.

Obviamente, esta nueva *episteme* exige una nueva relación con el signo cuyas características difieren ahora de los rasgos de similitud. El signo no refleja un carácter absoluto sino que puede ser más o menos probable; puede, en cierta medida, alejarse de su significado; no necesariamente debe ser natural, pues además, puede ser arbitrario, sin afectar ello su naturaleza o su valor de signo. Sin embargo, la característica primordial del signo en la época clásica consiste en que “*el signo es una representación desdoblada y duplicada sobre sí misma. Una idea puede ser signo de otra no sólo porque se puede establecer entre ellas un lazo de representación, sino porque esta representación puede representarse siempre en el interior de la idea que representa*”¹³. El papel de la representación juega, en este sentido, un rol privilegiado, pero al establecer la precisión en las conexiones, se niega la posibilidad de cualquier teoría del significado la cual, a lo sumo, queda reducida a reflexión sobre los signos que indican lo significado. A la vez Foucault nos convierte en espectadores de la consolidación de la racionalidad científica, nos presen-

¹³ *Ibíd.*, p. 71.

ta el espectáculo de la muerte de la imaginación (típica del siglo XVI) y el nacimiento del rígido lenguaje con pretensiones unívocas.

Falta un último elemento para considerar antes de la cuestión específica del origen de las ciencias humanas: si bien es cierto que las naturalezas pueden ser comparadas, ¿dónde quedan fenómenos como los típicamente humanos?, ¿cómo medir u ordenar elecciones personales, acciones individuales, sentimientos? La *episteme* clásica no encuentra en estos interrogantes objeciones a su proyecto. Se reconoce que la ciencia general del orden debe extender su alcance a naturalezas simples (con apoyo del álgebra) pero también debe convocar los signos que permiten las representaciones complejas. La primera es la *mathesis*, la segunda la *taxonomía*. No hay oposición entre ellas, hay más bien una relación en la cual la *taxonomía* se aloja en la *mathesis* transformándose en una *mathesis* cualitativa. Tanto la *mathesis* como la *taxonomía* evidencian su afán ordenador en la privilegiada figura del cuadro donde, con exhaustivo rigor, pretendía ubicarse todo conocimiento con el ideal de esclarecer todo, explicar todo, dominar todo...

Pero la pregunta crucial es: ¿cómo surgen las ciencias humanas? Lo primero que hay que aclarar es qué se entiende por ciencias humanas. A este respecto dice Foucault: "*cuerpo de conocimientos (pero quizá esta palabra misma sea demasiado fuerte: digamos, para ser aún más neutros, a este conjunto de discursos) que toma por objeto al hombre en lo que tiene de empírico*"¹⁴. Cabe anotar que para llegar a esta definición Foucault ha recorrido unos trayectos específicos en los cuales el hombre ha perdido su sacralidad (criatura divina) y se convierte en un objeto más de la naturaleza, susceptible de ser examinado. Sólo en este momento puede hablarse de nacimiento de las ciencias humanas:

"El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antema-

no: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo); y las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (...) al lado de los objetos científicos – en cuyo número no se ha probado aún de manera absoluta que pueda incluirse; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber"¹⁵.

Me he permitido citar este párrafo *in extenso* puesto que a partir de él puede iluminarse el pensamiento inicial. Es obvio que estos problemas de lo humano no podían surgir en el *episteme* clásica donde aún las representaciones complejas cabían en el cuadro. El ideal matematizante dejó por fuera pulsiones que hicieron que el cuadro detonara. Cuando la *episteme* no es contemporánea brota de los fragmentos de esos cuadros, los cuales conformaron un triedro en el que por un lado están la matemática y la física, por otro estarían las ciencias, pues éstas ponen en relación elementos discontinuos pero análogos (ciencias del lenguaje, de la vida, de la producción y distribución de riquezas); y, finalmente, la reflexión filosófica sobre la vida, el trabajo, las formas simbólicas.

Como se ve, las ciencias humanas aún no aparecen. Los más optimistas se identifican con la filosofía; sin embargo, está claro que la filosofía de esta época respondía más a la decantación de los discursos nacientes y, por tanto, fue una reflexión de segundo orden que descuidó lo humano. Gráficamente Foucault plantea que los problemas latentes del hombre no encuentran

¹⁴ Ibíd., p. 334.

¹⁵ Ibíd., pp. 334 - 335.

cabida en ninguna de las dimensiones del triedro, quedan en sus *intersticios*, tratando de establecer diálogo con ellos. Es precisamente este carácter de precariedad, en cuanto a su localización en el dominio epistemológico, lo cual las hace peligrosas; su peligro radica en cuanto difieren de la precisión de los demás saberes y, por tanto, o se corre el riesgo de imitarlos, o tales conocimientos precisos temen caer en cuestiones de las ciencias humanas, aparentemente carentes de rigor.

Pero debido a la confusión de su origen, las ciencias humanas intentaron el camino de la positividad a partir de un objetivo: analizar no lo que es el hombre por naturaleza, sino la relación de lo que el hombre es en su positividad y *“aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar”*¹⁶. Para ello utilizaron dos vías: a. importar conceptos de otros dominios del conocimiento; b. formar conjuntos de fenómenos (categorías) como otros tantos “objetos” para un saber posible.

Esta fue la forma como, a fuerza de lidia lograron ingresar las ciencias humanas en el panorama de la *episteme* moderna, al lado de la química o la medicina. Pero el ingresar sólo da cuenta de un enraizamiento en la positividad de la época, lo que asegura que su discurso superó el nivel de la mera ilusión, creencia o pseudociencia. Sin embargo, esto no indica que sean ciencias: “es inútil decir que las “ciencias humanas” son falsas ciencias; no son ciencias en modo alguno”¹⁷. Esta afirmación que desconcertaría a cualquiera es, en el fondo, el triunfo de las ciencias humanas: son llamadas ciencias sólo porque se enraízan o toman modelos de las ciencias pues su objeto, el hombre, es un ser que *“por un solo y único juego de razones, debe ser dominio positivo del saber y no puede ser objeto de ciencia”*¹⁸.

¹⁶ *Ibíd.*, 343.

¹⁷ *Ibíd.*, 355.

¹⁸ *Ibíd.*, 356.

Las ciencias humanas y la disolución de su objeto

La última página de *Las palabras y las cosas*, además de aseverar que el hombre es una invención reciente, culmina con desgarrado acento que, tal y como están los estudios en las ciencias humanas, puede apostarse por que el hombre se borrraría *“como en los límites del mar un rostro de arena”*. Recordemos que Foucault ubica el nacimiento de las ciencias humanas -y del hombre mismo- en las grietas dejadas al organizarse las ciencias. Los modelos de las ciencias “sin más”, fueron absorbidos por las ciencias humanas, ajustándolos y relacionándolos de una manera entrelazada, haciendo muy difícil establecer un método preciso, un único objeto de estudio, una región específica.

De esta simbiosis con el triedro, nacieron tres “ciencias” que se ubican en tres regiones más o menos confusas: la región psicológica, la región sociológica y la región del lenguaje, las cuales imitan la biología, la economía y la filología, de alto prestigio en el siglo XIX. La transferencia y la interacción mutua del conocimiento forman una fragosidad que se constituye no como algo accidental, sino más bien, como una determinación específica de las ciencias humanas.

Las consecuencias de este ubicar a las ciencias humanas en ese sitio tan indefinido son complicadas para su supuesto objeto de estudio: el hombre. Por un lado, queda claro que todo puede ser pensado dentro del orden del sistema, de la regla, de la norma. Por otro,

“todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana, y quizás hasta toda la herencia biológica del hombre, se hallan en el interior de estructuras, es decir, en el interior de un conjunto formal de elementos regidos por relaciones describibles por cualquiera, el hombre deja en cierto modo de ser el sujeto de sí mismo, deja de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que aquello que hace posible al hombre es en el fondo un conjunto de estructuras que él sin duda

*puede pensar y describir, pero de las cuales no es el sujeto ni la conciencia soberana*¹⁹.

Un ejemplo de la primera consecuencia, nos llevará a entender más plenamente la segunda: Freud, el genio de Austria, el padre del psicoanálisis. Al decir de Foucault, ninguno acercó el conocimiento del hombre a su modelo filológico y lingüístico como él. Fue el primero en tratar de borrar radicalmente la separación entre lo positivo y lo negativo, lo normal y lo patológico; sus análisis dan cuenta del paso de funciones, conflictos y significaciones, a normas, reglas y sistemas. Lo que conocemos como hombre, como sujeto, es sólo apariencia, su realidad hay que buscarla en una estructura íntima, en la red que soporta lo demás, en el inconsciente, lugar donde se esconden las respuestas, las verdades. Conociendo la estructura íntima, se descubre la totalidad del ser del hombre.

Pero: ¿acaso el inconsciente no ofrece representación alguna?, ¿acaso no podemos representarnos sólo lo alojado en nuestra conciencia? Tal tesis cartesiana pierde vigencia en este nuevo terreno de las ciencias humanas, donde *“la representación no es la conciencia y nada nos prueba que este sacar a la luz los elementos o la organización que jamás son dados como tales a la conciencia haga escapar a las ciencias humanas a la ley de la representación”*²⁰. Desde el estructuralismo, la relación inconsciente - representación puede verse claramente, en especial, en lo referido al lenguaje. No es de más recordar desde Saussure, la diferencia entre la lengua y el habla es evidente, la primera es una especie de entidad metafísica, que sólo se vivifica a través del habla. Se tiene acceso a la lengua desde el habla, sin esta sería inaccesible. Así pues, el lenguaje, aunque no es un discurso explícito y aunque no se

despliega ante la conciencia, puede darse en general a la representación; la significación (entiéndase habla) no es nunca primera y contemporánea de sí misma, sino siempre secundaria y como derivada en relación con el sistema que la precede (lengua). El sistema es siempre más bien inconsciente, ya que estaba antes del habla, allí es donde esta se aloja²¹.

Para Foucault, tanto el psicoanálisis como la etnología ocupan un puesto privilegiado al lado de otras ciencias humanas, podría decirse que no son de la misma clase puesto que recorren el dominio entero del saber sobre el hombre, expanden sus conceptos por todas partes, pueden proponer sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones por doquier, con suficiencia; tienen un cierto aire casi universal. Sin embargo, el elemento formal de tales saberes es la lingüística, o como la llama Foucault, la *“teoría pura del lenguaje”*. Para él, con la lingüística se tendría una ciencia perfectamente fundada en el orden de las positivities exteriores al hombre y capaz de fundamentar la finitud del mismo.

Conclusión

Casi sin notarlo, se ha ido desplazando el objeto de estudio de las ciencias humanas, el hombre mismo queda a un lado, se esconde. La lingüística vuelve a traer el sueño de una ciencia humana matematizada, en la cual se cuantifiquen sus resultados o, peor aún, los comportamientos humanos sean susceptibles de ser medidos. Ya no se hablaría del cuestionamiento kantiano ¿qué es el hombre?, sino de qué manera puede ajustarse la estructura en las ciencias humanas, al estilo de las estructuras matemáticas; o cómo convertir en *a priori* sus principios.

La desaparición del discurso era el ideal propio de la *episteme* moderna, el interés se fijaba y se establece en la objetividad del lenguaje, en una unidad que aún no se consigue pero que todavía

¹⁹ REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo III (Del romanticismo hasta hoy). Barcelona: Herder, p. 838.

²⁰ FOUCAULT, Michel. Op. Cit., p. 351.

²¹ Cf. Ibíd.

se busca. El hombre que se unificó en la fragmentación del discurso, quedará fragmentado cuando este se recomponga. Pero: ¿y dónde quedará el hombre?

BIBLIOGRAFÍA

* FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. 30 Ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001.

* HEIDEGGER, Martin. "La época de la imagen del mundo", en: Caminos de bosque. Alianza Editorial, Madrid, 1998.

* KUHN, Thomas. The structure of scientific revolutions. 2 ed. (enlarged) Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

* REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo III (Del romanticismo hasta hoy). Barcelona: Herder, s. f.



El Regreso

Serie: Abrazos en Blanco y Negro
Jafeth Gómez Ledezma

EINSTEIN: EL HOMBRE

Por:

Wilson Espinosa de la Pava¹

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Son muchos los científicos, artistas, filósofos, pensadores, políticos y hombres del común que coinciden en afirmar que Albert Einstein no sólo es uno de los científicos más importantes de todos los tiempos sino uno de los principales humanistas, pacifistas y defensor de los derechos humanos de la época actual; Carl Seelig en su libro "Albert Einstein" recoge un gran número de documentos y entrevistas con estas apreciaciones (1968). Estas razones justifican hacer una semblanza del hombre -o uno de los hombres- que cambió la historia de la física y de la humanidad, escribir un poco sobre cómo fue su vida, las cosas extraordinarias que hizo, científicas y no científicas, los errores, los conflictos familiares, por eso se tituló este artículo Einstein: el hombre.

Sin embargo, antes de continuar, es pertinente señalar dos dificultades principales de este texto: el primero: es difícil escoger qué anotar para hacer la síntesis de una vida sencilla pero a la vez extraordinaria, llena de tantos eventos y tantas facetas. Y segundo, se ha escrito mucho sobre este científico, desde diferentes perspectivas, pues es fácil caer en la repetición o reiteración; Hoffmann, otro

de sus biógrafos, señala que sobre la relatividad se publican entre 700 y mil artículos anuales (1987: 20) y ello claro está, tiene que incluir su vida. A pesar de estas limitaciones y dificultades, se intentará hacer una presentación que deje algunos conocimientos de la vida de este coloso del siglo XX.

Presentación

Aunque su extraordinario ingenio queda registrado en la revista Anales de la Física, en el año de 1905 con cinco trabajos excepcionales, solamente en la década de los años 20 obtiene el reconocimiento mundial de los científicos, líderes políticos y de una multitud de personas de diferentes culturas, clases y estratos sociales, gentes comunes y sencillas; reconocimiento que en vez de decrecer ha permanecido y quizá aumentado con el paso de los años; son pocos los científicos que gozan o han gozado de este tipo de privilegio, tal vez Carlos Darwin o Isaac Newton o Galileo Galilei, pero ninguno ha tenido el renombre de este pensador y esto se debe según Bunge a "*cinco características: obra científica, impacto desconcertante de la misma, opiniones desusadas sobre asuntos mundanos, atribución de la bomba atómica y personalidad*" (Bunge, 1.987: 11 - 13).

¹ Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca.

Pero consideramos que Mario Bunge se equivoca en algunas de las características y le faltan otras: En primer lugar mucho antes del genocidio cometido por los norteamericanos en Hiroshima y Nagasaki, Einstein tenía renombre mundial; segundo, a pesar de sus ideas románticas, ingenuas y utópicas, logra expresar un anhelo de los seres humanos, irrealizable pero deseable: la paz, la justicia, la tolerancia, el amor, etc., la tercera, no se puede olvidar el contexto y el momento desde donde surge su fama: en 1.919, cuando se comprueba empíricamente su teoría, -o una parte de ella-, hay una difusión de su significado a nivel mundial, pero también es el momento de la posguerra de la *"Primera Guerra Mundial"*, Europa está asolada y necesitada de hombres que representen lo mejor del ser humano perdido en la barbarie y la violencia; y Albert Einstein, encarna ese hombre: el científico, el héroe, el pacifista, una persona sencilla, ejemplar, en otras palabras un paradigma de ser humano para un momento de crisis. A unos pueblos hastiados de guerra, llega este personaje que enarbola el saber, el reconocimiento entre países, culturas y hombres.

Y finalmente, aunque pocos entendieran su teoría, -se decía que sólo diez hombres en el mundo la comprendían- el común de la gente lograba captar, de alguna manera, el impacto de la misma y su trascendencia. La confluencia de estas razones y posiblemente algunas otras, hizo de éste hombre lo que fue en vida y lo que es todavía hoy, como ya lo decíamos, un modelo de científico, de pensador, de humanistas, pero también con grandes errores y desaciertos; en suma, un ser humano; son algunos de estos aspectos los que se van a resaltar en este breve escrito.

Nacimiento y niñez

En una modesta casa en la ciudad de Ulm, el 14 de marzo de 1879, nace quien sería el científico más grande del siglo XX, había llegado antes de lo previsto; no obstante, fue un niño sano y robusto. Este acontecimiento ocurre en una Alemania unifi-

cada por Otto Van Bismarck, bajo el discurso de *"sangre y el acero"* y en una época de bonanza gracias a los cinco millones de francos oro, pagados por Francia, al naciente II Imperio Alemán por causa de la guerra Franco-prusiana, oro que poco benefició a los 40.000 habitantes de la población de Ulm, pero indirectamente, hizo que Hermann Einstein reflexionara sobre el porvenir de su empresa, lo anterior, más las nuevas responsabilidades, por sus hijos Albert y Maja -recién nacida-, lo llevan a trasladar su fábrica electroquímica a una ciudad más pujante, con mayor porvenir, la ciudad de Munich en ese momento Albert ya tenía dos años; es el año 1881.

Durante gran parte de los 12 años que vivieron aquí habitaron una casa ubicada en las afueras de la ciudad, lejos del ruido del centro de Munich, con vista a los Alpes y rodeada del campo; esto marcaría las costumbres de la familia: la campiña era el lugar de paseos y recreación, por esos lugares acostumbraban a hacer caminatas los fines de semana, contribuyendo a que este genio aprendiera a sentir un gran amor por el campo y se convirtiera en uno de los pasatiempos de su vida. En esa casa vive hasta cuando cumple 15 años, en ese momento por razones económicas la familia viaja a Italia; su padre fracasa con su empresa e intenta probar suerte en otro país.

Las características de genio no aparecieron desde el momento de su nacimiento, no caminó antes que los demás niños, tampoco hizo cosas precoces, ni menos extraordinarias; por el contrario los padres preocupados consultaron al médico pues el niño presenta *"una torpeza mental para aprender a hablar"* (Garbedian, 1945: 11), lo logra cuando ya había cumplido los tres años, pero esta *"torpeza"* permaneció hasta bien entrada la niñez y reaparecía en algunos momentos de su época adulta: se enredaba con las palabras. También era un niño temperamental, en cierta ocasión le pegó a su profesora de piano con una silla, en otra le tiró un bolo a su hermana Maja (Seelig, 1968: 14).

A los cuatro años cuando el padre le regaló una brújula de marino, para su entretenimiento mientras convalecía de una leve enfermedad, empieza a aparecer su espíritu curioso; maravillado con la aguja dirigida siempre hacia el mismo lugar, la hacía girar en todas las direcciones mientras se le venían múltiples preguntas que el pobre padre no era capaz de responder y que nuevamente empezaron a generarle inquietudes (Hoffman, Garbedian); afortunadamente el tío "Jake" (Jacob Einstein) hermano y compañero de trabajo del padre, el ingeniero de esta sociedad, estuvo allí para orientar a este niño sensible, solitario y un tanto asocial; lo introdujo en las matemáticas y le decía: *"cuando desconozcas un valor le llamas X, y luego dedícate a descubrirlo; este enunciado simplemente le fascinaba"* (Garbedian:13). También le encantaba el álgebra y siendo todavía un niño podía, entre otras cosas, -según algunos biógrafos- demostrar el teorema de Pitágoras.

Hubo otra cosa, la cual con el paso del tiempo se convirtió en una pasión: a los 6 años los padres le pagaban una profesora para que le enseñara violín - instrumento muy importante para encauzar sus energías- para entretenerse con sus amigos, la familia, y para alejarse de la sociedad que muchas veces lo asfixiaba; esto, al igual que el piano, fueron compañeros inseparables en su vida. Pero ser genio no es una cosa fácil, la mayor parte de las veces es una situación difícil de manejar y más con un niño de las características de Einstein.

El primer periodo escolar, hoy denominado educación básica primaria, fue una de las épocas más difíciles, excluido por los compañeros por su carácter, distraído, distante y por la apatía por los deportes; considerado por algunos de los profesores como retrasado mental o estúpido debido a que: *"Albert odiaba toda clase de imposiciones, no podía disciplinarse y era incapaz de seguir como el resto de los estudiantes las explicaciones de los profesores"* (Garbedian:14), cuando le preguntaban respondía en forma muy pausada y *"rara vez daba la respuesta adecuada a las preguntas"* (Garbedian:14), no le gustaba el aprendizaje me-

cánico y repetitivo, eso lo aburría; muchas veces no asistía a la escuela y se dedicaba a caminar por los alrededores de Munich; fueron muchos los castigos físicos y los gritos recibidos por el niño Einstein, pero ni así pudo aprender sobre el mundo antiguo, ni latín o griego, sólo un genio como él no podía ser afectado psicológicamente por estos eventos, o por lo menos casi, en cierta ocasión un profesor, católico, como la mayoría de los habitantes de esta población, *"mostró ante los ojos asombrados de los estudiantes un largo clavo, diciendo que había sido utilizado por los judíos para crucificar a Jesucristo"* (Garbedian:14) [Seelig dice que fue con unas agujas, p.17] una nueva carga para el atribulado niño judío que lo aisló más de los compañeros, pero sembraría en el corazón del joven el rechazo por las injusticias y las discriminaciones raciales; de estos eventos empieza a surgir la pasión y el amor por el judaísmo y lo hicieron enarbolar con orgullo su ascendencia, pero también la rabia contra la Alemania, la cual lo llevaría a renunciar a la ciudadanía de ese país cuando era un joven de 20 años. Aunque eso no implicaba ser un niño totalmente asocial, cuando había que zanjar una disputa y de justicia se trataba, el encargado de esto era Albert Einstein (Seelig, 1968: 14).

En medio de todas estas situaciones tan terribles sólo el profesor Ruess logró entender al niño e introducirlo por las maravillas de la literatura y el mundo antiguo (Garbedian, Seelig). Tal fue la gratitud de Einstein que decide visitarlo cuando tenía 30 años y ya era muy famoso, sin embargo, el profesor no lo reconoció y el encuentro fue bastante embarazoso para el científico (Garbedian:15). En 1888, cuando tenía 9 años, ocurre otro suceso de vital importancia para su vida, el cual tuvo que ver con los cambios políticos de Alemania. En un año, tres emperadores subieron al poder: Guillermo I, Federico III y Guillermo II; durante gran parte del año los festejos militares con sus caballos, armas, cañones sables, marchas, en vez de motivarlo, como la mayoría de los niños, le generaron un horror y un odio profundo a lo militar (Hoffman, Garbedian, Seelig), de donde proviene el pacifismo a lo largo de toda su existencia. Logró, ade-

más, que los padres se comprometieran a no enviarlo a prestar el servicio militar.

Adolescencia

Los primeros años de lo que se llama actualmente educación básica secundaria, tampoco fue mejor que la básica primaria, aunque parece que superó las dificultades iniciales de su niñez. A los 10 años ingresa al Instituto Luipold, sobre este período escribe Einstein: *“como alumno no fui ni muy bueno ni muy malo. Mi punto más débil era mi mala memoria. Sólo en matemáticas y física, y gracias a mi esfuerzo personal, me adelanté con mucho al programa oficial de estudios. También podría decir lo mismo de filosofía en lo que al plan de estudios se refiere”. Su profesor de griego llegó a decirle “nunca llegarás a nada”* (Hoffma: 29).

En esta etapa conoce otro personaje que tendría una gran influencia en él: los Einstein todos los jueves invitaban a un judío pobre, estudiante universitario de Munich, a compartir la mesa, uno de ellos fue Max Talmey, estudiante de medicina, once años mayor que Albert. Desde el primer momento a este universitario le atrajo la inteligencia de este joven, fue el único amigo en la adolescencia, su camarada durante cinco años, hasta que Max con su título de médico viajó a Estados Unidos. Este agudo estudiante intuyó la gran inteligencia del muchacho y fomentó sus inquietudes e investigaciones, le obsequió un ejemplar de la geometría de Spieker, tenía en ese momento el prospecto de genio 12 años, ésta fue otra de las grandes fascinaciones y uno de los comienzos de su vida intelectual; el libro lo tuvo durante cierto tiempo ensimismado. Pero Talmey seguía motivando al joven aprendiz, el futuro médico escribió: *“le recomendé que leyera a Kant. Albert sólo tenía 13 años, y sin embargo, las obras de Kant, incomprendibles para la mayoría de los mortales, le parecían muy claras”* (Garbedian: 31), proeza bastante significativa para un niño de esa edad.

Einstein, como siempre, agradecido con quienes lo apoyaron, en este periodo un tanto difícil,

visitó 40 años después a Talmey en Estados Unidos para agradecerle por aquellos libros que fueron claves en su formación (Además de los anteriores, Fuerza y materia de Buchner; Libros Populares sobre Ciencias Físicas de Aarobn Bernstein, etc.) (Garbedian, Seelig). En su juventud ocurre también un cambio de espíritu: en general el niño Einstein era bastante religioso -más que sus padres-; pero como consecuencia de las lecturas tuvo un período de antirreligiosidad; con el tiempo recupera la religiosidad pero de una forma más cercana al panteísmo que al creacionismo, las concepciones de Spinoza fueron parte de los fundamentos de esa religiosidad.

A los 14 años ya era un maestro en matemáticas, superior al nivel académico en que se encontraba; estos conocimientos hicieron que de cierta manera tuviera el *“desquite”* con los profesores: *“el curioso muchacho dirigía a sus profesores preguntas tan embarazosas, que eran contestadas con el silencio, ante el estupor de sus condiscípulos. Uno de los profesores lo llamó aparte para pedirle que no lo avergonzase en público planteándole problemas que era incapaz de resolver”* (Garbedian: 20), *“un profesor de Gramática le había profetizado: ¡Einstein, de usted no conseguiremos nunca nada de provecho;”* (Seelig: 19).

Cuando Albert tiene 15 años un cambio de fortuna le afecta profundamente; el padre entra en bancarrota y decide viajar a Italia a probar suerte; Einstein queda solo en la ciudad de Munich, sin familia, sin amigos -pues Talmey había viajado- y muy afligido en la pensión de una amiga de la familia; la estancia fue insoportable hasta tal punto que lo obligó a hacer una gran trampa -como cualquier mortal del planeta-: se hizo diagnosticar por el médico de la familia como afectado de un agotamiento nervioso y que era imperativo abandonar la escuela, también logró que el profesor de matemáticas redactara una carta donde certificaba los avances de nivel superior de Albert en esta área. Se marchó sin presentar los exámenes finales y aprobar su bachillerato.

La estadía en este país es otra historia, lo seis meses vividos en Italia fueron los más felices de su adolescencia, caminando por diferentes regiones, estudiando lo deseado, visitando ciudades y museos, escuchando la música, libre como el viento. Pero después de estos seis meses y teniendo en cuenta la situación económica de la familia que no mejoraba, le tocó iniciar nuevamente los estudios, por ello se presentó en la ciudad Zurich a la Academia Politécnica con tan mala suerte que, a pesar de sus excelentes y casi asombrosas notas en física y matemáticas, las demás áreas de ciencias naturales y lenguas no le permitieron ingresar; esto lo obligó a completar sus estudios de bachillerato en la Escuela Cantonal de la población de Aargau, era el año de 1895 y tenía 16 años. En este ambiente agradable, confortable, tolerante, por primera vez Einstein tiene un grupo de amigos y se siente feliz; conoce al profesor Jost Winteler quien lo acepta en su casa, allí fue tratado como un miembro más de la familia, posteriormente el hijo del profesor se casa con Maja, la hermana. En este lugar permaneció durante un año y luego, por fin, ingresa al Instituto Federal de Tecnología o más conocido como el Politécnico, era el año 1896.

Estudios profesionales

No fueron todos los cursos motivantes, como él esperaba, y muchas veces el joven Einstein solía vagar por Zurich, tal como lo hacía en Munich, prefería estudiar solo; afortunadamente uno de los amigos era muy organizado con las notas de clase y en ellas se ponía al día; este era Marcel Grossman, posteriormente matemático reconocido y colaborador de Einstein en la Teoría General de la Relatividad; también conoce en este periodo a Mileva Maric, futura esposa y madre de sus tres hijos, al igual que Friedrich Adler, compañero de estudio, del cual aprendería sobre las condiciones difíciles por las que pasaban muchos seres humanos en la mayoría de las sociedades y la lucha contra la injusticia social (Hoffman, Garbedian, Seelig).

Desde antes de su llegada a Italia estaba resuelto a abandonar la ciudadanía alemana y al llegar y conocer la cultura de los suizos se decide por adoptar la de este país. Mientras tanto, su padre con quebrantos de salud, era incapaz de sostener a Albert, los familiares lo apoyaron con 100 francos mensuales; a pesar de ser limitados recursos, alcanzaron para mantener a Albert, claro está, con una estrechez económica única, pues muchas veces no se alimentaba adecuadamente, y aún así este destinaba una parte de los menguados ingresos para pagar el importe exigido para adquirir la nacionalidad Suiza. Los amigos evitaron que muchas veces se acostara sin comer. Pero el cerebro no descansaba y producía multitud de ideas, una en especial le obsesionaba desde los 16 años: el misterio de la luz, más específicamente, la teoría corpuscular y la ondulatoria, que aparentemente se contradecían. Einstein propuso a los profesores del instituto un medio para medirla, algunos lo animaron otros eran escépticos, pero por el momento quedó en una mera idea. Al terminar los estudios superiores se enteró del experimento de Michelson-Morley, llevado a cabo en 1887, cuyo objetivo era, *"medir el movimiento de la tierra a través del éter imponderable"* mediante un instrumento llamado hoy el interferómetro; los resultados mostraron que la velocidad de la tierra era nula, esto desató una gran controversia, algunos se burlaron del experimento. La reivindicación vendría 18 años después, gracias a este personaje.

La época de esplendor científico

Tenía 21 años cuando se graduó, era el año de 1900; debido a la difícil situación económica debe buscar trabajo inmediatamente, aunque fue bastante difícil: no encontraba donde laborar, en la Universidad no lo aceptaron a pesar de algunas notas brillantes, estuvo de profesor en una escuela, pero la falta de manejo de las normas sociales y académicas le impidió continuar por mucho tiempo. Durante seis meses vivió esta penuria, pasó por la escuela Winterthur como profesor sustituto, maestro en Schaffhausen, daba clases particulares. Sin

embargo, esto no fue impedimento para llevar a cabo las primeras publicaciones. En el año 1901 un artículo sobre la capilaridad, que después él mismo decretó que no tenía ningún valor, sin embargo mediante este artículo trató de conseguir el puesto de ayudante del físico Wilhelm Ostwald, al cual envió una carta que este nunca contestó, ni tampoco el profesor Heike Karmelringh-Onnes. También un trabajo sobre termodinámica de superficies líquidas, ambos aparecen en la revista científica más importante de esta parte de Europa *Annalen der Physik* (Anales de Física). Este mismo año Einstein recibe la ciudadanía Suiza.

En estos problemas económicos andaba, cuando su gran amigo Marcelo Grossman pidió a su padre que ayudará a Albert, este señor lo recomendó con el señor Halle director de la Oficina Confederada de Patentes de Berna, allí empieza a trabajar en 1902 con un pequeño sueldo que era una fortuna para él, esto ocurre exactamente el 23 de junio, tenía 23 años, su sueldo era de 3.500 francos al año. El mismo año se matricula en la universidad para seguir el doctorado y publica el tercer y el cuarto artículo en esta misma revista, también sobre termodinámica. Este año acontece la muerte de su padre, esto le afecta profundamente y lo hace refugiarse aún más en los estudios. En 1903 se casa con Mileva Maric, una muchacha servia católica, con la que estudió en el Politécnico.

Volvamos al matrimonio y al hogar, en 1902 hay un acontecimiento un tanto oculto del cual poco hablan sus biógrafos, o lo limitan a un solo renglón: en los momentos de tantas limitaciones económicas, enero de ese año, Mileva y Einstein tienen una hija llamada Liserl, no se sabe si murió en la infancia o fue entregada en adopción, de esto sabe muy poco, aunque es otro de los momentos oscuros del científico. En 1903 se casa, es un período feliz para Albert, en el hogar, con la esposa, los estudios, el trabajo y los amigos con los que se reunía en su casa para charlar, interpretar melodías clásicas, tomar chocolate, a veces con alguna molestia de los vecinos por las acaloradas discusiones. En el trabajo era tan eficiente que gran parte del día le quedaba desocu-

pado y se dedicaba a las investigaciones, en el escritorio tenía un cajón y cuando alguien o el director venía él escondía rápidamente los apuntes; el jefe no se enteró de esto pero el científico siempre recordaba esto con algo de remordimiento. En 1904, otra alegría más, nace su hijo Hans Albert y también publica su quinto trabajo en los *Anales de la Física*, igualmente sobre termodinámica.

1905 es un año fantástico, Albert tenía 26 años y revolucionó por completo la física con los trabajos publicados. Este año fue el más fructífero del pensamiento einsteiniano: cinco artículos son parte de esta proeza, el primero siguiendo entre otros científicos a Max Planck, es un trabajo sobre los quantum –partículas de luz- teoría muy criticada en su momento, pero 20 años después se le reconoció su valor y se le llamó fotón, fue el trabajo que lo hizo merecedor del *Nóbel de Física* en 1921, sin embargo, no fue el trabajo más importante de Einstein. El segundo trabajo fue enviado a la Universidad de Zurich como posible tesis doctoral, inicialmente fue rechazado, pero luego se lo aceptaron, apareció publicado en los *anales* en 1906, tiene un origen curioso, la idea le vino tomando una taza de té con azúcar, se llamó, “una nueva determinación del tamaño de las moléculas” esto se había hecho con gases, no con líquidos. El tercer trabajo parece ser que se inspiró en las nubes de humo de la pipa, tiene que ver la comprobación de la existencia del átomo, intuido pero hasta ahora no demostrado, el cuarto artículo sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento, y finalmente el de la teoría especial de la relatividad (Hoffman, Garbedian, Seelig); suficiente para otros tres premios *Nóbel*, si se le suma el de la paz cinco y el de la teoría general de la relatividad seis; un premio *Nóbel* es insuficiente para mostrar la grandeza del aporte einsteiniano.

Si Sócrates dijo que producir conocimiento es comparable a un parto (mayéutica), Einstein comprueba esta proposición; 40 días permaneció enfermo (Garbedian: 78) después del descomunal parto de la formulación de su Teoría Especial de la Relatividad y los otros cuatro trabajos. Y esto lo hizo

entre pañales, el trabajo, la esposa, y además tuvo tiempo para hacer 10 críticas de libros (Sabadel: 2005). Sin embargo, allí no terminó todo, a finales de septiembre, en un trabajito de tres hojas llevado como siempre a los anales, ¿qué se expuso allí? pues nada menos que la famosa fórmula $E = mc^2$, (equivalencia entre masa y energía) consecuencia de la teoría de la relatividad. En 1906 otro artículo sobre el movimiento browniano, en 1907 completa la fórmula $E = mc^2$; también en ese año y por lo difícil de trabajar en la oficina de patentes y seguir las investigaciones intentó conseguir una vacante de profesor en Berna, colocando como carta de presentación su Teoría de la Relatividad, fue rechazada por incomprendible; en 1908 intentaba ingresar como docente en el politécnico de Zurich y al Instituto Cantonal de Zurich, tampoco lo logra.

Pero, por fin se acordaron de él, no era posible que alguien del cual se hablaba en el mundo científico con cierto respeto, fuera un oscuro trabajador de una oficina de patentes. En 1908 se le nombra profesor de la Universidad Berna; al principio no era muy buen profesor, en sus primeras clases había dos alumnos y ambos eran amigos de Albert. 1909 es nombrado profesor adjunto en física teórica, participa en el octogésimo primer congreso de física. En 1910 nace su hijo Eduard. En 1911 Ingresa a la universidad alemana de Praga, en este año conoce al científico Ehrenfest, desde que se encontraron empezaron a hablar durante dos días casi sin interrupciones, luego interpretaron con el violín y el piano, piezas musicales acompañadas de sus respectivas partituras. En este año se celebra el congreso Solvay, 21 científicos discutieron sobre el fenómeno de los "cuanta", aunque no hubo acuerdos, sí tuvo un impacto sobre la ciencia, como lo demuestra los desarrollos de la física cuántica. En él participó Einstein, quien ya era reconocido por los principales científicos del momento: Lorentz, Madame Currie, Poincaré, Planck, etc.

En 1912 ingresa a la institución donde fue estudiante: el politécnico de Zurich, en 1914 aceptó la propuesta magnífica hecha por Nerst y Planck

e ingresó a la prestigiosa Real Academia de Ciencias de Prusia, con todas las facilidades que Einstein necesitaba, inclusive no dar clases, pues a veces le aburría y lo desesperaba por el tiempo dedicado a esta actividad, el cual era de vital importancia para el avance de su investigación. En esta época también propuso una ley cuántica fundamental de los procesos fotoquímicos.

Matrimonios

Pero mientras su vida profesional marchaba de maravillas el matrimonio no pudo seguir adelante, lo que en un principio era un hogar feliz se transformó en un infierno, el principal biógrafo de Einstein, Seelig escribe que Mileva era una mujer no muy brillante, se dice que tal vez no hubiese podido concluir los estudios sin la ayuda de Einstein, era una mujer muy reservada, con síntomas neuróticos, con celos patológicos, muy mal ama de casa, desordenada, no se preocupaba por su apariencia personal, "causaba una dolorosa impresión entre quienes la rodeaban, por su carácter más bien sombrío, sus pocas palabras y su desconfianza" (Seelig: 58) posiblemente fruto de todo esto y de una frustración muy grande llevó a Einstein a escribir estas normas para Mileva:

"A. Te encargarás de que: 1. mi ropa esté en orden, 2. que se me sirvan tres comidas regulares al día en mi habitación, 3. que mi dormitorio y mi estudio estén siempre en orden y que mi escritorio no sea tocado por nadie, excepto yo. B. Renunciarás a tus relaciones personales conmigo, excepto cuando éstas se requieran por apariencias sociales. En especial no solicitarás que: 1. me sienta junto a ti en casa, 2. que salga o viaje contigo. C. Prometerás explícitamente observar los siguientes puntos cuando estés en contacto conmigo: 1. no deberás esperar ninguna muestra de afecto mía ni me reprocharás por ello, 2. deberás responder de inmediato cuando te hable, 3. deberás abandonar de inmediato el dormitorio o el estudio y sin protestar cuanto te lo diga. D. Prometerás no denigrarme a los ojos de los niños, ya sea de pa-

labra o de hecho." Sin embargo, otros autores muestran una imagen diferente de Mileva, una mujer feminista libre pensadora; discutiendo con Einstein sobre sus teorías" (Spiegelman: 1996).

Inclusive se llegó a afirmar que la teoría de la relatividad es autoría de ella. En 1914 Mileva regresa a Zurich, Einstein se queda en Alemania. El 2 de febrero de 1919 firman el divorcio amistoso, Mileva recibe la custodia de los hijos, él paga los gastos de los tres y se compromete a dar "el dinero del premio Nóbel", estaban seguros que algún día se lo darían (Garbedian: 125). Más se demoró la separación que un nuevo matrimonio, en junio de ese mismo año contrajo nupcias con Elsa Einstein una prima, se suman a la familia las dos hijas de la nueva esposa, Ilse y Margot, esta última le acompañaría hasta el momento de su muerte.

Elsa fue "la mujer perfecta", ninguna otra hubiese podido desempeñar mejor el papel, lo cuidaba como un niño, le soportaba las rabietas, las irreverencias, los extravíos, le manejaba las cuentas, lo aconsejaba, no se metía con sus cosas ni tampoco buscaba protagonismo, ni siquiera le preguntaba sobre sus teorías para no importarlo y hacerle perder tiempo precioso; en fin, una mujer sin igual. Además, fue un apoyo incondicional en momentos difíciles de su vida como por ejemplo en 1920 cuando muere Pauline Koch, madre de Albert, víctima de un cáncer.

El hombre famoso

En 1914, cuando llega a Alemania empieza la Primera Guerra Mundial. El pacifismo de Einstein saltó a la palestra condenando la guerra, eso le granjeó algunos disgustos y enemigos. Se negó a firmar "el manifiesto al mundo civilizado" hecho por científicos alemanes donde rechazaban la culpabilidad de su país en la guerra y presentaban el militarismo alemán como defensor de la cultura; al contrario firmó "el manifiesto a los europeos", donde se rechazaba la guerra y el militarismo, sólo lo firmaron tres científicos.

A pesar de la guerra y el rechazo de la misma, continuó los estudios, logrando otro acontecimiento extraordinario en 1915: expone su Teoría General de la Relatividad, el principio de equivalencia entre la inercia y la gravitación: "La gravitación no aparecía tratada como fuerza sino como una curvatura intrínseca del espacio tiempo" (Garbedian: 113). El 29 de mayo de 1919 acontece otro fenómeno que cambiaría la vida de Einstein para siempre, dos científicos ingleses Arthur Eddington y Rank Dyson, en un eclipse de sol, pudieron medir la desviación de la luz cuando pasaba cerca del sol y coincidía en gran medida con los planteamientos de Einstein; por primera vez su teoría fue comprobada empíricamente. El 6 de noviembre de 1919, la Real Sociedad y Sociedad Astronómica Real de Inglaterra divulga el descubrimiento, éste se riega por todo el mundo y Einstein alcanza una increíble fama en poco tiempo. En la década de los veinte viaja por casi todo el mundo invitado por instituciones científicas gobiernos y amigos; como se decía antes, el europeo cansado de la guerra vio en este hombre científico y libre pensador lo mejor de las cualidades deseadas en un ser humano, una de las causas de la idolatría que aún le rinden millones de personas.

La fama de Einstein lo llevó entre 1920 y 1930 a Japón, India, España, Estados Unidos, Palestina, Francia, Bélgica, Argentina, etc., en todas partes le rendían multitudinarios homenajes, recibió muchos regalos que él aceptaba a regañadientes, fue galardonado con los títulos de las más prestigiosas universidades, entrevistado un sinnúmero de veces, actividad que francamente detestaba. La vida social y política no era impedimento para la investigación y en 1923 se dedica a la "teoría del campo" cuya finalidad era unir la gravitación y la electricidad (Gaberbian: 204), este proyecto intentó desarrollarlo durante toda su vida.

Pero en cambio en Alemania los movimientos antisemitas crecían; amigos de Einstein fueron perseguidos y algunos asesinados, él mismo estuvo en peligro de serlo, dos veces, una en Alemania, la otra en Bélgica; ésta época de agitación continúa

en la década de los 30 y culmina con la Segunda Guerra Mundial. El fin de los años 20 trae otro grave revés, en 1928 sufre un grave ataque cardíaco que lo mantiene cuatro meses en la cama y un año de convalecencia. Iniciando la década los años 30 Einstein sigue consecuente con su pacifismo, en 1932 le enviaba una carta a otro de los grandes hombres del siglo: Sigmund Freud, para discutir el problema de la guerra.

La segunda guerra mundial

En 1933, mientras estaba en Estados Unidos, Hitler sube al poder, el rechazo al científico y su obra no se hacen esperar, le confiscan las propiedades y se prepara un plan secreto para asesinarlo en Bélgica, razones suficientes para hacer que Einstein se radique en Estados Unidos de América país en el cual ya había sido conferencista y profesor invitado. Este acontecimiento tiene un impacto sobre la ideología pacifista que profesaba sufriendo un gran cambio cuando el nazismo invade Europa a finales de los años treinta; el temor por lo que le pueda pasar al mundo con el dominio de Hitler le hacen defender una posición no pacifista y acepta y apoya la guerra contra el Estado nazi. Los pacifistas del mundo quedan consternados.

Los próximos 15 años son también cruciales para la ciencia. Este personaje tímido junto con otros grandes científicos (Planck, Bohr, Rutherford, etc.), fueron los descubridores de los duendecillos traviesos que la materia llevaba dentro (átomos, la fisión nuclear, energía atómica, etc), convertidos en terribles demonios en manos de aquellos que no compartían la filosofía de vida que este genio proponía y convirtieron sus descubrimientos en una caja de Pandora con muy poca esperanza en el fondo.

Lo peor estaba por venir: en 1939 se iniciaba la Segunda Guerra Mundial, en 1945 en el mes de agosto los días 6 y 9, se lanzaron en las ciudades de Hiroshima y Nagasaki Japón dos bombas nucleares, cometiéndose un grave genocidio, en tiempo récord –en unos pocos minutos de los dos días murieron alrededor de 150.000 personas (Histo-

ria Universal, 1996: 251); otras publicaciones señalan que fueron 333.000 hombres los que murieron en las dos explosiones. Para llegar a semejante barbaridad se necesitó un ejército de científicos, técnicos y militares, más de 100.000 hombres, en el no muy mencionado Proyecto Manhattan, dirigido por Openheimer; ellos fueron los encargados de convertir los duendecillos de la materia en terribles demonios de destrucción y cuyos efectos todavía los padecen los japoneses.

Aunque Einstein no es el padre directo de la bomba atómica, ni tampoco participó en su construcción, ni aprobó su lanzamiento, sí colaboró indirectamente en este proyecto. En primer lugar junto con Szilard y Wigner dos científicos amigos, envían una carta al presidente Norteamericano Franklin Delano Roosevelt con fecha del 2 de agosto de 1939 advirtiéndole de los experimentos realizados en Alemania y la necesidad de impedir la construcción de una bomba atómica; luego, por iniciativa de Szilard, escriben una segunda carta a Roosevelt el 7 de marzo de 1940, donde se sugiere adelantarse a los alemanes en la construcción de la temida arma (algunos biógrafos dicen que estas cartas no tuvieron ningún efecto en los hechos históricos que acontecieron) y finalmente, la otra contribución a la Segunda Guerra Mundial la hace con la subasta de los supuestos manuscritos de la teoría de la relatividad (ya habían desaparecido y Einstein tuvo que reescribirlos), con lo cual se aportó seis millones de dólares a la financiación de la guerra.

2.000 millones de dólares invirtió el gobierno Americano en el desarrollo de la bomba atómica; después que finalizó la guerra se descubrió que los avances de los alemanes en este sentido eran muy pobres. Cuando Einstein recibió la noticia se le hizo un nudo en la garganta y sólo pudo decir ¡ay! esto lo conmovió demasiado, le causó una gran amargura y lo llevó a seguir luchando por la paz hasta los últimos momentos de su vida, a través de manifiestos antibélicos y antinucleares, en foros, y otras actividades a las cuales apoyó de diferentes maneras.

El 18 de abril de 1955 a la 1:25 se le detuvo el corazón a causa de una perforación de la pared de la aorta, el mundo gritó la muerte del genio, sin embargo no hubo homenajes, ni discursos, ni ceremonias, ni tumbas; fue incinerado tal y como él lo había solicitado, pero de igual manera, presidentes, intelectuales, científicos, hablaron y escribieron sobre la vida y la obra, expresando el enorme significado que tuvo en el siglo XX como hombre y como científico.

Conclusión

Es mucho más lo que se puede decir de Einstein, se podrían escribir varios tomos sobre la obra y la vida, sólo tratemos de resumir algunas de las que consideramos las más grandes enseñanzas, legadas a través de sus actos y de sus palabras:

En primer lugar fue un hombre de profundos ideales, que lo siguió a pesar de que el mundo y la sociedad estaban en contra.

Un incansable trabajador; aunque él decía que trabajaba pocas horas al día, a veces pasaban días y semanas enteras cavilando sus intuiciones.

La lógica y las matemáticas no son suficientes para lograr el conocimiento, es necesario, además, una gran dosis de intuición, algo que no deben olvidar los filósofos y los físicos y en general todo científico (Hoffman: 21 - 22).

Una absoluta convicción sobre todo lo que él investigaba.

La humildad, la sencillez, la modestia, la irreverencia.

El desapego a todo lo mundano en pos de otras metas más grandes.

La espontaneidad, aún en los momentos más formales.

Un hombre con errores importantes, pasiones, gustos y aficciones; esto lo hace más humano.

Albert Einstein como científico seguirá por muchísimos años iluminando la senda de la ciencia y como hombre el camino de la humanidad, a pesar de su vida conflictiva y duramente cuestionada, las enseñanzas no podrán ser olvidadas, pues defendió los mejores valores del hombre y por ello permanecerá en la memoria de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

* GARBEDIAN, H Gordon. Einstein. Hacedor de Universos. Editorial Losada, S.A, Buenos Aires, 1945.

* HOFFMANN, Banesh. Einstein. Barcelona: Salvat Editores, S.A., 1987.

* EINSTEIN, Albert. El significado de la Relatividad. Planeta Agostini, Cali, 1986

* WILLAMS, L. Pearce. Albert Einstein y Otros. La teoría de la relatividad. Ediciones Altaya, S.A, Barcelona, 1993.

* SABADEL, Miguel Ángel. "Un siglo de relatividad", en: Revista muy interesante: Editora Cinco, año 20 No 235, 2005.

* SEELIG, Carl. Albert Einstein. Espasa - Calpe, Madrid, 1968.

* Historia Universal. Bogotá: Diario el Tiempo, 1996.

* SPIEGELMAN, Arthur. "Einstein le leyó la cartilla a su esposa...", *La Nación*, 23/11/96 *Albert Einstein, Cartas a su novia Mileva*, Princeton University Press. http://www.astrocosmo.cl/biografi/b-a_einstein.htm, 1987.

EL FÚTBOL COMO MERCANCÍA SIMBÓLICA

Por:

Augusto Velásquez Forero¹

“A primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero analizándolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como valor de uso, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como producto del trabajo humano ” (Karl Marx)

Síntesis

Este escrito es una tentativa de análisis del fútbol. La argumentación esencial del ensayo demuestra cómo el fútbol dejó de ser un pasatiempo de la soberanía local, para convertirse en una mercancía simbólica, utilizada por la economía, la política y la cultura.

En las economías de mercado, las mercancías tienen ciertas cualidades de identidad que le dan vida a su respectivo proceso de circulación; es decir, las mercancías como bien lo dijera Marx, se convierten en la célula funcional del sistema capitalista, al iniciar el arduo camino de la produc-

ción, distribución, cambio y consumo. El silogismo aristotélico se refleja en el repetitivo proceso de la producción y el consumo, en la dualidad de una actividad determinada por la destreza y habilidad del trabajo humano en mutua correspondencia con las máquinas, los dispositivos y los avances permanentes del conocimiento y la ciencia: con el surgimiento del capitalismo y la modernidad, los simples objetos de consumo cobran vida dentro de un escenario regulado por la conducta humana y la manipulación mercantil del deseo².

Las mercancías a simple vista, no son más que objetos útiles que satisfacen necesidades humanas y como tal están diseñadas para atender material y espiritualmente las condiciones de existencia de una sociedad. Las mercancías, en un

¹ Profesor del Departamento de Economía de la Universidad del Cauca.

² Véase, Jean Baudrillard.: “La génesis ideológica de las necesidades”, capítulo II, pp. 52 - 87. Crítica de la economía política del signo. Siglo XXI Editores, México. 1983.

momento determinado, superan su propia corporeidad física para trascender a los ámbitos de la ilusión, el confort, el lujo y si es posible el derroche o la escasez, en un mundo condicionado por la filosofía del tener. Para los economistas clásicos (Smith, Ricardo y Marx), las mercancías fueron sujetos de valor y de intercambio, lo cual posibilitó el desarrollo del comercio, la especialización en el trabajo, el auge de las profesiones y la creatividad del ser humano hacia escenarios mistificados por el poder del dinero. Los primeros intercambios mercantiles de orden ancestral estuvieron regulados por el trueque; no obstante, el carácter de mercancía ya había cobrado fuerza mediante una incipiente teoría del valor trabajo: por ejemplo, un ciervo equivalía en su permuta a dos castores, porque sencilla y llanamente para cazar un ciervo se necesitaban dos días, en tanto que, cazar un castor tan sólo se requería de un día. A simple vista las cosas parecen un poco superficiales, pero en el trasfondo la situación es más compleja, pues se requería de una valoración que aunque no estaba mediada por el dinero, implicaba tener en cuenta el desgaste físico humano, las penurias del tiempo, el azar, la abundancia y la bondad de la naturaleza.

Con el auge del capitalismo la situación cambió totalmente, al permitirnos el intercambio de bienes y servicios a través de la figura del mercado y las relaciones sociales entre la oferta y la demanda, junto con categorías tan disímiles como el capital, el salario, la ganancia, los precios, la publicidad y el fetichismo³ sobre las mismas mercancías. Los objetos materiales adquieren en la economía de mercado su propia vitalidad hasta llegar el caso de dominar los instintos humanos e imponer normas de comportamiento a quienes las idolatran y las consumen, e incluso, pervierten las costumbres, las relaciones sociales, la ética de la convivencia e impulsan en la conciencia humana patrones de

conducta desagradables a partir de un poder dominante sobre quienes adquieren o no las cualidades del mundo de las mercancías. Sin embargo, los bienes y servicios de consumo, no son más que figuras metafísicas producto de la mente y del trabajo humano, en cuya materialidad no existe nada de extraño a la voluntad de sus propios creadores: el trabajo abstracto humano⁴.

Aunque las mercancías tienen poderes de seducción y de dominación, no son ellas mismas las que actúan por capricho propio en la voluntad de sus consumidores, pues detrás de sus posibles fuerzas teológicas, está arraigada incondicionalmente la avaricia y la intención directa de los hombres para provocar motivaciones tan complejas y fantásticas en el cerebro como en el estómago de millones de seres totalmente asediados por el poder de la prostituta universal: el dinero: *“Lo que como hombre no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el dinero. El dinero convierte así cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su contrario. Si ansío un manjar o quiero tomar la posta porque no soy eficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura el manjar y la posta, es decir, transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida, a su existencia sensible, real; de la representación a la vida, del ser representado al ser real. El dinero es, al hacer esta mediación, la verdadera fuerza creadora”* (Marx, 1993: 183 - 184). Cuando el hombre economicus es suplantado desde la categoría de su ser para convertirse en un instrumento mercantil, los misterios de la vida son

³ Véase, Patrick Geary. *“Mercancías sagradas: La circulación de las reliquias medievales”*, pp. 211 – 239, en la compilación: *La vida social de las cosas, perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo Editores México. 1991.

⁴ Para Marx, las mercancías por muy extrañas que parezcan son materializaciones del trabajo abstracto humano y como tal están supeditadas a la voluntad de su creador, siempre en cuando en su proceso de circulación no hayan adquirido propiedades ajenas a la propia invención humana. Desde el punto de vista del desgaste físico humano y *“consideradas como valores, las mercancías no son todas ellas más que determinadas cantidades de tiempo de trabajo cristalizado”* (Marx. *El capital*. F.C.E. México. 1977. p 7).

reemplazados por la visibilidad de las cosas materiales a través del desconocimiento de sí mismo y la supremacía de valores infundados por el comercio y la acumulación de capital; es decir, que los actores sociales de antes ya no son los mismos, aunque su materialidad permanezca intacta, la realidad de los hechos cotidianos los empuja a perder su identidad y pertenecer al mundo de las cosas, o a una generalidad viciada por los aparatos ideológicos de estado, tales como la prensa, la radio, la educación, la televisión y la religión⁵.

En su itinerario histórico, las mercancías atraviesan por serios senderos epistemológicos para construir su referente como medios de pago o de compra en el arduo devenir de las civilizaciones. Desde entonces, las mercancías se distinguen por tener un valor uso y valor de cambio; el primero relacionado específicamente con la utilidad y el segundo con la capacidad de compra de los bienes y servicios, los cuales circulan permanentemente desde las sociedades primitivas hasta las más deprimentes economías globalizadas bajo el signo de la devastación. Los productos que consume la economía mundial tienen otra cualidad fundamental para recibir el calificativo de mercancía, y es la de ser elaborados no con fines personificados, sino con criterios de intercambio, o sea, son bienes elaborados para otras personas con necesidades diversificadas, pero a su vez condicionadas por la publicidad, la enajenación, tanto en el trabajo como por fuera de este y, además, por las inconsistencias culturales del consumo en un momento determinado. Lo anterior implica asumir como bien lo dijera el joven Marx en sus escritos de juventud⁶: el hombre es un ser genérico, por cuanto está dispuesto a producir no sólo para él sino para toda la humanidad y al igual, está condicionado para múltiples transformaciones pro-

vocadas en la esfera de la alienación, producto de la naciente sociedad industrial capitalista que data desde los períodos inmemoriales de la llamada acumulación originaria o prehistoria del capital.

A pesar de la visibilidad del intercambio mercantil con sus respectivos agregados de valor o plusvalor, los individuos chocan permanentemente con sus preferencias de identidad consumista al no tener definida una escala de valores culturales hacia la apropiación de los bienes necesarios para el desarrollo de sus vidas, ya que, están en su totalidad exteriorizados por espectros de vanidad o estigmas de grandeza, cuyas premisas se resuelven en el ámbito del reconocimiento y el ascenso social, más no en una verdadera caracterización del disfrute sensitivo por los placeres del alma y el espíritu. Por lo tanto, el hombre en su condición de ser genérico está continuamente expuesto a perder su esencia y a reclamar a través de la circulación de mercancías un espacio más dentro de éstas bajo el imperativo de su respectivo equivalente general: el dinero. El hombre mercancía se resguarda meticulosamente en su ambición de conquistar un poder representado en las cosas y transfigurado hacia él, es decir, pone a actuar los objetos inanimados como si fueran parte de su propia carne, para de esa forma no encontrar diferencia entre sus simplicidades y las virtudes otorgadas por el talento de los productos del trabajo humano: las mercancías.

En este contexto, el sujeto social pierde toda su preponderancia como amo y señor del mundo al transferir sus cualidades mentales y físicas al poder de las cosas, al negarse mutuamente por la irracionalidad del intercambio mercantil con fines lucrativos y al no ser capaz de construir una racionalidad existencial desde sus propios saberes, pues toda su capacidad como actor individual queda supeditada a la subjetividad del mercado y a los patrones de conducta que éste le impone. Entonces, desde la perspectiva de la sociedad industrial moderna, los secretos de la acumulación y la alienación se materializan simbólicamente en los po-

⁵ Véase, Louis Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Ediciones los Comunes. Bogotá. 1985. pp. 22 - 30.

⁶ Véase, Tercer manuscrito, pp. 137-212, en *Manuscritos: Economía y filosofía*. Karl Marx. Altaya, Barcelona. 1993.

deres visibles del papel moneda o Dios sarcástico que todo lo puede, porque maximiza o minimiza las voluntades humanas a su propio capricho, dejando por fuera las intenciones loables de buena fe entre interlocutores cada vez más despreciables por los efectos excluyentes del flujo circular de las mercancías. Todas las transformaciones económicas, físicas, sensoriales, tangibles e intangibles del mundo de las mercancías⁷ se reducen al endiosamiento que hacemos los humanos sobre estos objetos teológicamente metafísicos y llenos de resabios, puesto que, muchos de ellos sólo están al alcance de ciertos y determinados individuos; pero aún así, parodiando al Marx del capital: *“El enigma del fetiche dinero no es, por tanto, más que el enigma del fetiche mercancía, que cobra en el dinero una forma visible y fascinadora”* (Marx, 1977: 55).

Después de estas cortas reflexiones sobre el carácter fetichista de las mercancías, es pertinente traer a colación el tema del fútbol para mostrar a partir de un juego, las diversas expresiones que se pueden presentar desde la recreación en una cancha de barrio hasta los contrastes culturales ofrecidos por un evento de talla internacional como lo es la copa mundo. El fútbol por siempre ha sido un juego colectivo de grandes pasiones y sentimientos que aglutina a hinchas moderados y a fanáticos desesperados por alcanzar una victoria más de corte simbólico o nacionalista que de cualquier otra cosa; lo anterior, en cierta forma, confunde su verdadera esencia de esparcimiento con un nuevo nicho de mercado y mercancías del signo⁸,

apartados lugares del planeta. Esta es quizás una de las mejores cualidades de la sociedad postindustrial del siglo XXI, a pesar de todas las inconsistencias socioculturales resultantes de las transmisiones teledirigidas con fines eminentemente lucrativos. El mundial de fútbol, la copa libertadores, la copa América, los eventos futbolísticos de carácter nacional y regional, no llegan a nuestros televisores por simple generosidad de los canales y medios de comunicación; por el contrario, el fútbol por despertar gran simpatía en la sociedad pasiva, es utilizado como gancho para publicitar toda una cantidad de mercancías de corte transversal al marketing de este deporte. Si juntamos el negocio de la publicidad televisiva (y periodismo en general) con el de las taquillas y el del tráfico de los futbolistas, encontramos en este juego una gran máquina de hacer dinero. Por sus cualidades comerciales y utilitaristas, el fútbol profesional adquiere la categoría de ser un deporte alienante y manipulador, porque utiliza a las masas para revivir sentimientos no deconstruidos por la colectividad, tales como el populismo, el patriotismo, la nacionalidad y el sentido de la autoestima, por supuesto, bajo la complicidad de los aparatos ideológicos de Estado. De igual forma, el fútbol a nivel industrial, es alienante porque trafica con seres humanos como si fueran cosas para subastar en un mercado en donde predomina la ley de la oferta y la demanda, y además, el atleta como tal, en un momento determinado de su existencia, pierde toda su razón de ser y se enajena como hombre mercancía al mejor postor del mercado. Por lo anterior, no comparto la apreciación de Gilles Lipovetsky, sobre la ausencia de alienación y manipulación en el deporte, por ser ésta es una expresión democrática de la vida moderna. Si bien, el deporte no es el lugar en donde todo el mundo puede encontrar el lugar de su reconocimiento, en éste hay algo de fascinación y excepcionalidad que tan sólo son factibles mediante la competencia. La apreciación de Lipovetsky (1996:116) sería acertada para una comunidad deportiva no profesionalizada ni industrializada al nivel de las actuales Copa Mundo, en donde prevalecen los siguientes nichos de mercado: calidad y estado de los estadios, capacidad hotelera y alimentaria, tecnología de punta en las telecomunicaciones, seguridad nacional, alta gerencia empresarial, suficiente capacidad instalada en medios de transporte, aéreos, local e internacional con aeropuertos altamente competitivos; es decir, no basta con reunir a los mejores ídolos del balompié mundial para llevar a cabo un evento; sino además, es necesario tener montada toda una infraestructura logística y mercantil para que el negocio del fútbol sea fructífero y tenga los mejores impactos comerciales sobre el planeta. Todo esto tan sólo es posible si hay alienación y manipulación, tanto en los jugadores, empresarios y aficionados de este deporte, pues de no ser así, las finanzas por este rubro decaerían y el fútbol pasaría a ser una diversión sana y recreativa desde las esferas de los espacios

⁷ Véase, Lee. V. Cassanelli. *“Cambios en la producción y el consumo de una mercancía quasi legal en el noreste de África”*, pp. 295 – 322, en la compilación: *La vida social de las cosas, perspectiva cultural de las mercancías*. Editorial Grijalbo. México. 1991

⁸ En la economía política del signo, el fútbol cumple un rol esencial dentro de los mencionados instrumentos de la industria cultural moderna, al permitir no solamente compartir los encantos de un partido desde su lugar de ejecución, sino además, el de poder visualizar en la pantalla del televisor un torneo desde los más

pues esta diversión se ha convertido en una de las prácticas más lucrativas del planeta: *"En un par de décadas el deporte se ha convertido en una de las manifestaciones típicas del sistema de <<moda generalizada>> característica de nuestras democracias: después de los objetos <<utilitarios>>, de los productos de cuidados, de las industrias culturales, el propio deporte ha sido ganado por lo efímero, por la hibridación marginal, por la seducción de lo nuevo. Ya no es el deporte aristocrático de los orígenes, sino el deporte moda a la carta, la promoción acelerada de los <<productos - deporte>>, el marketing de las inversiones opcionales que corresponde al culto narcisista del cuerpo y de la animación; no ya la formación moral de los jóvenes de la élite social, sino el entusiasmo de masas en cuanto a las prácticas y sensaciones inéditas del cuerpo"* (Lipovetsky, 1996: 114).

El fetichismo de la mercancía⁹ también lo encontramos en un producto intangible como lo es el fútbol, y quizás para quienes se consideran aficionados moderados, no es más que una forma de pasar el tiempo en forma agradable; pero para quienes han vivido y viven de este deporte, el fútbol es una gran empresa de corte capitalista con todas las posibles contradicciones de un producto cualquiera en el mercado. Las mercancías tangibles nacen, se reproducen, se distribuyen y mueren finalmente en el acto del consumo; de igual forma, un futbolista se hace, circula por los escenarios mercantiles de los mejores equipos nacionales e internacionales (Parma, Lazio, Real Madrid, Barcelona, Boca, River Plate, Sao Paulo, América, Millonarios etc.), se subasta como cualquier producto y luego se agota o deprecia como si fuera un activo más del engranaje empresarial. Los verdaderos deportistas se encuentran en los torneos de

aficionados, en los escenarios barriales y populares de donde salen las grandes glorias que después se mercantilizan y se transforman; por eso, es muy usual ver en los barrios pobres de Latinoamérica o de África, a niños desnutridos, descalzos y descamisados buscando la ilusión de su posible salvación de la miseria en una pelota de fútbol. La acción reprimida del sujeto la encuentra el niño desde temprana edad en los superhéroes del balompié, cuando pretende imitar o llegar a ser como Pelé, Di Stefano, Cruyff, Maradona, Garrincha, Ronaldo, Ronaldinho, Beckham, Kaka, Robinho, Crespo, Zidane, Materazzi, Klose, el Pibe, Asprilla, Higuaita etc., porque en el otro está la representación de un imaginario que tan sólo será posible para unos cuantos cuya destreza se ve compensada por la habilidad en el manejo de la pelota y en la astucia del gol.

El gol, más que el juego talentoso, se convierte en la esencia del mercado del fútbol y para lograrlo se requiere de un compromiso colectivo, tal como ocurre con las estrategias de capital humano, mercadeo, exitología empresarial, marketing o servicio al cliente de las pequeñas, medianas y grandes empresas de la sociedad capitalista. La alegría del fútbol como deporte recreativo perdió el sentido de su identidad y ha entrado en su fase de *"mass mediación"* a intensificar el amplio surtido de los productos que ofrece el mercado: el fútbol es una mercancía más y sus enajenados son quienes asisten a los estadios para sostener el millonario negocio de un juego con tradición más popular que clasista. Lo anterior no excluye la existencia de una lucha de clases en el balompié, agenciada desde las organizaciones locales, nacionales e internacionales; para hacer de este deporte una competencia no solamente por el juego como tal, sino además, por la publicidad y el mercadeo de otros bienes y servicios de consumo masivo en la sociedad: *"El deporte se ha <<des - moralizado>>: liberado de cualquier mira ideal o trascendente, ya no es más que una saga de triunfos, uno de los mayores suspensos de la cultura de masas. El espectáculo puro dicta la ley: algunas voces proponen*

locales; y entonces, bajo este contexto Lipovetsky tendría toda la razón en decir que en el deporte no existe alienación ni manipulación.

⁹ Véase, *"Fetichismo e ideología: La reducción semiológica"*. Capítulo III, pp. 88 – 107, en *Crítica de la economía política del signo:* Jean Baudrillard. Siglo XXI Editores México. 1983.

la modificación de las reglas del fútbol, suprimir los fuera de juego, agrandar el terreno y la superficie de las porterías para mejorar el carácter espectacular de las competiciones. El aprendizaje de los valores ya no se lleva, lo que se deja ver a través del deporte y de sus comentarios es el show de las estrellas y la rivalidad de clubes y naciones. Después de la era de las pedagogías morales, he aquí el tiempo del deporte de utilidad política; después de la desinteresada era heroica, he aquí el momento de la esponsorización, de las estrellas que se compran y se venden a precio de oro. El momento posmoralista del deporte coincide con el culto hiperbólico del espectáculo, con las estrategias de comunicación de marcas, con la personalización y la profesionalización de los campeones” (Lipovetsky, 1996: 115).

El fútbol se fortificó a partir de su propia mercantilización, local, nacional e internacional y se ha convertido en un instrumento valioso para la industria cultural, al pretender representar simbologías¹⁰ autóctonas dentro de un mundo globalizado que reclama mejores espacios para la recreación del sujeto pasivo. Como el individuo común y corriente no tiene ni arte ni ciencia, se refugia en la simplicidad, en los sinsentidos o en los pasatiempos cuyo esfuerzo mental es nulo; legitimando con este tipo de actos una forma de vida auspiciada por el consumo y la agresividad de los medios de comunicación. Pero ¿Por qué un deporte como el fútbol se convierte en una mercancía?

¹⁰ La representación simbólica de ciertos actos de la vida están íntimamente ligados a nuestras virtudes y entornos sociales, por eso desde la filosofía y a antropología el signo y la magia han convivido históricamente en la evolución de las diferentes culturas para definir identidades y singularizar procesos de trabajo, producción y consumo. Friedrich Nietzsche en un pasaje de “*Así habló Zaratustra*”, en especial acerca de la virtud dadivosa, nos plantea una corta reflexión sobre la simbología del espíritu, cuando dice: “*Hermanos míos, estad alerta durante las horas en que vuestro espíritu quiere hablar por símbolos: allí se habla al origen de vuestra virtud*” (Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Planeta Agostini. , Barcelona, 1992. p. 96).

El fútbol como deporte es hermoso pero pierde todo su encanto cuando se transforma en una mercancía cuyas intenciones no son las de sentir el calor de la identidad rural, barrial o regional, sino las de transfigurar un ideario popular en un incentivo de lucro a través de la manipulación simbólica¹¹. Los habitantes de los barrios más marginados del mundo son enajenados con el estigma de su equipo preferido y el semblante ególatra de sus principales jugadores, quienes en un momento determinado pasan a ser figuras mitológicas, envidiables no tanto por su condición humana, sino por los jugosos y millonarios contratos que logran establecer en las más distinguidas empresas del balompié. Por supuesto, los medios masivos de comunicación también hacen parte de este extraordinario negocio y es tal vez uno de los principales aliados del tráfico de seres humanos en pleno siglo XXI, aunque, en el negocio del fútbol la comercialización del hombre mercancía se ha modernizado, al poner toda una racionalidad de mercadeo al servicio de sus empresas, clientes y aficionados: “*El éxito de los grandes encuentros deportivos debe vincularse precisamente con el acto de superación de uno mismo, de elevarse sin cesar a un grado superior de disciplina y de potencia. En toda hazaña deportiva, hay algo de <<voluntad de poder>> tal como lo analizaba Nietzsche, un acto de superación de si mismo que <<habla de un gran estilo>>: el atleta de alto nivel es el que logra unir la potencia y el estilo, el dominio de sí y la belleza gestual. Sin duda el deporte reintroduce clasificaciones innegables y distancias considerables, pero más que los resultados es el movimiento de la trascendencia, el acto de superarse, el estilo superior del dominio y de la potencia gestual los que suscitan la emoción del público*” (Lipovetsky, 1996: 118). Desde la perspectiva anterior, el fútbol como un agregado de triunfos y fracasos psicoanalíticos es un hervidero de furias ideológicamente comprometidas; de igual forma, en

¹¹ Véase, Arjun Appadurai.. “*Las mercancías y la política del valor*”, en la compilación: *La vida social e las cosas*. Editorial Grijalbo. México. 1991. pp. 17 - 87.

su fase sociológica se transforma en un instrumento de la industria cultural moderna, diseñado para vender ilusiones frustradas a millones de peregrinos que no encontraron en la vida una verdadera razón para resolver sus negaciones existenciales y, por lo tanto, debieron conformarse con lo más elemental del sentido común¹²; es decir, la asimilación del fútbol como mercancía.

El fútbol se ritualiza como mercancía porque tiene millones de seguidores, y produce entusiasmo para quienes lo sienten en su propia sangre, a pesar, de ser un deporte con emociones que tan sólo saltan a la vista cuando la pelota cruza la línea del arco contrario, nadie puede negar el significado oculto del gol, ni tampoco el calor y la euforia simbolizada en la figura de este juego de gran trayectoria cosmopolita¹³: “[...] los héroes de los estadios participan de la cultura y de la calidad total técnica y formal. El entusiasmo que invade al público en ocasión de las grandes competiciones deportivas no es el signo del <<embrutecimiento de las masas>>, es la expresión individualista de la democratización del sentido de la estética hazañística de los cuerpos” (Lipovetsky, 1996: 118). A través de este deporte en equipo, se logra fantasear los idearios cotidianos de muchas perso-

nas deseosas de encontrar por fuera de sí, lo que no es posible en el trabajo o en la vida familiar, a pesar de existir plena claridad sobre las responsabilidades de la cotidianidad social, el sujeto se individualiza con prácticas y escenarios en donde su ser se reencuentra y visibiliza al calor de la “victoria o la derrota”. Estas manifestaciones egocéntricas del deporte como instrumento esencial para la retroalimentación del espíritu, se vienen gestando desde la misma sociedad griega, cuando la gimnasia junto con la filosofía era de vital importancia en la formación del hombre libre.

La trayectoria histórica del deporte desde la cultura griega y romana nos permite visualizar los cambios suscitados al interior de unos ritos y costumbres, que con el tiempo fueron perdiendo su esencia e identidad nativa, para entrar luego, junto con la modernidad a dinamizar los procesos de individualización, moralización y mercantilización de la sociedad del presente milenio¹⁴. En la actualidad el fútbol ha sufrido, como la mayoría de las diversiones, una metamorfosis en relación con el sentido de identidad de este juego, pues su tecnificación e industrialización ha ido en detrimento del regocijo popular que en épocas anteriores congregaba a multitudes de sujetos sin distinción de raza, color o religión, para descargar allí en el escenario público los fracasos y alegrías de una vida segada por las contradicciones de la economía y la política.

Antropológicamente¹⁵, el fútbol ha sido un estímulo rutinario para el deleite del cuerpo y el espíritu, al lograr unir diversas identidades en torno a un fin específico como lo es la lógica del ganar o perder a través de las siguientes representaciones: a) la simbólica, para quienes asisten al estadio

¹² Al referirme a lo más elemental del sentido común no estoy afirmando que los aficionados del fútbol sean personas analfabetas o carentes de cualquier visión objetiva sobre el mundo; simplemente, hago alusión a un estado de fascinación totalmente distante de cualquier esfuerzo mental relacionado con la rigurosidad de las ciencias, puesto que, tan sólo se requiere de una situación anímica dominante en donde el adicto a este deporte pierde por un momento sus vínculos con la alienación del trabajo y se entrega así mismo, aunque sea en un ambiente de paranoia autodirigida por los medios de comunicación. El sociólogo francés Gilles Lipovetsky, en su libro “*El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*”, plantea que en el deporte como expresión simbólica del ser no existe un estado de embrutecimiento de las masas, sino más bien, un ciclo de individualidad democrática, representado en la belleza y el éxtasis del cuerpo humano.

¹³ Véase, Renato Ortiz. “*Diversidad cultural y cosmopolitismo*”, en la compilación: *Cultura y globalización*. Universidad Nacional. Bogotá. 1999. pp. 29 - 52.

¹⁴ Véase, Renato Ortiz. Capítulo III: “*Cultura y modernidad - mundo*” en *Mundialización y cultura*. Bogotá. 2004. pp. 77 - 110.

¹⁵ Véase, Igor Kopytoff. “*La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso*”, en la compilación: *La vida social de las cosas, perspectiva cultural de las mercancías*. Editorial Grijalbo México. 1991. pp. 89 - 122.

a transmutar sus diferentes imaginarios desde una fe colectiva construida a partir del súper yo, b) lo real, expresado directamente por los jugadores en el campo de juego con sus pretensiones, bien sean éstas directamente deportivas o lucrativas, c) la económica, y quizás la más importante para los empresarios del fútbol (clubes, asociaciones, federaciones nacionales e internacionales, FIFA etc.), ya que, si hay buenas taquillas el marketing de esta diversión beneficia a quienes viven directamente del tráfico de jugadores, y además, fortalece otras economías adyacentes a este deporte; tales como, la informalidad, la hotelería y el turismo, d) los medios masivos de comunicación (radio, prensa y televisión), se lucran del negocio del fútbol y son quienes precisamente se encargan de bombardear periódicamente al consumidor pasivo, a través de mensajes etéreos, difusos y llenos de atractivos nacionalistas e incluso mitológicos sobre el sueño de un pueblo totalmente frustrado por la multiplicidad de sus problemas, pero con la posibilidad de evadirlos durante los noventa minutos de un partido de fútbol, e) la esfera de la cultura, nos lleva siempre por el sendero de encontrar nuestras identidades perdidas, y el deporte en cierta forma es una disculpa para esa reaparición del otro ausente en nuestra cotidianidad.

Psicoanalíticamente, el fútbol tiene manifestaciones de alegría, compasión, afecto, rechazo, clamor, degradación, autoestima y violencia. A pesar de ser éste un juego practicado en los barrios más humildes del mundo, como en los más sofisticados escenarios de la industria del deporte, sus impactos y secuelas se hacen sentir donde sea, bien para contribuir al esparcimiento o para engendrar rivalidades encontradas desde una visión sociológica de los acontecimientos de la vida real, aunque para Nietzsche la alegría de la vida se puede infestar de tediosos designios al vaticinar sus temores en la siguiente máxima sobre la plebe: *"Fuente de alegría es la vida. Más donde la chusma va a beber con los demás, todos los pozos quedan envenenados"* (Nietzsche, 1992:116). En sus diferentes expresiones este deporte adquiere varias mani-

festaciones simbólicas, bien sea por parte de los jugadores cuando logran marcar un gol o por los aficionados desde las graderías; en el primer lugar, el deportista asume una serie de patrones de identidad como el de dejarse la cabellera larga o raparse la cabeza, llevar letreros especiales de celebración, danzar en el campo de juego, correr con euforia bajo gestualidades de superhéroe, incitar a las tribunas, ofrecer agradecimientos religiosos y de ultratumba; asimismo, los jugadores se abrazan, se besan y amontonan para en un trance de congratulación transmitirle la energía del grupo al goleador: estos actos humanos se visibilizan al interior de un estado de ánimo latente mientras los noventa minutos del partido transcurren en el campo de juego y los contendores asumen conductas de gladiadores. Defender el honor de barrio, de un pueblo o un país se vuelve una tribulación existencial para los jugadores y las multitudes reunidas en el estadio, porque mentalmente se juega también con los símbolos de la nacionalidad y la patria, con la ilusión de ser los mejores; pero a su vez, se pierde efímeramente la angustia por nuestros verdaderos problemas de la cotidianidad. Nuevamente, la contemplación del filósofo del martillo lo lleva a indagarse sobre el sentido de la vida en una aporía escatológica significativa para los soñadores del cuerpo y el alma desde las alturas, al enunciar estas palabras: *"¿Cómo? ¿La vida necesita también de la chusma? ¿Serán necesarios pozos envenenados, y hogueras apestosas, y sueños sucios, y hasta gusanos en el pan de la vida?"* (Nietzsche, 1992: 117).

En segunda instancia, por la vía de los aficionados encontramos las representaciones simbólicas¹⁶ más afectivas y peligrosas de este deporte,

¹⁶ La utilización del símbolo en los sucesos de la vida cotidiana, es también una forma de anteponer los hechos de la realidad a las presiones del deseo, a las ilusiones lejanas pero posibles mediante la auto fascinación de un constructivismo mediático y dominante desde las entrañas ambiciosas de una psicología del querer y tener, algo así como un estado de ánimo profundo en donde todo puede ser posible si la intuición y la ambición de soñar no desdobra

si es que el fanatismo adquiere cohesión social como siempre nos lo han hecho creer. La conducta psicológica del hincha está atravesada por imaginarios colectivos y realidades sociológicas en su mayoría coartadas por la sociedad de consumo y la autodeterminación del ser, por eso no es extraño ver en estos sujetos comportamientos de afecto, imitación, rebeldía, acción compartida, fracasos en masa, triunfos efímeros y la santificación de ídolos reales de carne y hueso como bien lo son sus figuras locales, nacionales e internacionales. Pero el fanático del fútbol, asume su compromiso de espectador como si este acontecimiento fuera para él otra religión¹⁷, o el espacio para conseguir no el boleto para la salvación mundana, sino el incentivo

para contrarrestar las contradicciones de una vida convulsionada por las desigualdades económicas y sociales. Para el seguidor acérrimo de este deporte, sus expresiones de afinidad por el equipo preferido llegan al extremo de confundir la esencia de la vida con la de una secta o rebaño, en donde la praxis social de éstos sujetos se redime a la práctica de las siguientes articulaciones gestuales: a) el nacionalismo se reconcilia con la historia patria al hacerle sentir a la multitud su amor por el país y los símbolos cívicos como himnos y banderas, flameantes por las calles de la ciudad y estampados en las caras de los aguerridos entusiastas del fútbol, b) los problemas económicos, sociales y políticos se confunden con un carnaval fogoso y amnésico para transportar imaginarios infundados a un ambiente pueril de la realidad existencial, c) se produce una parálisis de las actividades cotidianas bajo un nuevo centro de atención que desconecta a los actores sociales de sus labores primarias fundamentales, d) la violencia brota como instinto natural cuando se gana y peor aún si el marcador fue en contra de las preferencias de las multitudes; los fanáticos del fútbol se lastiman inicialmente en forma verbal y posteriormente viene la agresión física mediante la gresca, e) el sentido de pertenencia por el equipo de mayor preferencia se revela en la compra de acciones, e incluso algunos venden sus propiedades para destinarlas al futuro incierto de su club del alma, f) simbólicamente, la victoria o la derrota tienen un insignificado cultural enraizado en la idiosincrasia de quienes ven en el fútbol una forma transfigurada de sus relaciones sociales, dominadas por la prensa, la radio y la televisión. Como sujeto pasivo el hincha es un actor inconsciente que se deja llevar por las efusiones de la multitud y el clamor de las costumbres arraigadas por una filosofía popular delimitada por los intersticios del bien y el mal.

El fútbol, también ha sido utilizado como instrumento de canalización de sentimientos políticos a través del populismo, y los casos más conmovedores son los de Argentina y Brasil; en el primero fue el peronismo quien se encargó de hacerle alaban-

el carácter mítico de la imaginación. Para el psicoanalista, Sigmund Freud el símbolo se asimila a una metáfora compleja al considerar que: *“La esencia de la relación simbólica es una comparación, pero no una comparación cualquiera. Sospechamos, en efecto, que ésta ha de requerir determinadas condiciones, aunque no podemos decir cuáles. No todo aquello con lo que podemos comparar un objeto o un proceso aparece en el sueño como un símbolo de los mismos. Por otro lado, el sueño, lejos de representar por este medio todo lo que a ello se presta, no lo hace sino con determinados elementos de las ideas latentes. Existe, pues, una doble limitación paralela. Aparte de esto, debemos también convenir en que la noción de símbolo no se halla todavía precisamente delimitada y se confunde con la sustitución, representación etcétera, llegando incluso a aproximarse a la de alusión”* (Freud. Introducción al psicoanálisis. Círculo de lectores. Bogotá. 1990. pp 119- 120).

¹⁷ Los rebaños y las sectas debilitan la condición humana al no permitir el desarrollo de la libre personalidad y condicionar al individuo a actuar de acuerdo a ciertas premisas transmitidas no por la voluntad individual, sino por los mandatos de una cofradía de carácter mitológico o teológico. Para Nietzsche, la relación entre el bien y el mal es un circuito conectado con los valores, la voluntad, el conocimiento y el poder, al plantear que: *“Los no sabios, ciertamente, el pueblo son como el río sobre el que navega una barca: y en la barca se asientan solemnes y embozadas las tablas de valores. Sobre el río del devenir habéis colocado vuestra voluntad y vuestros valores: lo que es creído por el pueblo como bueno y como malo me revela a mí una vieja voluntad de poder”* (Nietzsche. Así hablaba Zarathustra, edit cit. 1992. p 134).

zas a este deporte para camuflarlo en la seducción de las masas y construir con el balompié un fenómeno cultural de identidad nacional. Para los argentinos el fútbol es parte de su cotidianidad, porque representa el sentir de las mayorías, y además, consolida toda una tradición local al interior de singularizaciones de corte nacionalista; Argentina es una potencia futbolística con escuelas dedicadas a la producción de jugadores de talla internacional, en su mayoría descendientes de estructuras populares, pero eso sí, con grandes habilidades en el dominio de la pelota, lo cual les ha dado la virtud de llegar a ser reconocidos mundialmente por sus destrezas y por los títulos obtenidos. Hasta aquí, el fútbol tiene una connotación como deporte, sin embargo, cuando se usa con fines de manipulación, pierde la mayor parte de su gracia, tal como ocurrió en la época de la guerra sucia, al mando del general Videla: la violación de los derechos humanos en Argentina era el pan nuestro de cada día, por lo tanto, se requería de un antídoto para calmar la desesperación del pueblo, y éste se consiguió a través de la realización de una copa mundial con serias irregularidades organizativas, pues a través del fraude, o a como fuera, Argentina disputa la final con Holanda, quedando de antemano campeona mundial. Lo anterior buscaba más que el título de campeones, sanear en forma simbólica la cantidad de atrocidades cometidas por el gobierno militar durante el ejercicio del poder: tortura, desaparecidos y manifestaciones de rechazo a la dictadura, fueron algunas de las consignas lideradas por las madres de la plaza de mayo. Allí en un ambiente de desconfianza, el fútbol es utilizado con fines políticos populistas para aplacar la sed de libertad y “democracia” de un pueblo acosado por las contradicciones de la guerra sucia y las agonías¹⁸ de la pobreza.

¹⁸ La situación paranoica de un pueblo en busca de la autenticidad de su ser es reducida sistemáticamente al entretenimiento masivo, procedente de los espectáculos de la farándula o el deporte, en complicidad permanente con de los medios de comunicación; más si éstos, tienen algún tipo de control e injerencia estatal. La desesperación puede llegar a contaminar el ambiente de la estabilidad emocional y

Para el segundo caso, el de un país tan grande y densamente poblado como Brasil, el fútbol le representa algo más que sensaciones y sentimientos encontrados de la sociedad. En las llamadas “favelas”¹⁹, de este país las ilusiones por una mejor vida giran en torno al imperativo de llegar a ser algún día una figura destacada del balompié; sólo de esta forma, se pueden resolver los problemas que de ninguna otra manera serían posibles de afrontar, teniendo en cuenta las condiciones reales de existencia o de miseria extrema. Bajo el símbolo de la gloria y la grandeza los brasileños, han logrado hasta el momento, consolidarse como pentacampeones mundiales de fútbol, sin que esto implique de alguna forma ser también los líderes en el bienestar social; por el contrario, las desigualdades económicas saltan a la vista en una sociedad

desarticular los comportamientos habituales de los individuos, tal como acontece con las crisis amorosas, familiares, económicas y de identidad. Para el padre del psicoanálisis la ansiedad del sujeto se puede transformar en un significativo riesgo de autocontrol si no estamos en capacidad de llenar ese vacío existencial que nos embarga cuando hacemos el ejercicio de contemplar racionalmente la realidad; es en este contexto que para Freud: “*La angustia es, como estado efectivo, la reproducción de un antiguo suceso peligroso; está al servicio de la propia conservación y es señal de nuevo peligro; nace de magnitudes de libido que se han hecho, en algún modo, inutilizables y también del proceso de la represión; es reemplazada por la producción de síntomas; sentimos que falta algo: aquello que hace de varios fragmentos una unidad*” (Freud, op. cit 1990. p 74).

¹⁹ En Brasil, las “favelas” son los conglomerados de población de más bajos recursos económicos y en donde se asientan los sectores más vulnerables de la sociedad; la miseria ronda por estos lugares, pero de allí salen los astros del fútbol que después van a engrosar las filas de los mejores clubes del mundo. El término no es tan extraño si lo compramos con los tugurios y las comunas de Colombia, en donde el hambre, la desolación y la violencia son los ingredientes cotidianos de la vida de millones de seres humanos abandonados a la deriva del tiempo. Si de las comunas y tugurios de Colombia, las favelas de Brasil, los barrios populares de Argentina, y las ruinas de los países africanos salen grandes estrellas mundiales del fútbol, también desde estos espacios de la geografía humana, brotan millones de votos para elegir dictadores con legitimidad de gobernantes.

de descendencia africana regida por la tradición de sus ancestros culturales. El fútbol en Brasil, también conforma un imaginario de identidad nativa, usualmente controlado por la política, la economía, los gobiernos, y por la genialidad comercial de los medios de comunicación (prensa, radio y televisión); ser futbolista en Brasil, es una odisea, toda una carrera inspirada en los emblemas del capitalismo y las aspiraciones de una mejor vida, liderada por las prebendas de la mercantilización de un deporte recreado inicialmente a pie descalzo sobre las alcantarillas; posiblemente desde Ciudad de Dios hasta los más desarrolladas urbes de la talla de Sao Paulo o Brasilia.

Las escuelas del fútbol brasileño son muy exigentes, más que cualquier carrera artística de música o pintura; allá, el niño se debe concentrar desde muy temprana edad a practicar, aprender y desarrollar las mejores cualidades de este deporte, pero como la afluencia por un cupo es tan grande, las selección también es muy rigurosa y el resultado final es la reproducción de hombres máquina con una extraordinaria perfección en el drible y dominio del balón. El resultado final de la formación desde temprana edad induce al infante a crearse una clara concepción sobre este juego con sus respectivas dádivas: el adolescente ya instruido en esta disciplina sabe muy bien que el gol es la esencia de su trabajo, por eso debe esforzarse fuertemente para ser retribuido millonariamente en un futuro no muy lejano y pasar a convertirse en una efigie, tal como lo han sido sus antepasados. Zamba y fútbol se mezclan como agentes culturales de una tradición simbolizada en el poder de los medios de comunicación, el mercadeo y la acumulación de capital a través de un sistema de intercambio esclavista altamente modernizado por la industria cultural.

El fútbol brasileño desde antaño ha sido influenciado por otros actores como la cultura y la política. Desde la cultura este deporte encarna un patrimonio nacional, tal como ocurre con la idiosincrasia argentina; los sentimientos nacionalistas a través de una pelota en movimiento tienen un sig-

nificado profundo en la conciencia; no tanto, por los resultados, sino por el honor, la estirpe y la voluntad de poder manifiesta en una identidad latinoamericana: cuando Brasil o Argentina se enfrentan en un partido ante países de otros continentes, sabemos que allí se juega con la camiseta latina, con sangre de nuestra sangre, a pesar de la diferencias regionales nos consolidamos como un único imaginario colectivo; así funciona en parte el fútbol como mercancía simbólica. Estas expresiones pluriculturales del fútbol, también tienen un contexto político en la sociedad brasileña, ya que, desde el gobierno de Getulio Vargas, el balompié ha sido utilizado para promover campañas populistas con alto sentido de pertenencia nacional; aunque las soluciones a los principales problemas de la sociedad sigan ahí latentes sin ningún tipo de solución, las esperanzas por una mejor calidad de vida en la población de más bajos recursos está de alguna forma resguardada en el Dios fútbol o fetiche dinero de la sociedad posmoralista²⁰ moderna.

²⁰ Para las sociedades del siglo XXI, la individualidad se pone de presente en la ética y las conductas sociales de la mayoría de los actores de la vida económica, al igual que el repudio sobre ciertas tradiciones típicas de la premodernidad. La nueva era moral le hace culto al lujo, a la voluntad de poder del deseo y a la maximización de la felicidad proveniente del amplio mundo de las cosas; es decir, se hace apología de una ética del placer con sentido de racionalidad hedonista. El sociólogo francés Gilles Lipovetsky califica los comportamientos posmoralistas como la esencia exhaustiva de, *“una sociedad que repudia la retórica del deber austero, integral maniqueo y, paralelamente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad. Sociedad desvalijada en su trasfondo de prédicas maximalistas y que sólo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética. Por eso no existe ninguna contradicción entre el nuevo período de éxito de la temática ética y la lógica posmoralista, ética elegida que no ordena ningún sacrificio mayor, ningún arranque de si mismo. No hay recomposición del deber heroico, solo reconciliación del corazón y de la fiesta, de la virtud y el interés, de los imperativos del futuro y de la calidad de vida en el presente. Lejos de oponerse frontalmente a la cultura individualista posmoralista, el efecto ético es una de sus manifestaciones ejemplares”* (Lipovetsky. El crepúsculo del deber. Anagrama.Barcelona. 1996. p 13).

En Colombia la fiebre del fútbol no escapa a las manifestaciones de euforia y furor vistas en cualquier cancha o estadio del mundo, porque al fin y al cabo las reglas del juego y sus intereses prácticamente son los mismos; se juega ahora a no marcar goles, a mantener estrategias para lograr un marcador, más no para satisfacer las expectativas del público, quienes de alguna forma son los verdaderos gestores de este negocio. El fútbol como el de cualquier otro país ha estado infestado de irregularidades en el manejo de los partidos, soborno de árbitros, acomodo de los marcadores para beneficiar a un determinado equipo, y todos los fraudes que identifican a una mafia del fútbol. El narcotráfico también invadió el balompié nacional, no con la intención de fortalecer un deporte sino con el objeto de encontrar en las multitudes aferradas al entusiasmo del gol, la forma de lavar los dólares de una economía subterránea fuertemente cuestionada por la moral burguesa y perseguida por los centros de inteligencia de la seguridad nacional e internacional.

Gracias a la simbología del fútbol, los marginados, los que poco cuentan en la toma de decisiones en el país, encontraron en este deporte un subterfugio para contrarrestar la calamidad colectiva de unas masas empobrecidas. El realismo mágico al estilo de García Márquez²¹, es suplantado por acontecimientos fatales en la sociedad colombiana y en especial los relacionados con el fútbol: un árbitro es asesinado durante el desarrollo de un campeonato nacional, un autogol le costó la vida al jugador. El "Tino Asprilla" figura emblemática es expulsado del equipo colombiano en plena copa mundo por indisciplina; las riñas y problemas generados por las "roscas"²² al interior del grupo de jugadores demuestra que el símbolo

²¹ Véase, Gabriel García Márquez. Cien años de soledad. Círculo de Lectores Bogotá . 1983.

²² El término hace alusión a un grupo de personas confabuladas para fines específicos, bien sea en la toma de decisiones o para afianzar estructuras de poder en cualquier tipo de organización.

del balompié entraba en decadencia, sencillamente porque la realidad empezó a superar la fantasía²³.

En una de las eliminatorias el equipo colombiano le ganó cinco por cero a los argentinos en su propia casa por cosas del buen fútbol o del destino; lo cierto es que hasta el día de hoy no nos hemos podido recuperar de esta ficción por el daño causado a la sociedad y a los jugadores. Los medios de comunicación elevaron al equipo colombiano a la cualidad de superhéroes y de futuros campeones de la copa mundo, cuando realmente, no teníamos las virtudes ni siquiera para pasar a los octavos de final; esto le hizo demasiado daño a un grupo de jugadores con un bajo perfil cultural y de pobres expectativas en el mercado mundial del fútbol. Pero aún así, el fútbol no muere como espectáculo y sigue su curso en diferentes torneos de índole local, nacional e internacional.

En Colombia, en forma apresurada y con el desprecio de los argentinos, se realiza la Copa América bajo una incertidumbre de riesgo por el orden público y la mala imagen del país en el exterior. Aún con todas estas implicaciones, se saca adelante el torneo y el combinado nacional sale campeón ante unos adversarios de segundo nivel; no obstante, el escándalo superó las barreras de nuestra pobre ingenuidad, porque las calles

²³ El fútbol también es utilizado en la política como un medio para apaciguar los ánimos de las masas y para conseguir fines específicos que por otros medios no serían posibles. En Colombia hay dos casos llamativos sobre la política en el fútbol, aunque no los únicos: a) cuando el líder político de la Unión Patriótica, Pardo Leal, es asesinado por la fuerzas oscuras del crimen, por la noche la televisión trasmite para todo el país el partido entre el club de los Millonarios y el Deportivo Pereira, b) en la constituyente de 1991, un candidato por el Movimiento Diez y Nueve de Abril (M19), es precisamente el extécnico de la selección nacional de fútbol, Francisco Maturana; quien sin ninguna trayectoria política ganó varias curules para un proceso tan importante como el de definir la nueva constitución nacional. Desde esta dimensión el deporte pierde su razón de ser, se enajena y se pone al servicio de otros propósitos que están por fuera de su racionalidad.

fueron invadidas de un calor humano ficticio, por un nacionalismo fracasado y con la mentirilla de que el fútbol es paz y patria; todo esto, nos lleva a confirmar la siguiente expresión de un periodista honesto: *"La selección será el equipo de todos, pero es un negocio de pocos"* (Fernández, 2006: 18).

El fútbol como mercancía simbólica, tiene fuertes poderes de atracción bien sean estos por la vía de la singularización del deporte, la monetización a través del tráfico de jugadores y taquillas o por la economía del signo. Para nadie es un secreto que la principal intención del fútbol profesional es económica y en torno a esta premisa se organizan campeonatos nacionales e internacionales, aún cuando, en algunos lugares del planeta todavía quedan rezagos de sentimientos locales y de amor simbólico por la camiseta de un país. En el reciente mundial (2006), los equipos más distinguidos (latinos y europeos) discutían las condiciones y cuantías millonarias de los premios por partido ganado, goles marcados y clasificación a etapas superiores del torneo, mientras que a un equipo africano de poca importancia, su gobierno le ofreció por ganar un partido la modesta suma de sesenta y cuatro botellas de coñac a cada jugador, pero lo más impactante de este ofrecimiento no fue el valor del licor, sino el acto simbólico de este gesto y el significado que para ellos tenía ganar un partido sin tantas prebendas.

Las desigualdades en el fútbol mundial saltan a la vista con mayor rigor en una Copa Mundo, quizás por las dimensiones del espectáculo, las inversiones del país organizador y los mercados afines a este negocio, se reproduce una estratificación o lucha de clases al interior de un clamor popular con sentimiento de universalidad. En los últimos eventos de esta talla (España, Estados Unidos, Italia, Francia, Japón / Corea y Alemania), en un partido entre figuras era muy fácil identificar un grupo de deportistas archimillonarios, e incluso en algunas situaciones los veintidos jugadores ganaban más dinero que cualquier otra empresa multinacional; con la sumatoria millonaria de sus contratos, se podría fácilmente pagar la deuda externa de ciertos países del tercer mundo, o resol-

ver el problema mundial de la desnutrición infantil y otros inconvenientes afines a la pobreza mundial, como educación, y salud. Las diferencias sociales en estos torneos son tremendas si las comparamos con campeonatos locales, en donde escasamente al jugador mediante recolección de recursos por vía de patrocinios, rifas y donaciones, se le puede ofrecer un par de guayos de una marca no muy reconocida, para que entrene y juegue los partidos, posiblemente con mayor altruismo y sin el temor de una subasta humana.

El fútbol también discrimina, como en cualquier proceso social de las economías de mercado al poner en la cancha jugadores de primera, segunda y tercera división, según el escalafón de la federación de este deporte a nivel nacional (Federación Colombiana de Fútbol, Dimayor, Asociación de Fútbol Argentino - AFA, Confederación Brasileña de Fútbol - CBF, Federación Internacional de Fútbol Asociado - FIFA, etc.), o internacional se clasifica la mercancía humana y su respectivo precio comercial. En esta codificación de jugadores latinos, africanos, orientales y asiáticos; los europeos tienen ventajas comparativas en su proceso de formación: culturalmente han tenido más posibilidades de una mejor educación, escuelas deportivas bien dotadas, logísticas del fútbol hacia una formación desde temprana edad. Por las anteriores condiciones, el jugador de fútbol europeo no es un frustrado en términos laborales, ni tampoco un marginado de la sociedad civil que busca resolver con el balompié los infortunios de una vida cargada de desgracias, como si ocurre en la mayoría de los casos de jugadores latinos y africanos; para éstos últimos, el fútbol es la panacea, un tránsito, una cuerda tendida entre la miseria y una vida suntuaria tan sólo posible legalmente mediante la excelencia en este deporte y el intercambio mercantil de hombres autómatas, figuras legendarias, hombres mercancía en el buen sentido de la palabra.

Los campeonatos mundiales de fútbol han suplantado la esencia de este deporte por las rentabilidades escandalosas de la publicidad, el mercadeo de bienes suntuarios anexos al espec-

táculo como electrodomésticos, turismo, hotelería, artesanías e industria cultural; de igual forma, hay una intención comercial creada por empresas multinacionales (Nike, Adidas, Carrefour, CTI Móvil, Mastercard, Phillis, Mcdonald's, Sanyo, Coca Cola, etc.) que deciden si un jugador debe ser alineado o no para un partido, mas no el técnico, pues detrás del entretenimiento deportivo, está la circulación de millones de dólares producto de una economía del signo fácilmente respaldada por la magia del fútbol y sus figuras más eminentes. Como el dinero es el dueño infalible de la industria mundial del fútbol, las normas, la organización y las decisiones de alto nivel están reguladas por una institución de alta alcurnia y poder decisivo: la FIFA es la que decide dónde, cuándo, cómo y por qué la Copa Mundo se realiza, quienes deben clasificar a las semifinales e incluso cuál equipo será en definitiva el campeón. Si para lograr estos fines es necesario acudir al fraude, para esta entidad no es un problema porque tiene un dominio total sobre los árbitros y las empresas internacionales del balompié; entonces, cuadrar las preferencias lucrativas del negocio es un trabajo sucio de gerentes con capacidad de seducción sobre los medios de comunicación y sus principales actores pasivos; el hincha o cliente externo. El sociólogo Robert K. Merton en su teoría de las estructuras sociales señala como el uso de la trampa²⁴ en el deporte es

²⁴ Después de los acontecimientos de la reciente copa mundo (2006), la organización del fútbol italiano destapó una de la peores ollas podridas de la mafia de este deporte, al verificar bajo pruebas y hechos jurídicos, una total corrupción en el balompié de este país. Los principales acontecimientos para el descrédito de los actuales campeones mundiales en este juego se clasifican en el siguiente orden: partidos arreglados para beneficiar la tabla de posiciones y las abultadas apuestas, los marcadores no corresponden con la realidad competitiva y atlética de los respectivos clubes, dopaje de jugadores, árbitros comprados para facilitar los resultados bajo la complicidad de los jugadores y tráfico de influencias al interior de las instituciones directivas. Como resultado de este escándalo y para medio sanear la ostentada imagen de campeones mundiales, la misma organización interna del fútbol italiano procedió a sancionar equipos, jugadores y directivos para tratar de salvar su desacreditada imagen. Los

también un asunto empresarial, conocido por quienes están en la dirección de estas diversiones altamente lucrativas; para este investigador social, el fraude deportivo asume la categoría de un delito público al afirmar sugestivamente lo siguiente: *"Así, en las competencias atléticas, cuando al deseo de la victoria se le despoja de sus arreos institucionales y se interpreta el triunfo como "ganar el juego" y no como "ganar de acuerdo con las reglas del juego", se premia en forma implícita el uso de medios ilegítimos pero eficaces desde el punto de vista técnico. La estrella del equipo enemigo de fútbol es aporreado subrepticamente; el luchador incapacita a su rival mediante técnicas ingeniosas pero ilícitas; los alumnos de la universidad subvencionan bajo cuerda a "estudiantes" cuyos talentos se limitan al campo del deporte. La importancia concedida al resultado atenuó tanto las satisfacciones derivadas de la pura participación en la actividad competitiva, que solo el resultado victorioso produce placer. Mediante el mismo proceso, la tensión engendrada por el deseo de ganar en una partida de póker se alivia cuando uno trata con éxito sus cuatro ases o cuando el culto del éxito ha florecido de verdad, barajando sagazmente las cartas en un solitario. El leve sentimiento de arrepentimiento en el último caso y el carácter subrepticio de los delitos públicos indican claramente que las reglas institucionales del juego son conocidas por quienes las infringen"* (Merton, 2002: 213).

Para terminar, es conveniente agregar algo sobre el manejo de los medios de comunicación y los fines específicos de quienes asumen el liderazgo de una organización tan compleja como la Copa

equipos más comprometidos en este fraude fueron descendidos de categoría, al igual que, un grupo significativo de jugadores, entre ellos algunos integrantes de la selección nacional campeona del torneo mundial 2006. Cuando se trata de defender el honor y de acumular en forma fácil, grandes sumas de dinero, la trampa en el deporte ha sido usada con pleno conocimiento por parte de sus infractores. Como ya no importa el juego bonito ni limpio, la lógica del gol pasa a un segundo plano, para darle prioridad a la rentabilidad y el mercadeo del fútbol.

Mundo. Como no todos podemos asistir y pagar las entradas a los estadios para apreciar directamente una competencia de talla mundial, nos conformamos con ver los partidos por la pantalla de televisión, mediante un gesto global de desterritorialización cultural, pero a su vez pervertido, porque vemos no lo que realmente queremos, sino estrictamente lo de interés comercial. Expertos comentaristas y periodistas de reconocimiento internacional, manifestaron que el mundial de fútbol (Alemania 2006), fue a nivel histórico de mala calidad deportiva, pero quizá de los más rentables en términos financieros, al superar esquemas tecnológicos de comunicación, organización, estadios en óptimas condiciones, capacidad hotelera, transporte interno, seguridad pública y atención logística a los equipos participante. A nivel global, los aficionados a este deporte se dieron cuenta por la pantalla de televisión de la monotonía de los partidos, de la incoherencia arbitral y, además, también nos persuadimos de las preferencias de la FIFA, por ciertos y determinados equipos para las fases finales del torneo; lo anterior, en cierta forma garantizaba el éxito de las taquillas de este extraordinario negocio.

A los organizadores del pasado mundial de fútbol les quedó como grata sorpresa una asistencia a los estadios de alrededor de tres millones de aficionados, algo así como sesenta mil por partido, sin contar la reventa de boletas. es decir, éste no fue un espectáculo para todo el mundo, pero se hace creer lo contrario. Los mensajes de los partidos que llegaban por televisión era lo menos importante para los comerciantes del fútbol; aunque, el televidente pasivo de cualquier lugar del mundo pensara lo contrario y esperara mucho más de sus ídolos en la cancha. La monetización y comercialización del fútbol le quitó su estética singular y lo convirtió en una mercancía más, como cualquier objeto del abigarrado mundo de las mercancías; por eso, para que la mitología de este deporte de multitudes no siga siendo un instrumento simbólico de la industria cultural, no se le puede dejar morir en las manos de sus buhoneros; es

necesario reivindicarlo desde su propia esencia: la alegría incondicional del juego.

BIBLIOGRAFÍA

* APPADURAI, Arjun - Editor. *"Las mercancías y la política del valor"*, en la compilación: La vida social de las cosas. Editorial Grijalbo. Traducción de Ángela Castillo Cano, de la edición de Cambridge University Press, México, pp.17 - 87, 1991.

* ALTHUSSER, Louis. Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Ediciones los Comuneros, Bogotá - Colombia, 1985.

* BAUDRILLARD, Jean. Crítica de la economía política del signo. Siglo XXI Editores, quinta edición, México, 1983.

* CASSANELLI, Lee. V. *"Cambios en la producción y el consumo de una mercancía quasi legal en el noreste de África"*, en la compilación: La vida social de las cosas, perspectiva cultural de las mercancías. Editorial Grijalbo, Arjun Appadurai - Editor, traducción de Ángela Castillo Cano, México, pp. 295 - 322, 1991.

* FERNÁNDEZ, Moors Ezequiel. *"La selección argentina y "el oro de Moscú": El fútbol ya no es lo que era"*. Le monde diplomatique / *el Dipló*, año V, número 48, Agosto / 06, p. 18, 2006.

* FREUD, Sigmund. Introducción al psicoanálisis. Editorial Círculo de Lectores, traducción de Luis López Ballester y de Torres, para Círculo de Lectores Bogotá, 1990a.

* _____. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. Editorial Círculo de Lectores, traducción de Luis López Ballester y de Torres, Bogotá, 1990b.

* GALEANO, Eduardo. *"Fútbol y neoliberalismo, un deporte de evasión"*, en la compilación: Neoliberalismo: Mito y realidad, Renán Vega Cantor (Editor). Ediciones Pensamiento Crítico, primera reimpresión, Santafé de Bogotá, pp. 161 - 165, 2001.

* GARCÍA, Márquez Gabriel. Cien años de soledad. Editado por el Círculo de Lectores, Bogotá - Colombia, 1983.

* GEARY, Patrick. *"Mercancías sagradas: La circulación de las reliquias medievales"*, en la compilación: La vida social de las cosas, perspectiva cultural de las

mercancías. Editorial Grijalbo, Arjun Appadurai - Editor, traducción de Ángela Castillo Cano, México, pp. 211 - 239, 1991.

* KOPYTOFF, Igor. "La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso", en la compilación: La vida social de las cosas, perspectiva cultural de las mercancías. Editorial Grijalbo, Arjun Appadurai - Editor, traducción de Ángela Castillo Cano, México, pp. 89 - 122, 1991.

* LIPOVETSKY, Gilles. El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Editorial Anagrama, traducción de Juana Bignozzi, tercera edición, Barcelona - España. Capítulo III: Buscando la moral individual desesperadamente, pp. 81 - 127, 1996.

* MARX, Karl. El Capital: Crítica de la economía política. Editorial Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, décima tercera reimpresión, tomo I, Bogotá, 1977.

* _____. Manuscritos: Economía y filosofía. Editorial Altaya, traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Barcelona, 1993.

* MERTON, Robert. K. Teoría y estructura sociales. Editorial Fondo de Cultura Económica, traducción de Florentino M. Torner y Rufina Borques, cuarta edición, México. Segunda parte: Estudios sobre estructura social y cultural, pp. 199 - 520, 2002.

* NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. Editorial Planeta Agostini S.A, traducción y notas de Juan Carlos García Borrón, Barcelona, 1992.

* ORTIZ, Renato. Mundialización y cultura. Editado por el Convenio Andrés Bello e impreso por Panamericana, Bogotá, 2004.

_____. "Diversidad cultural y cosmopolitismo", en la compilación: Cultura y globalización, editado por CES Universidad Nacional, Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Jaime Eduardo Jaramillo - Editores, primera edición, Bogotá, pp. 29 - 52, 1999.

SALCEDO, Andrés. "El fútbol copia al cine", en la compilación: Neoliberalismo: Mito y realidad, Renán Vega Cantor (Editor). Ediciones Pensamiento Crítico, primera reimpresión, Bogotá, pp. 166 - 168, 2001.



Abrazando la vida
Serie: Abrazos en Blanco y Negro
Janeth Gómez Ledezma

SOBRE LA UNIVERSIDAD

Por:

Ángela María Valencia Solarte¹

Este escrito partirá de una consideración histórica acerca de lo que significó el movimiento estudiantil del 68 para la universidad europea y para la latinoamericana. Se examinará la relación universidad-sociedad en este último contexto y culminará con una mirada a la universidad en la globalización.

"La universidad del futuro debería ser totalmente libre; en ella no debería obstaculizarse de ninguna forma la investigación. De lo que se trata en última instancia en la universidad es de la verdad. Naturalmente con ello me refiero en especial a las ciencias del espíritu. Distingo entre el "profesor", como alguien que se compromete públicamente con algo, y el "profesional", como alguien que dispone de determinadas competencias técnicas. Una universidad libre es también una universidad sin poder; la universidad se comporta con respecto al poder como un extraño." (Jacques Derrida).

La democracia que ya calaba en las sociedades europeas, condujo a la universidad a replantear su misión, función y tarea para realizar reformas que dieran opciones a las nuevas exigencias de la sociedad democrática. Y es precisamente desde

el movimiento estudiantil del 68, que se busca superar la universidad tradicional, pero en la realidad se cambió democracia por burocracia y esto trajo consigo el consecuente detrimento en la calidad del estudiante universitario. Pues la investigación, la creatividad científica y la docencia fueron sacrificadas para dar lugar a una universidad que destruyó los controles recíprocos, el ethos universitario personal y científico -propio de la universidad secular- para dar espacio a una institución en donde se esfumó la libertad de enseñanza, la búsqueda de la verdad, la ciencia y la relación entre estudiantes y docentes.

Es importante tener en cuenta que para revisar el papel de la universidad en la sociedad se debe plantear el tipo de relación que las une. Y claro en Europa la relación universidad y sociedad tiene una larga tradición que le ha permitido consolidar su economía y progreso. Para la sociedad europea el saber científico tiene razón de ser en la medida que éste aporta no sólo al campo tecnológico, y su equivalencia en progreso, sino en el desarrollo humanista. Seguramente, el carácter antidogmático ha permitido que se conciba a la universidad como un espacio para el desarrollo del conocimiento y no como una carga para el

¹ Profesora del Departamento de Pedagogía, Universidad del Cauca.

Estado, es decir, en ella se dirime la vida cotidiana del ciudadano para que se integre a una sociedad cambiante. Así que, en este contexto, se trata sólo de revisar la relación universidad sociedad.

Para analizar los efectos del movimiento estudiantil del 68 en América Latina es pertinente conocer las circunstancias particulares del continente. Por esos días, los países latinoamericanos compartían un profundo radicalismo de izquierda, debido al triunfo de la revolución cubana. Esto permitió que las protestas estudiantiles de 1968 se verificaran en muchos países latinos, principalmente, en Argentina, Brasil, Chile, México y Uruguay, de hecho el resto de naciones no fueron indiferentes. Las protestas estudiantiles tuvieron diferentes motivaciones en cada país. Muchos de los requerimientos de los estudiantes fueron de carácter escolar (reformas educativas, aumentos de presupuesto para las universidades, respeto a la autonomía universitaria, etc.) Pero también de carácter político, repudiaban, por ejemplo, el autoritarismo, el imperialismo, la represión y las propuestas de gobierno en materia de educación.

En lo relacionado a Latinoamérica sería necio no examinar el papel de la Iglesia Católica. Primero porque no se puede negar el papel dominante que ha desempeñado ésta a través de la historia latinoamericana y segundo por el alto porcentaje de practicantes de esta religión. Entonces es comprensible su participación en el movimiento estudiantil del 68. La iglesia en este momento debió reformar muchas de sus estructuras y como consecuencia de éstas surgió la Teología de la liberación, la cual buscaba dirigir al mundo cristiano hacia la lucha por una sociedad más justa.

Por lo anterior, la rebelión estudiantil del 68 no tuvo las mismas condiciones en América Latina que en Europa. Primero porque en nuestro continente la relación universidad y sociedad no existe, es preciso empezar a construirla. Entonces se hace necesario reflexionar acerca del dogmatismo propio de nuestra sociedad –católica, apostólica y...- en la que se confunde el conocimiento científico con

una verdad absoluta y con ella se empieza a predicar en la escuela, el colegio y la universidad. Al respecto, Gutiérrez Girardot afirma "El saber científico y la cultura no son ornamentos, sino el instrumento único para clarificar la vida misma del individuo y de la sociedad" (Gutiérrez Girardot, 1989: 267)

"El subdesarrollo de los países de lengua española no se debe sola y exclusivamente a la dependencia económica del "imperialismo" (Gutiérrez Girardot, 1989:276) sino mas bien, ha sido una excusa para no mirar más allá de lo evidente, que pocas veces nos atrevemos a analizar. Ver lo anterior, a luz de la clase de educación a la que asistimos y lo que finalmente terminamos siendo, puede arrojar algunos indicios sobre donde buscar. La educación de tipo dogmático siempre presente, basada en la verdad absoluta -palabra de Dios- es una de las primeras cárceles por abandonar para encontrarnos con las nuevas formas de ver propias del desarrollo el conocimiento. El dogmatismo, incrustado como un "chip" desde el mismo nacimiento, es muy difícil de eliminar, pues es más fácil vivir con la certeza sobre algo que con la incertidumbre; además, es más fácil obedecer porque eso implica asumir nada. Pudimos liberarnos del yugo español, pero no de las ataduras reales. Este dogmatismo campeante en todas sus manifestaciones, propio de todo recinto educativo, ha impedido que podamos trascender el saber. Si tan sólo pudiéramos decir como dijo Nietzsche, "Dios ha muerto"

Estas huellas dogmáticas en el pensamiento no nos dejan mirar el conocimiento desde las múltiples aristas que éste posee. Lo anterior se evidencia en la forma como asumimos el saber extranjero, es decir, ni siquiera somos capaces de diferenciar que una teoría es sólo una interpretación de un hecho. De esta manera, introducimos todo tipo de corrientes científicas, algunas veces tergiversándolas o sin consideración del contexto.

Es pertinente entonces demostrar a nuestra sociedad, cómo una cosa es la creencia que po-

damos tener frente a la divinidad y otra muy diferente, el saber científico. Pues éste se origina en la libertad para pensar, para buscar caminos nuevos, para clarificar la vida misma del individuo y de la sociedad. Así aparece la primera función fundamental de la universidad. También, sería interesante observar detenidamente cuál es el valor que otorgamos al conocimiento y a la cultura en nuestra sociedad. Y para esto es inevitable recurrir a un elemento sustancial el cual ha influido directamente en nuestra sociedad: la iglesia católica como institución de poder terrenal porque como todos sabemos, en defensa del dogma no sólo nos ha conducido a un letargo intelectual y al consecuente estatismo sino que ha contribuido a mirar la cultura como un adorno del cual cada vez nos sentimos más avergonzados.

Siempre me he preguntado cómo se impide pensar, ser críticos y sobre todo propositivos. Y bueno, no es difícil entenderlo cuando recapitulamos en la historia y nos encontramos imbuidos en un mundo donde no se permite pensar porque es pecado o subversivo; donde la crítica es una ofensa o una desconsideración. Evidentemente, estos presupuestos nos han mutilado cualquier intención que tengamos de sobreponernos a la carga judeo-cristiana por tanto tiempo arraigada en nosotros.

Lo anterior permite afirmar cómo la influencia de la Institución no sólo se ha dado en el campo espiritual sino en el campo político y social. Espiritualmente somos un pueblo débil incapaz de arraigar valores morales para la convivencia porque vivimos en la ambivalencia: "el que peca y reza empata" y esto se traduce en la sociedad en corrupción. Además, la consigna radical de Cristo "el que no está conmigo está contra mí", es una de las premisas que ha impedido practicar la tolerancia, valor indiscutible en el acercamiento a la paz, pero no a la paz concebida como la eliminación del otro, sino a la paz construida con educación, salud y libertad para transformar la sociedad. En el campo político no se puede pretender vivir una verdadera democracia cuando los ciudadanos que eligen son una minoría, y lo definido a través del voto, es

la burocratización del país mas no su organización. Creer en un pueblo sin lectura, sin una interpretación propia del mundo, inédito por naturaleza o por gusto, y que está dispuesto a obedecer lo dicho desde un púlpito, es desde cualquier punto de vista, un absurdo. Por eso se hace necesario un diálogo crítico acerca del efecto del poder de la Institución sobre la sociedad

Ahora, convendría analizar por qué en América Latina la relación Universidad sociedad no existe. Una sociedad como la latinoamericana acosada al "dogma" y al "comando" le es muy difícil entender cuál es el papel del conocimiento en la sociedad y por ende el de la universidad. Así mismo, el principio liberal de la "iniciativa privada" y la mal interpretada "libertad de enseñanza" llevaron a la universidad a alejarse cada vez más de su tarea fundamental, es decir, la de conducir a una sociedad al progreso económico y al esclarecimiento del individuo.

La universidad cumpliría su cometido en una sociedad democrática cuando en ella se respete la autonomía universitaria y la libertad de enseñanza. Es decir, cuando la universidad ponga su acento en la preparación eficiente de los estudiantes y no en el lucro que ésta genere, cuando dicha sociedad abandone el dogmatismo y cuando se entienda que la universidad no es sólo una institución del Estado sino un espacio desde donde el individuo construya conocimiento para ser libre. Ya Andrés Bello en su *Discurso de inauguración de la Universidad de Chile* afirmaba "La libertad, como contrapuesta, por una parte a la docilidad servil que lo recibe todo sin examen, y por otra a la desarreglada licencia que se rebela contra la autoridad de la razón y contra los más nobles y puros instintos del corazón humano, será sin duda el tema de la universidad en todas sus sesiones" (Bello, 1843:285)

Es evidente que mucho de lo que debemos considerar frente a la concepción de universidad se nos quedó enredado y sin resolver. Ahora otra urgencia nos apura: ¿cómo entender una institución como la universidad en una sociedad

globalizada? Desde luego se debe considerar la relación universidad-sociedad para mirar cómo podría el Alma Mater, con su quehacer propio, responder a unos criterios netamente mercantiles, individualistas e inmediatos

Para Joseph M. Bricall, "la universidad actual debe adaptarse a los cambios que la sociedad le exige, no sólo en la enseñanza sino en la investigación que desarrolla" (Bricall, 2000:7) Así mismo, habla acerca de todas aquellas actividades propias de ella, las cuales deben apuntar al enriquecimiento intelectual, moral y material de la sociedad. Según Bricall, a la universidad el cambio se le presenta desde tres puntos de vista: la emergencia de la sociedad de la información (transforma la naturaleza del trabajo y la organización de la producción); el fenómeno de mundialización (afecta la creación de empleo) y la revolución científico-técnica (construye una nueva cultura y expone problemas éticos y sociales). Este fenómeno denominado globalización, transforma radicalmente las sociedades actuales.

Las sociedades neoliberales con nuevas necesidades empiezan a hacer reformas educativas. La Comunidad Europea ya ha empezado a hacer lo correspondiente: Francia por ejemplo, inició con tres reformas la de L.M.D (licencia, master, doctorado), la de "modernización de las universidades" (antes ley de autonomía) y la del estatuto del personal de las universidades. Estas reformas se presentan como una armonización de las carreras en Europa, si bien dichas reformas parecen atractivas, no lo son en realidad, pues no tienen en cuenta los medios económicos y como siempre sólo podrán ser aprovechadas por estudiantes adinerados.

La L.M.D traerá consigo la obsolescencia de los diplomas. Esto es, si hasta ahora todos los diplomas cuentan con el mismo reconocimiento, bajo esta reforma no sucederá lo mismo. Además, la L.M.D. es una oferta de formación regulada en lo esencial por el mercado y frente a ella, cada universidad reaccionará de manera distinta, buscan-

do adaptarse a unas exigencias contradictorias cambiantes e imprecisas. De esta manera se pierde el sentido mismo de la universidad, pues la reforma se ha establecido sin una evaluación previa de las actividades pedagógicas ni científicas. Y esto puede llevar a que ramas enteras de las ciencias humanas -construidas por muchos años- por ejemplo, se diluyan en el seno de otras disciplinas.

Otra de las metas claras de la reforma se asocia con la reducción de costos. Esto implica que muchas universidades por falta de apoyo estatal pasarán a ser colegios superiores sin posibilidad de ofrecer ni master ni doctorado. Sin investigación la calidad educativa se afectará necesariamente y con ella las perspectivas académicas de los estudiantes. Es claro entonces que esta universidad en descenso sólo acentuará la dualidad de la enseñanza superior, es decir, los "polos de excelencia" seguirán siendo inaccesibles a la mayoría de los estudiantes.

La reforma LM.D incita a la "profesionalización". Sin embargo, ésta no cuenta con los recursos necesarios, tiene una concepción utilitarista del conocimiento (competencias), y además, privilegia la investigación con fines determinados. Al respecto Gutiérrez Girardot cree que "el saber científico no es reglamentable ni determinable por ningún grupo de la sociedad, sino que surge de la libertad de la investigación, de la libertad de buscar caminos nuevos, de buscar nuevos aspectos por vías que a primera vista no prometan resultados traducibles en términos económicos" (Gutiérrez Girardot, 1989: 267) pues esto no sólo limita la búsqueda del conocimiento sino que va en contra de la autonomía científica universitaria. Y como el modelo empresarial asecha y se hace imprescindible, entonces la universidad terminará pareciéndose a una PYME, para poder sobrevivir al embate de la sociedad mercantilista. Así, la tan prestigiosa alma mater terminará en manos de mercaderes de la educación superior.

En consecuencia, la universidad ya no ten-

drá rector sino gerente y éste al mismo tiempo será jefe de personal que en sesiones individuales asignará obligaciones a sus empleados. Entonces los docentes investigadores serán "premiados" con más labor docente, que indudablemente favorecerá la calidad educativa en un espacio donde la misma enseñanza es una sanción. Asimismo, las preocupaciones democráticas tanto por el ingreso como por el funcionamiento de la universidad ya no son prioritarias, como tampoco lo es la libertad de investigación, pues los reformadores de la nueva universidad no tardarán en calificarla de elitista.

Ahora me cuestiono por el futuro de nuestra universidad, pues como se analizó anteriormente le asisten profundas ausencias. Se dice por ejemplo que la globalización ha dado una nueva orientación al tema de la identidad, asunto inquietante desde los movimientos de independencia y que al parecer la globalización pone en alto relieve. Entonces las preguntas: "¿qué somos?, ¿quiénes somos?, ¿cuál es el papel que nos corresponde en la historia?, ¿qué elementos distinguen a nuestra cultura?, ¿hasta qué punto nos equiparamos con otras zonas culturales?, ¿quién decide sobre nuestro presente y futuro?"(Cerruti, 1998:132) Todas aparentemente latinoamericanas, en este momento parecen pertenecerles al mundo entero. Hace poco se hablaba de identidad versus dependencia, hoy la respuesta a la identidad cultural no puede ser ya defensiva, sino expresada en términos de innovación, pues el multiculturalismo abre el horizonte social en el que interactúan las diversas culturas desde su propia identidad y aquí es donde la universidad como agente social está llamado a innovar creativamente su propia función y tarea.

Si el movimiento estudiantil del 68 concibió una universidad y fue otra la que se implementó por todas las razones implícitas en la transformación de una institución como la universidad. Queda entonces estar atentos a las nuevas grietas que abrirá la globalización a la ya frágil y débil universidad. ¿Cuánto tendrá que sacrificar la universidad democrática para llegar a ser una universidad-empresa?

Se trata por tanto de asumir una concepción de la educación a lo largo de toda la vida, de evitar reducir ésta a un mero traslado de información de la cultura científica y a instruir a la persona moral, sino que deconstruya culturas dogmáticas propias de nuestro entorno, para reconstruirlas interculturalmente. De esta manera, observar la estrecha relación entre educación y cultura cobra sentido, porque tanto la proyección a la comunidad como la investigación orientada hacia el desarrollo científico y tecnológico se encontrarán con las necesidades de la sociedad. Así podrá reconstruir redes y tejidos para hacer visible la pertinencia de la universidad en una sociedad concreta. En este momento a la universidad le corresponden principios como: dimensión pública de la excelencia, autonomía y responsabilidad, una nueva ciudadanía mundial, defensa de los derechos de las minorías, intervención en la actualidad, liderazgo intelectual y moral (Icfes, La pertinencia de la Universidad Estatal, 1999). ¿Podrá con todo esto nuestra universidad?

"La verdadera universidad debería ser un lugar donde lo impredecible pudiera volverse acontecimiento", dice Derrida

BIBLIOGRAFÍA

* ABELARD. Las últimas recetas para la universidad más mercantil. Le Monde Diplomatic. Edición Francia, mayo de 2004.

* BELLO, Andrés. Universidad y sociedad –Argumentos. Discurso de inauguración de la Universidad de Chile. Editorial Argumentos. Bogotá, 1986.

* DERRIDA, Jacques. Conferencia dictada en la Universidad de Frankfurt. Citado de Informati Philosophie. Lörrach. 2000.

* HOYOS, Vásquez Guillermo. Nuevas relaciones, entre la Universidad, el Estado y la Sociedad. Bogotá. Editorial Siglo XXI. 1996.

* GUTIERREZ, Girardot Rafael. Universidad y sociedad. Hispanoamérica: Imágenes y Perspectivas. Bogotá, Editorial Temis, 1989.

LA INVESTIGACIÓN ESTÉTICA CON ARREGLO A FINES ARTÍSTICOS

Por:

Mario Armando Valencia Cardona¹

Síntesis

Este ensayo da cuenta de la investigación estética con arreglo a fines artísticos, en tanto que una de las formas que tomó la investigación cualitativa. Para ello hace un paralelo entre la lógica de la investigación científica "normal" y la lógica inherente a los procesos estético/artísticos desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica. Describe y analiza además las características que rodean la práctica creativa del artista/investigador y propone rutas pedagógicas para estimular y acompañar estos procesos.

"...grave incertidumbre esta cuando el alma se siente superada por sí misma, cuando ella, la que busca, es justamente el país oscuro por donde hay que buscar, sin que le sirva para nada su bagaje. ¿Buscar? no sólo buscar, buscar, crear. Se encuentra ante una cosa que todavía no existe y a la que ella sola puede dar realidad y entrarla en el campo de su visión."

(Proust, Marcel, "Por el camino de Swann")

Después de la "muerte del arte", muchos mitos rondan las prácticas estéticas contemporáneas. La idea de que cualquiera puede ser artista y en consecuencia la de que de cualquier forma es legítima a la hora de abordar un proceso creativo con fines artísticos son quizás los más notables. Ello ha repercutido en el mundo de la cultura de varias formas. La profesionalización del oficio ha adquirido una doble cara: de un lado el descrédito histórico del "oficio de artista" se ha acentuado y de otro, la crítica misma de la "institución arte", hecha desde el arte mismo, ha proyectado al campo estético una imagen de práctica enrarecida o desvirtuada más cercana a otros saberes y prácticas como la política, la publicidad, el periodismo, etc., que a lo que la historia de la cultura ha identificado y denominado arte.

Pese a esto, la verdad es que, por más que se quiera lo contrario, no cualquier cosa, ni cualquier práctica representa o señala, metodológicamente hablando, una ruta de producción artística, eso por un lado, y por el otro, el misterio que envuelve a algunos artistas y procesos artísticos contemporáneos, no deja de ser más que eso, una especie de cofre en el que el artista quiere salvaguardar lo poco de sagrado que aún le puede quedar a su oficio. La verdad es que la

¹ Profesor del departamento de Filosofía, Universidad del Cauca

experiencia procesal de construcción de una obra, como en todos los tiempos tiene y comporta una lógica (otra), paralela, equivalente y en algunos casos contradictoria a la lógica de las ciencias normales. En realidad, la mayoría de los artistas han operado intuitivamente con arreglo a esta lógica, pero en el escenario contemporáneo de un arte post-mortem, obedeciendo quizás al proceso de decantación posterior a toda crisis, esta lógica se ha hecho cada vez más conciente y cada vez se ha asumido más decididamente como componente substancial en la formación y en la práctica de un artista considerado profesional. Este contrapunto entre lógica de la investigación científica y lógica de la investigación estética con arreglo a fines artísticos desde una perspectiva fenomenológica es el siguiente.

1. Principios fundamentales

En el mundo de la experiencia del científico natural el investigador afirma la existencia de un mundo objetivo externo a la conciencia, dicho mundo es el territorio de su búsqueda y el que le da sentido a su investigación. El mundo aparece escindido del sujeto como objeto de conocimiento neutral.

Por el contrario, el artista concibe el mundo como un todo ligado a él y, en buena parte, como un absoluto por el que es constituido y que él contribuye a constituir. Su experiencia investigativa se convierte en una estrategia para la afirmación de su existencia a través del abordaje inaplazable del mundo de la experiencia interior (seguimos a Bataille). En consecuencia los temas de investigación no se buscan en el mundo exterior, sino en el adentro experiencial del artista.

Este punto de partida determina la noción de verdad que uno y otro conciben y desarrollan en su práctica de investigación. Para el científico el problema de la verdad y de la falsedad de nuestras opiniones y teorías no tendría ningún sentido si no hubiese una realidad externa, la indagación de

la interioridad humana carece de relevancia; pero el problema de la verdad en el arte está ligado a necesidades internas que una vez expresadas alcanzan a vincular en ellas la experiencia de otros sujetos sin que, no obstante, se logre nunca la universalidad, pues en este sentido el contexto determina el alcance semántico que pueda tener una obra y por ende su cobertura. Lo "universal-natural" tiene su equivalente en el terreno de la estética-artística en la capacidad que la obra tenga de ser vinculante, de interpretar a través de ella a otros sujetos sin que necesariamente dicha vinculación traduzca universalidad, es en este aspecto en el que la investigación estético/artística potencia su capacidad de transferencia.

Lo que la ciencia normal al referirse a "una teoría", define como "mallas" de enunciados universales, que en últimas, como ya lo sabemos, son sólo "conjeturas" de investigación, que están en permanente cambio continuo, lo que hace que la teoría también lo esté y que su naturaleza sea casi permanentemente de carácter hipotético, en artes corresponde a lo que se denomina en el medio "propuestas estéticas", es decir, universos conceptuales (o universos de nociones) que se tejen gracias a una compleja articulación de "mallas" de vivencias estéticas y de relaciones culturales a nivel individual y colectivo, de campos simbólicos que permiten la construcción y consolidación de universos estéticos sólidos. Estas redes de sentidos generadas por la realización artística de las vivencias, en la etapa final de la investigación (que corresponde a la formulación y ejecución material de la obra), deben ser simbólicamente traducidas y expresadas de forma pertinente, y además sustentadas por un discurso teórico. Sólo hasta que se haya constituido ese universo estético a través de la articulación de procesos sucesivos que dan luz primero a proyectos y luego a obras, reflexiones y prácticas, podremos hablar de una propuesta estética y ratificar en el orden de lo estético/artístico que "Toda teoría, cualquiera que sea su orden, es un pálido reflejo de la complejidad de la vida" (Deslauriers, J. P.; 2004:94).

Para su validación, una propuesta estética, en lugar de contrastar teorías del arte, universos conceptuales o propuestas artísticas entre sí, como se hace en ciencias normales en donde una vez extraídas las conclusiones lógicas de las teorías, se comparan entre sí, el artista/investigador pone a circular su propuesta en el campo artístico para evaluar el talante de su producción. Dicha valoración no se reduce a la valoración del resultado simbólico final de la obra, es decir, de la traducción simbólica de la vivencia estética, que ha implicado para el proceso creativo-investigativo la asimilación y profunda reflexión sobre la historia de las formas y las estructuras simbólico-artísticas en la historia del arte, (tarea a la que se limitó la crítica de arte tradicional), sino que implica una valoración de la eficacia simbólica de todo el proceso, es decir, de su eficacia simbólica en todos los ámbitos de la cultura.

La investigación que parte de la vivencia, exige sinceridad en todo el proceso. La técnica o el procedimiento a través del cual se resuelve la forma final de una propuesta estética-artística, es decir, la obra como parte y al mismo tiempo conclusión de la propuesta, responde a las necesidades inherentes a la idea de la que parte y se desea expresar. De este modo, una idea de tiempo exigirá una forma de expresión ligada a la temporalidad, una idea de espacio exigirá una forma espacial. Es por esto que la elección de una técnica o de un procedimiento para resolver una obra es posterior al desarrollo pleno de la vivencia y a la constitución o hallazgo de la idea estética que arroje el proceso de investigación, sólo entonces se puede plantear coherentemente, en términos de técnica o procedimiento, su traducción simbólica.

Ahora bien, no se debe olvidar que la flexibilidad, en extremo particular, de la investigación cualitativa aplica a las artes, permite que la investigación, no obstante plantear fases y secuencias, pueda revertir o replantear dichas fases y secuencias a partir de ciertos acontecimientos de investigación ligados a cada investigación en particular: "...la originalidad de la investigación cualitativa reside en su gran flexibilidad. En una primera fase, la

constitución de los datos, su tratamiento y su análisis van de la mano. Luego el proceso de investigación cualitativo es sobre todo circular: si bien tiene un orden en el desarrollo de las fases, ninguna constituye condición previa para la otra, cada una puede ser retomada y profundizada." (Deslauriers, J.P; 2004:85).

Las obras finales (o la síntesis del proceso, en aquellos casos en los cuales la obra constituye el mismo proceso), asumidas aquí como equivalentes de las "conclusiones" extraídas de las teorías, en ciencia normal, se confrontan con otras obras, pero no con pretensiones de "abarcabilidad", de superación de una frente a la otra, o de concordancia con la realidad, sino en términos de "iluminación" (Bajtín) de una respecto a las otras. La coexistencia y cohabitabilidad generan sentidos y experiencias nuevas e insospechadas, revelan significados latentes, de ahí la importancia de la exposición, no sólo en el sentido de exhibición sino en el sentido de riesgo y de prueba.

Las ciencias fácticas, por el contrario, exigen la contrastación empírica de las conclusiones, para ver si los datos de la experiencia verifican o no las hipótesis y además para ver si la teoría puede variar de acuerdo a la contrastación permanente de las hipótesis con la realidad, lo que reporta como resultado lógico, que una afirmación o proposición sea verdadera o falsa según se de la concordancia o no con los hechos.

Ahora bien, la vivencia estética es para la investigación artística lo que la hipótesis es para la ciencia normal o, en palabras de Proust: "la experiencia es para el artista lo que para el científico es la experimentación" (Proust, M; 1982). El objeto de investigación para el artista son sus propias vivencias, es decir, aquellos acontecimientos vitalmente experimentados que han cambiado o afectado significativamente parte o toda la estructura interna de su personalidad. La investigación de esa vivencia, hoy en día, el artista contemporáneo la hace paralelamente a la reflexión académica y con la ayuda de otros saberes y disciplinas.

En el proceso de investigación en la etapa siguiente a la constitución de los datos, es decir en la etapa previa a la elaboración de sistemas simbólicos, y durante la elaboración de los mismos, y que se caracteriza por el libre juego de asociaciones, por el establecimiento de relaciones ocultas, de articulación de sentidos poéticos profundos entre los datos, etc. la investigación produce ideas estéticas: "Aquello que da que pensar sin que ello mismo sea pensamiento" (Kant). Es en esta fase en donde se evidencia la ruptura más radical no sólo con las ciencias normales sino con las demás ciencias humanas.

En este momento la investigación estética con fines artísticos abandona toda pretensión de explicación clara del mundo y empieza a tejer otro mundo a partir de interpretaciones poéticas. Para ello acomete la constitución final de los datos dejando un gran margen a la interpretación propia de la ensoñación. Se establecen los significados de objetos, ideas y acontecimientos recogidos en todo el proceso a la luz de los saberes evocados por los mismos. Los hechos u objetos, las ideas o los pensamientos tienen significados diversos según la perspectiva disciplinar desde donde se les mire. El artista investigador procurará echar mano de los saberes que exigen sus objetivos específicos de investigación, así, alguno se valdrá de la política o la sociología y otro de la etología o psicología, para enunciar algunos ejemplos al azar. Sin embargo, estos análisis que dotan de contenido a los datos, sólo serán, en la fase siguiente fichas "duras" para ser utilizadas en el libre juego poético.

La elaboración de un sistema simbólico que pretende deliberadamente proponerse como arte, se vale y utiliza los datos potenciados por la investigación para dar respuestas poéticas a las preguntas, hipótesis de la investigación, es decir a la incertidumbre inherente a las vivencias de las que ha partido. De este modo la interpretación final deviene puro autoconocimiento vinculante. Autoconocimiento porque a lo que responde la investigación es a preguntas interiores, y vinculante, porque no obstante el origen subjetivo de la pre-

gunta, la salida a campo, la confrontación de la vivencia propia con otras vivencias similares y el papel asignado a los demás saberes en el proceso, aseguran la despersonalización y la arbitrariedad de la investigación y un cierto grado de objetividad. Cuando el artista/investigador interpreta y expresa su vivencia, tomando en cuenta la interpretación que otros sujetos y otros saberes hacen de la misma vivencia o de similares, la investigación adquiere cierto nivel de objetividad: "La poesía también forma parte de la ciencia: más allá de presentar los hechos, el análisis y la comprensión pueden también inspirar. "La poética no está limitada al subjetivismo romántico modernista: ella puede ser histórica, precisa, objetiva, y es justamente como tal, convencional e institucionalmente determinada como "prosa"" (Clifford, 1986:26, citado por Deslauriers; 2004: 116).

Estas respuestas de otros a las incertidumbres propias son tenidas en cuenta a la hora de la elaboración de los sistemas simbólicos finales, en los bocetos, y son expresadas en las obras como tales. Una vez "paridas" estas ideas estéticas, parto impulsado y alimentado por la intuición pero regulado por la razón, el artista adopta el juego creativo como método hasta el proceso final que conduce a la obra. Obra que se propondrá como conocimiento intuitivo, pues "Conocimiento intuitivo, no significa que este tipo de conocimiento no se pueda comunicar, no es el tipo de conocimiento que presumiblemente proviene de un origen supranatural, ni es el tipo de conocimiento vagamente comprendido para estar fuera de toda referencia. Intuitivo significa ese conocimiento que se deriva de las sensaciones, de los sentimientos, y manifiesta que el espíritu humano ha adquirido en alguna medida independencia de los sentidos y de las facultades lógicas del hombre." (Bruyn, 1996:167, citado por Deslauriers; 2004:88).

La vivencia no tiene como tribunal los hechos empíricos. El resultado final de la "experimentación" y los juegos, generalmente desbordan los presupuestos de la vivencia. Sin embargo, el equivalente de la "contrastación" de la experiencia está

dado por la experiencia que ante la misma vivencia simbólicamente traducida, tienen otros sujetos, y por la posibilidad de que estos otros sujetos revivan para sí, parcial o totalmente, la misma experiencia que como "hipótesis" en un momento anterior dio origen a todo el proceso de investigación y a la obra, proceso que como se sabe, se cierra hermenéuticamente con la apropiación de la misma por los demás sujetos implicados en el campo.

Esta forma de "contrastación" se propicia en la realidad gracias a las diversas formas de exposición, recepción y efectos que tiene la obra dentro de la comunidad cultural en general: para otros artistas, críticos, museos, opinión pública en general, etc., y no depende de quien la propone si no de la dinámica misma de la cultura.

El crecimiento del conocimiento científico es posible gracias al método de contrastación empírica de las hipótesis que nos permite que nos vayamos acercando más a la verdad: "saber más de lo que sabíamos antes". Este progreso, en la ciencia normal, no es continuo sino que se da por un proceso de cambio de paradigmas. Sin embargo, en arte una nueva propuesta estética no comporta la idea de progreso. En arte no es válido el concepto de superación. Cuando se compara una nueva propuesta estética con una anterior a lo que se llega es a la conclusión inapelable de que la anterior propuesta constituye, no una "mejor" o "peor" sino una forma diferente de ver el mismo asunto. La variación a menudo consiste en el tratamiento del tema, en la pertinencia de los lenguajes con respecto al contexto, a la interpretación que el artista logra de la época, y al sello personal inherente a toda creación humana.

En ciencia normal el paradigma lo constituye "la concepción del objeto de estudio de una ciencia acompañada de un conjunto de teorías básicas sobre aspectos particulares de ese objeto. Ese contenido define los problemas que deben investigarse y la metodología a emplear y la forma de explicar los resultados de la investigación." (Briones, Guillermo 1996: 73-89), este paradigma

es aceptado por una comunidad científica que así se diferencia de otra. Los productos de esos paradigmas constituyen la "ciencia normal" para un período histórico determinado. En arte en cambio, una obra o conjunto de obras de uno o varios artistas aparte de la aceptación de la comunidad cultural, requiere para su consolidación como tal, la producción de un discurso teórico fuerte. La teoría estética que consolida el paradigma artístico, se da a posteriori, simultánea o paralelamente a la propuesta artística. Una propuesta estética, canon o paradigma, cambia en la medida en que cambia la sensibilidad del grupo humano del que surgió, el contexto socio-histórico o la época misma en que fue legitimada. Es esta la dinámica del arte: se acaban, finalizan, o "mueren" las "partidas artísticas", pero "el juego" mismo continúa y se auto-transforma.

La lógica de la investigación científica popperiana propone como "instrumento" para determinar lo que es ciencia de lo que no lo es, el criterio de falsabilidad, que se enuncia así: "un enunciado es científico cuando es posible que sea refutado por la experiencia." (Briones, Guillermo: 1996: 73-89). Una teoría está falsada con un solo enunciado contradicho por los hechos. La "falsación de una obra" o propuesta estético/artística se da a través del ejercicio crítico de la opinión pública calificada. Depende del otro, esto es, del espectador intencionalmente activo: es decir de aquel que tiene la suficiente información y el suficiente desarrollo perceptual, esto es, entrenamiento mínimo de la sensibilidad y la razón, y que libremente entra en juego estético con la obra propuesta. La recepción de la propuesta varía según el contexto espacio-temporal y por lo tanto su legitimación o autolegitimación es en extremo contingente.

Para finalizar, por ahora, digamos que una revolución científica se produce cuando aparecen anomalías (fenómenos) que no pueden ser explicados por el paradigma dominante. Es: "un episodio de desarrollo no acumulativo" (Kuhn) en el que un antiguo paradigma es reemplazado parcial o totalmente por uno nuevo e incompatible. Por el

contrario en las “revoluciones artísticas” lo nuevo e incompatible es potencia. Los reemplazos no se dan sino las yuxtaposiciones. Lo propio en arte es la proliferación de paradigmas. De lo cual se sigue la imposibilidad de revolución en sentido estricto, pues para que esta se dé tendríamos que estar ante un orden claramente establecido al que se ataca y “destruye” instaurando uno nuevo. Y en el contexto del pensamiento estético contemporáneo lo que se ataca hoy es precisamente la categoría misma de *orden*.

2. El trabajo de campo, el artista etnógrafo

El escenario concreto en el que se hace el seguimiento y se registra el proceso de investigación estética con arreglo a fines artísticos lo constituye la carpeta de proceso. Esta es al mismo tiempo diario personal y vademécum de experiencia, única fuente de inspiración para el artista-investigador. Lo que podríamos denominar “la biografía de la vivencia”, esto es, el estado de desarrollo del elemento y material fundamental del proceso de investigación, depende substancialmente de la existencia viva de la carpeta de proceso.

El proceso como tal empieza en el momento en el que el artista/investigador se sumerge en su experiencia interior y construye o reconstruye su imaginario. Esto en los casos generalizados en los que no se lleva un diario, tal reconstrucción es sometida a un riguroso proceso de selección de los acontecimientos vitales significativos para el artista. La selección general está seguida por la precisión, ampliación y concreción de dichas vivencias lo que constituirá el imaginario general. De este imaginario general se hará una segunda selección en la que las vivencias apuntan a un tema, asunto, procuración o problema específico, dicho agrupamiento se hace por la familiaridad de los acontecimientos o por la recurrencia de los mismos.

El imaginario seleccionado constituye el corpus inicial de información destinado a ser elaborado y constituido como vademécum de datos, pues “la cons-

titución de los datos designa el proceso de selección, de simplificación y de transformación de las informaciones brutas. Es esencialmente por un ejercicio sistemático de clasificación de la información que el investigador logra transformar los hechos en datos. El término “datos” está reservado para cualificar la información tratada.” (Deslaurier; 2004: 59)

El paso siguiente a esta cualificación constituirá el primer nivel de análisis de los datos y lo constituye la síntesis visual del imaginario (como es apenas lógico si se trata de artes visuales), dicha síntesis consiste en que el investigador consigna las imágenes que las vivencias le transmiten, de este modo el imaginario relatado queda reducido a imaginario visual. Este imaginario visual constituye la base de la que se debe partir para la planeación del trabajo etnográfico de campo.

Lo que sale a buscar el artista investigador son las imágenes y los objetos que su propio imaginario le determine. Y por lo que sale a preguntar en sus entrevistas, es por las vivencias que otras personas han experimentado ante hechos o acontecimientos similares a los que el artista se ha enfrentado. Esto, lejos de ser un capricho o una arbitrariedad contribuye a determinar la clase de vínculos existentes entre la experiencia personal y la experiencia colectiva y a prever el ensimismamiento en el que fácilmente se cae cuando la investigación (más en el caso de las artes) parte de hipótesis radicalmente subjetivas.

La base fenomenológica de este modelo indica que el encuentro o reencuentro con el mundo físico del que ha partido la vivencia, estimula la imaginación, potencia y les da cuerpo a los imaginarios. El trabajo en este segundo nivel en la recolección de la información debe ser planeado con arreglo a criterios de etnografía visual para minimizar al máximo el despilfarro de tiempo y esfuerzos en la investigación y como tal debe planearse y seguirse con el mayor rigor posible. Estos son los primeros elementos que deben aparecer en una carpeta de proceso de investigación estética con arreglo a fines artísticos.

La propuesta que articula Fenomenología y Antropología, encuentra un sólido piso pedagógico en las propuestas de las pedagogías activas, particularmente las de Haeward Gardner y su propuesta conocida como *arts propel*. El proyecto pedagógico *arts propel* parte de una profunda evaluación de la educación artística en el mundo, pero sobre todo en Europa y EEUU, en los últimos dos siglos. Tal investigación dirigida por el profesor Howard Gardner (psicólogo investigador en Boston, profesor de educación y codirector del proyecto *Cero* en la Graduate School of Education de la Universidad de Harvard), pretende grosso modo poner en práctica desde una perspectiva holística el pensamiento relacional en el que está basada la pedagogía y el pensamiento científico de punta contemporáneo. Esta propuesta llevada al terreno de las artes visuales y plásticas centra su esfuerzo, por un lado, en integrar el conocimiento "perceptivo y motor propio de la producción artística; la lectura del contenido figurativo manifiesto de las obras, diversos cuerpos de saber acerca del arte, incluyendo investigaciones históricas, críticas y filosóficas y aquella clase de habilidades "manuales" de producción que surgen como consecuencia de centenares o millares de horas operando con un medio" (Gardner; 1994: 73).

Por otro lado, el modelo se preocupa del desarrollo humano integral, esto es, por establecer relaciones fuertes con otras disciplinas y sobre todo "con otros ámbitos de la experiencia" (Gardner; 1994: 68), así como por el "desarrollo de la creatividad y el conocimiento de la propia vida afectiva" (Gardner; 1994:68). Todo ello concebido como una práctica pedagógica que, al tiempo que propicia el desarrollo del artista, procura el desarrollo humano.

Sobre estos fundamentos gnoseológico-pedagógicos, la tarea de la investigación o de la orientación investigativa centra su esfuerzo en procurar los materiales conceptuales necesarios y suficientes, facilitar ámbitos de desarrollo y dar viabilidad al proceso creativo. Buscando estos objetivos la propuesta *arts propel* se vale de tres

procesos pedagógicos que al mismo tiempo son recursos didácticos fundamentales: primero introducir al estudiante desde las primeras etapas de la educación artística en el conocimiento conceptual y formal. Y segundo: formular y ejecutar proyectos relevantes de "ámbito" en cuyo marco de acción se aprendan o enseñen esos conocimientos formales. Paralelo a estos dos la investigación-formación o autoformación investigativa se incorpora el aprendizaje paralelo de destrezas, habilidades y técnicas.

El indicador fundamental en el que se consiguan los momentos, pasos y desarrollo de un proceso de investigación artística es lo que *arts propel* denomina carpetas de proceso que son carpetas totales que incluyen materiales seleccionados de los diarios-bitácoras en las que el investigador o aspirante a investigador debe guardar, compilar y conservar para efectos de alimentar desarrollos paralelos y/o ulteriores de investigación: avances teóricos de investigación que periódicamente se hayan realizado, críticas de obras en proceso, autoanálisis y reflexiones, ejercicios teóricos resueltos y, si es del caso, proyectos formulados y sustentados teóricamente. La realización y existencia de estos productos permiten *valorar el estado reflexivo del proceso*. Dicha carpeta debe incorporar además planos para posibles obras, bocetos preliminares, esbozos, maquetas, piezas artísticas terminadas, ejercicios plásticos de clase, colecciones o muestras de materiales investigados, producciones y obras de otros artistas que hayan trabajado el mismo tema. La existencia de estos productos permite valorar los otros dos componentes del proceso: *la percepción y la producción*.

Sin embargo, el trabajo de campo, determinado por los imaginarios y guiado por la etnografía visual tiene igualmente sus propias particularidades, particularidades que se acentúan por la finalidad de este tipo de investigación: "El desarrollo de una investigación durante la mayor parte del tiempo, es una especie de bricolaje. Y no en el sentido despectivo del término: la palabra bricolage no significa que la obra sea mal hecha o remendada,

sino que el investigador debe inventar con la realidad (Deslauriers; 2004:15).

3. El papel de la hermenéutica

Todo el cúmulo de vivencias que contiene la carpeta de proceso sólo constituye los materiales brutos de la investigación. Ese gran anecdotario debe ser objeto de inmersión en una realidad más amplia. La búsqueda activa en el terreno mismo al que remite la vivencia estética es definitiva. La recolección de objetos, el levantamiento de un mapa visual (etnográficamente realizado) es imprescindible, la socialización de la vivencia y la síntesis reflexiva final no sólo aportan profundidad sin solipsismos sino que son las que evitan la personalización en la que puede caer finalmente el trabajo.

Luego del trabajo de campo sobreviene la reflexión e interpretación de *los hallazgos*. Estamos hablando de la elaboración hermenéutica de los sentidos que tienen las imágenes, los objetos, las entrevistas y los demás elementos obtenidos. Gracias al pensamiento accedemos a la unidad de objeto sensible y sentido espiritual, a lo que Deleuze al hablar de Proust denomina esencias: "...el arte nos brinda la verdadera unidad; la unidad de un signo inmaterial y de un sentido por completo espiritual. La esencia es precisamente esta unidad del signo y del sentido, tal y como ha sido revelada en la obra de arte." (Deleuze, G. 1970:52). Naturalmente que en esta fase del proceso aun no se ha llegado a la obra de arte como tal, pero se ha comenzado a establecer las conexiones necesarias entre los objetos y signos recolectados y sus revelaciones poéticas, sus sentidos ocultos. Son estas revelaciones, no los objetos (estos se utilizan en la composición pero ya no atendiendo a su primer significado como objetos si no en tanto que esencias) los que serán objeto de diseminación en un nuevo contexto, de elaboración poética en un nuevo sistema simbólico. En este momento, en el de interpretación a todos los niveles de los objetos, imágenes y signos, y contrario a lo que suele creer-

se, el artista-investigador por vez primera en el proceso de investigación *usa la razón* analíticamente. La diferencia con el científico normal estriba en que el momento en el que la razón interviene no está al comienzo del proceso (ya sabemos que al comienzo está la vivencia estética con todo su sinsentido y dolor), sino en la parte intermedia y en la parte final del proceso.

4. La traducción semiótica

Luego del aporte de la razón en el proceso debe reaparecer el juego libre. Los hallazgos del trabajo de campo, seleccionados, clasificados e interpretados son posteriormente el objeto de juegos poéticos entre ellos, de relaciones que pueden establecerse por familiaridades estéticas, conceptuales, formales, por ideas encontradas o sugeridas, etc. (información que, como ya dijimos, ha sido obtenida y registrado por escrito en el trabajo hermenéutico). Y a través de este libre juego creativo, las esencias vehiculadas por imágenes, signos u objetos, se articulan en pequeños sistemas simbólicos, es decir, en propuestas poéticas construidas sobre la base de datos sólidos que le darán contenido y profundidad a la propuesta.

Estos sistemas simbólicos se dejan *"reposar"* por periodos variables de tiempos, cuya duración sólo depende de cada caso, para luego volver a ellos con ojos nuevos y replantearlos si es del caso. Luego de este segundo encuentro con los sistemas simbólicos, se producen los bocetos finales, es decir, las propuestas finales acompañadas de documentos semióticos escritos en donde se describe, hasta donde el artista puede hacerlo, el sentido total de cada uno de los sistemas, lo que le permitirá dar cuenta de su trabajo ante otros artistas y ante la comunidad en general. Esto no significa que el artista explique lógicamente sus ideas estéticas sino que da cuenta del sentido que cada uno de los elementos tiene dentro de los sistemas simbólicos en los que ha quedado inscrito, de los sistemas simbólicos mismos y de las mutaciones de sentido que cada uno de los elementos ha sufrido

en el proceso, hasta la elaboración poética de las esencias comprendiendo que una esencia "una diferencia, la diferencia última y absoluta. Ella es la que constituye al ser, la que nos permite concebirle ser. Por esto el arte, en tanto que manifiesta las esencias, es el único capaz de darnos lo que en vano buscábamos en la vida." (Deleuze; 1970:52). Esta diferencia de la que habla Deleuze alude al sello personal, a la mirada particular del artista y a la variación de sentido final que un acontecimiento, imagen, objeto o símbolo logra al final de un proceso de elaboración poética, es decir, al finalizar una investigación estética con fines artísticos. Y significa, además, que la interpretación final, la obra misma no obstante la densidad poética que pueda adquirir es portadora de pensamientos, de ideas y responde a preguntas, e interrogantes como cualquiera otra investigación.

5. Proyecto de investigación, proyecto de ejecución de una obra y propuesta de exposición

Un proyecto de investigación sólo comprende el plan de trabajo a seguir a partir de una o varias vivencias estéticas: las posibles líneas de fuga que la búsqueda pueda tener (subtemas de investigación sugeridos por las mismas vivencias), las herramientas metodológicas que se van a emplear (en lo conceptual y en el trabajo de campo) y la enunciación de posibles resultados a los que se espera llegar. Está excluida por obvias razones, la descripción del tipo de obra que se va a ejecutar, los materiales que se van a emplear, la técnica y los procedimientos, y todos los elementos inherentes a la formulación de una obra, por una simple razón: el proyecto de investigación es la formulación de un camino "imaginario" que se aspira a recorrer, al final del cual se espera encontrar todas esas respuestas: el tipo de obra que se va a ejecutar, el o los procedimientos y el sentido trascendente que posiblemente vaya a generar.

Un proyecto de obra como se comprenderá, desde esta óptica, sólo puede ser posterior a la

ejecución de la investigación y debe estar asesorado de manera práctica. Un proyecto de ejecución de obra es la formulación de un proyecto operativo sobre bocetos en donde se justifica por qué se va a hacer así y no de otra forma, por qué se van a emplear estos materiales y no otros y por qué se eligieron las técnicas o los procedimientos que se eligieron y no otros. Las respuestas a estas preguntas las tiene el artista/investigador en su carpeta de proceso porque son el resultado de la investigación, pero a menudo, casi siempre, quienes formulan proyectos de este tipo no son investigadores sino ejecutores de "buenas" ideas, cultores de la creación intempestiva, generadores de ideas sueltas o aisladas y no son artistas-investigadores.

Por su parte *La propuesta para una exposición* sólo es el plano final con especificaciones técnicas de montaje que, por supuesto van acompañadas de las imágenes de la obra ya ejecutada y del portafolio del artista que, en ningún caso, es la carpeta de proceso.

6. Conclusiones

Las investigaciones de las ciencias cognitivas y de las pedagogías contemporáneas, no sólo revelan a través de experiencias empíricas que la percepción, conceptualización y producción son distintas según sea la edad de una persona en proceso de formación y según sea su contexto, sino que además muestra como esa forma de percibir y conceptualizar puede ser orientada hacia una forma X de producción. Estos hallazgos no solo dejan abierta la posibilidad real de una pedagogía y una didáctica de la formación artística, sino que entregan un marco teórico serio para la cotejación y discusión gnoseológica de las categorías (o ausencia de categorías) que son empleadas tácita o explícitamente para signarle o negarle a alguien el apelativo de artista.

El "síndrome Beuyse" que aprovecha irresponsablemente la noción de estética expandida

para afirmar que todos somos o podemos ser artista no es más que la radical y palmaria expresión de un comunismo fundamentalista que en el ámbito de lo social refuerza las tendencias de moda orientadas hacia la promiscuidad de lo lúdico, a la idea débil de tolerancia y a la melosería del afecto, todo ello con arreglo a situar la masa y a posicionarse a sí mismo en situación de "éxito" social y cultural, cuando no político.

El agente cultural artista es un logro en términos de transformación con criterio de la percepción y conceptualización de un sujeto X que posee ciertas habilidades naturales. "Ciertamente ver no es lo mismo que saber que es importante observar" (Perkins, 1975, Gardner, 1990). Y cuando se afirma que el arte es una forma de percibir y/o de conceptualizar no sólo se está aludiendo a un estilo o "look" intelectual sino a una depurada condición final que un sujeto adquiere en el proceso de formación o autoformación intelectual y de vida, y en ningún caso a un rol que espontánea y caprichosamente una persona adopta porque sí.

Una persona no decide ser artista, una persona se forma artísticamente y en un momento dado, si las condiciones culturales se dan (condiciones vitales, obra realizada, cosmovisión, interacción con el público, interacción con la comunidad, etc.), esa persona poco a poco se hace conciente y hace conciente al medio de sus competencias artísticas (tampoco es porque alguien se lo diga o porque se gane un concurso), y decide asumirse concientemente como tal.

Forma de vida, forma de conocimiento (forma de percepción y conceptualización), forma de expresión constituirán la triada sobre la que se fundamenta un fenómeno semejante: "las formas sofisticadas de distinción son sólo posibles tras muchos años de cuidadoso estudio" (Hayes, 1985, Gardner, 1990).

La afirmación artística sólo es posible cuando se han desarrollado y puesto en escena esas competencias (tampoco existe el artista tipo Robinson:

el que produce para sí mismo), esta afirmación solo se da cuando ha funcionado el juego cultural de interacción artista-comunidad-artista. La calle, la escuela, la vida, constituyen el entramado sobre el que se fundamenta este escaso fenómeno. Lo demás son escarceos estéticos para la socialización y elevación de la autoestima, cuando no para seducir y embaucar.

No todo hombre es creativo. Y no todo hombre creativo es artista. Vivimos en una época abierta a la creatividad, no en una época de puros artistas, lo que es distinto. Entre otras cosas, de ser así, que terrible sería. ¿Quién garantiza que la grandeza humana se resuelve en términos de creatividad e imaginación? ¿Acaso no fue Rimbaud encarcelado dos años por abalear a Verlaine ara no citar sino un sólo caso que refuta la regla? Dios nos salve de una sociedad de puros artistas.

BIBLIOGRAFÍA

- * DESLAURIERS, J. P. Investigación cualitativa. Rudecolombia. Editorial Papiro, Pereira, Colombia, 2004.
- * FEYERABEND, Paul y otros. Discusiones sobre ciencia y sociedad. Edición de Carlos Emilio García. Editorial de la Universidad de Caldas, Manizales, 1997.
- * NIETZSCHE, F. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Tecnos, Madrid, 1987.
- * PROUST, Marcel. En busca del tiempo perdido Tomos I y II. Valdemar, Madrid, 2000.
- * BLANCHOT, Maurice. La risa de los dioses. Taurus, Madrid 1987.
- * BRIONES, Guillermo. Epistemología de las ciencias sociales. ICFES, 1996.
- * CAMNITZER, Luis. La definición restringida de arte y ¿Es posible la enseñanza del arte?. El espectador, Magazin Dominical.
- * OROZCO, Martínez, Fernando. Una mirada al quehacer propio de las artes plásticas, en "La ciudad: reflexiones semiológicas". Centro de investigaciones, Facultad De Arquitectura, Universidad Nacional de Medellín, 1994.

Mario Armando Valencia Cardona

* BATAILLE, G. La experiencia interior. Taurus, Madrid, 1981.

* DELEUZE, G. Proust y los signos. Anagrama, Barcelona. 1970.

* GARDNER, H. Educación artística y desarrollo humano, Paidós Educador, Barcelona 1994.

* VALENCIA CARDONA, Mario Armando. Cascabeles para el gato (Filosofía par poetas y poesía para filósofos). Fondo Editorial de Caldas. Edigráficas, 2000.



Amanecer
Serie: abrazos en Blanco y Negro
Jafeth Gómez Ledezma

EL LENGUAJE MUDO DE CHARLOT

Por:

Jorge Prudencio Lozano B.¹

“Creo en el poder de la risa y de las lágrimas como antídoto del odio y del terror” (Charles Chaplin).

Resumen

La presente exposición es un análisis sucinto de la obra de Charles Chaplin a partir de algunos datos de su biografía; algunas tendencias teóricas y políticas desde las cuales se han abordado sus películas y algunas descripciones interpretativas de los recursos estéticos. Está orientado a reivindicar al héroe cómico y a validar la comedia de ficción cinematográfica como vía para conocer e interpretar la realidad humana y social.

1. Empieza la función.

Charles Chaplin nació en Londres, en 1889, momento en que se supone que dentro del imperio británico los ingleses seguían siendo privilegiados en relación con los irlandeses, muchos de los cuales emigraron a Estados Unidos en busca de mejor fortuna. Recuérdese la película «Las Cenizas de Ángela»². Pero Charles Chaplin nació en el universo de pobreza londinense descrito desde mucho antes por Charles Dickens. Tuvo por padre a

un actor de vaudevil alcoholizado, por madre a una actriz sin éxito, afectada por serios problemas de salud mental. Y fue el padre quien lo introdujo al mundo del espectáculo, cuando el niño sólo tenía cinco años de edad. Por supuesto, no por un acto de ternura paternal sino para obligarlo a trabajar. La madre fue la primera y gran maestra de actuación que tuvo Charlie, no necesariamente porque ella tuviera una abnegada vocación de maestra sino por necesidad. Sin dinero para comida ni entretenimiento y obligados a permanecer en un cuarto húmedo en verano y frío en invierno, ella miraba por la ventana y remedaba a quienes pasaban por la calle. Así Charlie y Sidney (hermano por parte de madre) se entretenían, aprendían las claves de la actuación y distraían las punzadas del hambre.

A veces los vecinos se llevaban a la mamá para atenderle una de sus crisis en el hospital, mientras el papá, como de costumbre, andaba emborrachándose y no llegaba. Entonces la soledad sacaba a los chicos de la casa. Así, si el clima lo permitía, Sidney y Charlie salían a rebuscarse y

¹ Profesor del Departamento de Historia de la Universidad del Cauca.

² PARKER, Alan. Las cenizas de Ángela, 1999.

hasta mejor les iba. Le «gotereaban» la música a un organillero que tocaba y pedía monedas. Los chicos bailaban con tal gracia que después la gente le daba monedas a los niños y no al instrumentista, quien los ahuyentaba lanzándoles improperios. También había quien les ofreciera caritativamente un bocado. Pero en fin, genialidad y condiciones cómodas de vida no necesariamente coinciden, al menos no desde el principio.

Charles Chaplin creció en un momento en que el imperio británico empezaba a entregarle la posta de relevo al imperio norteamericano en la carrera por la supremacía en el mundo. El instinto de supervivencia de los irlandeses ya lo había notado, pero que los ingleses emigraran era menos frecuente. Caía el siglo XIX y se asomaba el XX y tal vez Chaplin ni siquiera era muy consciente de los cambios históricos que estaban sucediendo, al fin y al cabo su escolaridad ni su vida intelectual habían sido intensas. Aún, huelga sospechar que, en Charles Chaplin hubo por lo menos un raptó de intuición (y de coraje) que lo llevó a presagiar que las posibilidades de realización estarían en USA como cineasta y no en Inglaterra como clown.

Al frisar los veinte años de edad estuvo en USA en cumplimiento de una gira con un grupo de teatro, ocasión que le sirvió para contactarse con Mack Senett, quien para entonces ya era un reconocido productor y director de cine en el naciente Holliwood. Al regresar a Londres Carhlie continuó malganándose la vida como actor de vaudeville, sin éxito ni identidad... hasta que decidió volver a atravesar el Atlántico, esta vez para quedarse. Papá había muerto, mamá seguía malita y Sidney... bueno, Sidney se convirtió en el representante de Charles. Sin duda el viaje mismo hacia USA le fue muy significativo y posteriormente, unos cinco años después de haber llegado, en 1917, pudo rendirle tributo a los mareos padecidos durante el viaje en barco mediante una película genial llamada «The Inmigrant»³.

³ En adelante se omitirá referenciar con precisión dentro del texto a la obra fílmica de

Mas, antes de lograr hacer tal homenaje a su propia memoria, que era al mismo tiempo la de muchos emigrantes, pasó por otros tipos de marginamiento. Había huido de la exclusión económica en Londres, donde fue espectador de la flemática elegancia inglesa y la moral victoriana para ahora ser visto por otros como bicho raro mientras él mismo observaba el liberalismo y la manufacturación de gustos y costumbres burguesas en la antesala de «los locos años veinte».

Mack Sennet, el «Duro» de las comedias de situaciones del cine de entonces lo contrató, es cierto, pero le dio trato discriminatorio muchas veces y hasta pretendió apocarlo. No obstante, gracias a la persistencia, Chaplin por fin conquistó al nuevo imperio. Sacó de sí mismo «el cobre», aunque en él es mejor decir que sacó el carbón, porque Chaplin era compatriota de los manchesterianos que precipitaron la crisis de las minas de hulla, lo cual también influyó en el debilitamiento del imperio británico.

Un día por fin, o bien le afloró la genialidad o bien aprovechó adecuadamente la oportunidad. Hay varias anécdotas y versiones al respecto. Garson Kanin en su novela «Moviola»⁴ y Richard Attenborough⁵ en su película «Chaplin» nos han ilustrado sobre ello, además del propio Chaplin en su autobiografía. Años después se le llegó a considerar el artista más completo del siglo XX y como suele suceder con las obras artísticas importantes, unos tratan de explicarla desde la orilla psicoanalítica, otros desde la óptica libertaria; unos le han aplicado el estructuralismo y en fin, muchos se la han gozado y la siguen gozando, aunque haya niños y adolescentes que, teniendo como referentes inmediatos a Bob esponja y Mister Bean preguntan si acaso Chaplin no «pasó de moda».

Chaplin, la cual aparecerá completa en la filmografía presentada al final. De cualquier manera, ella constituye la principal fuente para la redacción de este artículo.

⁴ KANIN, Garson. Moviola. Bruguera, 1981.

⁵ ATTENBOROUGH, Richard. Chaplin, 1999.

2. El mecanismo de compensación

Aunque Chaplin no era completamente judío (la madre sí era medio-judía), algunos encuentran en él un rasgo atribuido originalmente al humor judío - pero que también ha existido en el sentido del humor de otras culturas - y que consiste en la capacidad de burlarse de su propio sufrimiento⁶. Es decir, el humor suele ser convertido en algo así como un mecanismo de compensación espiritual al dolor y la carencia. Marginados hay muchos - no sólo los judíos - y en el caso de Chaplin, su pobreza durante la infancia y la juventud habría dado lugar a concebir a aquel «gentleman», o mejor, aspirante frustrado a gentleman, cuyo vestido le queda estrecho, los zapatos grandes y los guantes están rotos. Así habría nacido «Charlot, el vagabundo». Claro que el talento de Chaplin superó a la simple inversión mecánica del icono y a la caricatura chata y le insufló múltiples dimensiones al personaje y a las historias en que éste se involucró. Convirtió al personaje en una herramienta para explorar intuitivamente dentro de la condición humana.

3. El anonimato y la ciudad

Ahora bien, si la identidad de las personas está arraigada y es fácilmente reconocible en el villorrio o en el barrio; en la ciudad, es decir, en la metrópoli como tal, las personas pueden cambiar de traje y aparentar e inclusive asumir otros roles. Confabulada con el anonimato, la ciudad se presta para muchos tipos de travestismo e impostación⁷ o, si se prefiere, para sencillamente adaptaciones de supervivencia. Entonces se entenderá por qué Charlot, inmigrante, desarraigado y pobre, unas veces es camarero, otras boxeador, a veces bombero, otras más soldado,

a veces obrero e inclusive presidiario. Charlot es un vagabundo ciudadano, otro de los prototipos creados por la modernidad vivenciada en las entrañas de un imperio que levanta la cabeza, a comienzos de los años veinte, en el siglo XX. A todos esos roles y otros más, Chaplin les hizo películas. La intuición del artista suele ser tan lúcida como la razón del filósofo.

4. Contra las solemnidades

Pero hay más intentos de compensar carencias, esta vez del lado del espectador. Chaplin, según lo afirmó él mismo en «¿De qué se ríe la gente?»⁸, descubrió que la gente se ríe de los reveses de quienes ostentan altas dignidades. En su momento, se refería a los millonarios, las mujeres encopetadas, los policías, las autoridades y los personajes solemnes en general. Afirmaba que esas dignidades las poseían sólo unas pocas personas en relación con el grueso de la población, por eso el espectador se identificaba con las mayorías.

De esta manera, muchos de sus «gags» o chistes visuales, los basó en la burla a la torpeza de algún policía, la ridiculez del millonario, las ínfulas del mandatario o los manierismos de algunas señoras. Y ni qué decir de la parodia a Hitler en «El gran dictador», en la que el ejército nazi confunde a un amnésico peluquero judío con el Führer. Nuevamente hay que señalar que el talento de Chaplin supera al sarcasmo llanamente panfletario y proyecta sus chistes hacia puestas en escena creativamente elaboradas y temáticamente profundas.

5. Los gestos de ternura⁹

El sonido sincrónico fue incorporado al cine a

⁶ MARTIN, Marcel. El judío errante. En *El arte de Chaplin*. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

⁷ DICKSTEIN, Morris. Comedia urbana y modernidad: de Chaplin a Woody Allen. En *El arte de Chaplin*. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

⁸ CHAPLIN, Charles. ¿De qué se ríe la gente?. En *El arte de Chaplin*. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

⁹ MUKAROVSKY, Jan. Chaplin en luces de la ciudad. Intento de análisis estructural de una figura dramática. En *El arte de Chaplin*. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

finales de los años veinte, cuando Chaplin ya había realizado una copiosa obra de cortometrajes y largometrajes. El se resistió inicialmente a hacer películas sonorizadas porque, según decía, palabras más, palabras menos, en ellas se desvirtuaba lo esencial del cine, que era la imagen y, dentro de ella, la gestualidad y los movimientos corporales. Por eso su rostro no puede menos que expresar deleite cuando calma el hambre comiéndose los cordones de los zapatos como si fueran tallarines; o ternura cuando el chicuelo de cuya manutención se ha responsabilizado, rompe el vidrio que él mismo ofrecerá reemplazar por otro. En eso consistía el negocio de ellos dos.

Y Charlot, como vagabundo que es, también está desubicado en el engranaje social y no logra desenvolverse en los espacios convencionalmente establecidos. En las esquinas lo domina la inercia antes de poder girar y en cualquier parte da pasos al vacío sin advertir el peligro. Sólo la casualidad lo salva. Gestualidad y expresión corporal confluyen en la puesta en escena, principal recurso cinematográfico de Chaplin. También en función de ella dirigió la cámara, que permanece casi fija en la mayoría de sus películas o realiza sólo movimientos discretos.

Buena parte de su brillantez resultaba del perfeccionismo con que trabajaba hasta lograr cada escena. Filmaba en proporción de veinticuatro o más tomas por plano definitivo, lo cual, por otra parte, resultaba bastante costoso. En la puesta en escena ponía en juego las dotes de mimo y el oficio de realizador. Era un artista con oficio y con una gran capacidad de reflexionar acerca de la naturaleza humana, las cosas y el devenir social. Finalmente Chaplin aceptó el sonido sincrónico, a partir de "El gran dictador", a condición de no permitirse que la palabra sustituyera la expresividad del gesto ni del cuerpo. También hizo la música de sus películas.

6. La crítica social

La tendencia psicoanalítica insistirá en tratar de comprender a Chaplin sin dejar de referenciar a «El

chiste y su relación con el inconsciente», de Freud. La tendencia libertaria, por su parte, traerá a colación otros textos pero en todo caso enfatizará la mirada sobre «Tiempos Modernos», película sonorizada en la que Charlot desempleado se convierte en un obrero que cae en las garras del sistema fabril, embotador e injusto. Bajo el concepto de la eficiencia elevado a dogma, como es apenas natural en el capitalismo, Charlot será sometido a las rutinas elementales y monótonas de la producción en serie hasta terminar mentalmente desestructurado.

El sistema social y, dentro de él, el sistema de producción son alienantes. Entonces que no se queje la señora encopetada -quizás esposa del patrón- a la que Charlot quiso apretarle los botones con forma de tuerca que ella vanidosamente lucía sobre los senos. Al final de la jornada Charlot ya no tenía control sobre sí mismo. El uso instrumental de la razón volvió añicos al tan cacareado sujeto autónomo...» todos los filmes de Chaplin, mediante la despiadada crítica al mundo capitalista, expresan la exigencia de un mundo nuevo»¹⁰.

7. Los objetos y el universo de Chaplin

Si el sistema se interesa en poseer máquinas para sacarle la rentabilidad a los seres humanos, Charlot en cambio utiliza los objetos sencillamente para adecuarse un lugar en el universo, o tal vez en la sociedad que lo forjó como paria, como vagabundo. Con los objetos se disfraza de árbol, se camufla convertido en lámpara o se inventa un baile con unos panecillos ensartados en tenedores, mientras sueña que está cortejando a la mujer de la que se ha enamorado.

Cuando Charlot utiliza los objetos con la intención para la que fueron inventados, ellos se van contra él¹¹. A la cama se le activan asombrosa-

¹⁰ BÁRBARO, Umberto. El arte de Chaplin. En el arte de Chaplin. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

¹¹ BAZIN, André. Introducción a un simbolismo de Charlot. En El arte de Chaplin. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

mente los resortes para impedirle acostarse a la una de la madrugada; la puerta giratoria le da más vueltas de las necesarias para sacarlo de un recinto o la cuerda con la que intenta sujetarse el pantalón tiene amarrado en el otro extremo a un perro que sale a perseguir un gato.

8. El relato como recurso estético

A través del relato Chaplin pudo ir más allá de la creatividad del gag y del ballet presente en sus cortometrajes para ampliar la comicidad hacia visiones más complejas¹². Claro está que de las 84 películas reportadas en la filmografía al final de esta nota, sólo unas doce fueron de largometraje, entre ellas la trilogía integrada por "La Quimera del oro", "Tiempos Modernos" y "El circo".

A través del relato, el vagabundo pudo, por ejemplo, protagonizar en "La Quimera del oro", la epopeya más caracterizadora del impulso originario de la modernidad y en particular del capitalismo¹³: la búsqueda de oro acumulable. Oro para alimentar a lo que tendría que consolidarse como sistema financiero. En «La quimera del oro», Charlot el vagabundo, aquel hombrecillo desarrapado, desubicado y frágil, entró a jugar a la ambición: Se fue a buscar oro en la inhóspita y helada Alaska. Pero a ese juego sólo entraban hombres y mujeres con espíritu rudo y aventurero, literalmente brutales. Sin embargo, es a través de ellos que Charlot llega a conocer el entramado de las pasiones atrapadas en una geografía sin salida. Al final Charlot se torna millonario pero no porque esa sea la recompensa a la lucha física, que supuestamente sería la mayor hazaña humana y en la cual él siempre fracasó. Llega a serlo por casualidad o tal vez porque ese era un resultado apenas coherente con la persistencia en la que realmente era su mayor hazaña:

buscar la riqueza de la condición humana... y a él le tocó hacerlo por el lado más oscuro y frío.

Allí su presencia aparentemente caótica reveló, escena por escena, de manera zahiriente e incluso acusatoria, el vacío existencial de la soberbia. El héroe cómico no es simplemente, como sugirió Aristóteles¹⁴, alguien que imita acciones ridículas. Para Aristóteles sólo el héroe trágico "imitaba" acciones nobles. Entre los arrogantes Charlot encontró el amor, no sólo para materializar el recurso narrativo preferido de Chaplin, el melodrama, sino como una alusión patente a la solidaridad y otros valores fundadores que subyacen aplastados por la codicia.

9. El humanismo

Si bien ya en "El Circo" Chaplin había aludido a la soledad del vagabundo, que en el fondo es la soledad del sujeto en el capitalismo, y, con sus otros cortos y largos también había intentado interpelar a la humanidad sobre la prepotencia de la solemnidad, él tampoco pudo evitar la hecatombe de la segunda guerra mundial. Entonces Chaplin creó a Monsieur Verdoux, el hombre que, en contraste con Charlot, se valió del amor para acumular riqueza. Primero enamoraba a las damas millonarias y crédulas, luego las envenenaba lentamente para quedarse con sus fortunas. Esta no sólo era una trama truculenta, era una metáfora terriblemente cruda. Charlot, el vagabundo, el héroe cómico, había desaparecido¹⁵. Pero no lo mató Chaplin, lo desapareció la realidad social de la época. A la mejor manera de los desaparecidos que hoy se buscan en todas partes.

«El delito es una consecuencia lógica de los negocios», dijo Verdoux, y cuando era conducido

¹² MITRY, Jean. Los procedimientos de la comicidad chaplinezca. En *El arte de Chaplin*. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

¹³ MARIÁTEGUI, José Carlos. Esquema de una explicación de Chaplin. En *El arte de Chaplin*. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Poética*. Ed Wilson Rojas. Bogotá. 2000.

¹⁵ VILLEGAS LOPEZ, Manuel. La raíz humana y los elementos del sistema cómico de Chaplin. En *El arte de Chaplin*. Selección de Jorge Fraga, La Habana, 1989.

al cadalso argumentó que eran peores los fabricantes de armas. Acusado y condenado resultaron ser del mismo corte. A partir de entonces se cierne constantemente sobre nosotros la amenaza de estar condenados a ser Monsieur Verdoux o una de sus víctimas, no literalmente, claro está, sino peor aún, en la plenitud de sus espíritus.

De Charlot afortunadamente quedan sus películas, que aportan a la memoria y arqueología de nuestro tiempo. El cine siempre ha ofrecido una nueva posibilidad de representar al ser humano desde la historia¹⁶ pero con toda seguridad también desde la antropología y otras disciplinas sociales. Si volviéramos a ver a Charlot, seguramente él nos confirmaría la esperanza de tener en la comedia una forma de analizar la solemnidad y en la burla y la risa, herramientas contundentes contra la prepotencia y la ambición.

Filmografía por casas productoras

Keystone

1914

Making a living (Charlot periodista). director: Henry «Pathé» Lehrman. 1 rollo.

Kid auto races (Carreras sofocantes). director: Henry «Pathe Lehrman. 1/2 rollo.

Mabel's strange predicament (Aventuras extraordinarias de Mabel).directora: Mabel Normand. 1 rollo.

Between showers (Charlot y el paraguas). director: Henry «Pathe» Lehrman. 1 rollo. A film Johnnie (Charlot hace cine). Director: George Nichols. 1 rollo.

Tango Tangles (Charlot en el baile). Director Mack Sennett. 1/2 rollo.

His favourite pastime (Charlot extremadamente galante). director: George Nichols. guión: Charles Chaplin. 1 rollo.

Cruel, cruel love (Un amor cruel). director George Nichols. Guión: Charles Chaplin. 1 rollo.

The star boarder (Charlot huésped ideal). director: George Nichols.Guión: Charles Chaplin. 1 rollo.

Twenty minutes of love»(Charlot de conquista). director: Madden. Guión:Charles Chaplin. 1 rollo.

Mabel at the wheel. (Mabel y el auto infernal). directora: Mabel Normand. 2 rollos.

Caught in a Cabaret (Charlot camarero). directora: Mabel Normand.Guión: Mabel Normand y Charles Chaplin. 2 rollos.

(A continuación, y salvo aclaración, la dirección y el guión es siempre de Charles Chaplin)
Caught in the rain (Charlot y la sonámbula). 1 rollo.

A busy day (Charlot sufragista). director: Mack Sennett. guión Charles Chaplin. 1/2 rollo.

The fatal mallet (El mazo de Charlot). 1 rollo. Her friend the bandit. (Charlot ladrón elegante). 1 rollo.

The knockout (Charlot árbitro). supervisor: Mack Sennett. 1 rollo

Mabel's busy day (Mabel vendedora ambulante).directores: Mabel Normand y Charles Chaplin (y guión). 1 rollo.

Mabel's married life (Charlot en la vida conyugal).Directores: Mabel Normand y Charles Chaplin (y guión). 1 rollo.

Laughing gas (Charlot falso dentista). 1 rollo.

The property man (Charlot regisseur). 2 rollos

The face on the barrom floor (Charlot pintor) 1 rollo.

¹⁶ ROSENSTONE, Robert. "El pasado en imágenes". Ariel, Barcelona, 1997.

Recreation (La pícaro primavera). 1/2 rollo.

Tillie punctured romance (Aventuras de Tillie-El romance de Charlot)Supervisión: Mack Sennett. guión: Hampton de Ruth, según la comedia musical «*Tillie's nightmare*», de Edgar Smith y A. Baldwin Sloane. 6 rollos.

The masquerader (Charlot artista de cine). 1 rollo.His new profession (Nueva colocación de Charlot) 1 rollo.

The rounders (Charlot y Fatty en el café) 1 rollo.The new Janitor (Charlot conserje) 1 rollo.

Dough and dynamite (Charlot panadero). guión: Charles Chaplin y Mack Sennet. 2 rollos.

Those love pangs (José, rival de Charlot) 1 rollo.

His trysting place (Charlot se engaña) 2 rollos.

Gentlemen of nerve (Mabel y Charlot en las carreras) 1 rollo.

His musical career (Charlot domina el piano) 1 rollo.

His prehistoric past (Charlot prehistórico) 2 rollos.

Getting acquainted (Charlot tiene una mujer celosa) 1 rollo.

Essanay

1915

His new job (Charlot cambia de oficio) 2 rollos.

A night out (Charlot trasnochador) 2 rollos.

The champion (Charlot campeón de boxeo) 2 rollos.

In the park (Charlot en el parque) 1 rollo.

A jitney elopement (la fuga de Charlot) 2 rollos.

The tramp (Charlot vagabundo) 2 rollos.

By the sea (Charlot en la playa) 1 rollo.

His regeneration. Western escrito, dirigido e interpretado por Gilbert M. «Broncho Billy» Anderson, en el que Chaplin interpreta una breve escena cómica, en compensación por una aparición de aquel en «The Champion». Life (Vida) Película dramática iniciada por Chaplin, pero suspendida porque su realización retrasaba el programa de producción de cortometrajes cómicos.Work (Charlot trabajando de papalista) 2 rollos.

A woman (Charlot, perfecta dama) 2 rollos.

The bank (Charlot, portero de banco) 2 rollos.

Shanghaied (Charlot marinero) 2 rollos.

A night in the show (Charlot en el teatro) guión inspirado en el espectáculo de Fred Karno «a night in a London Club» 2 rollos.

Carmen (Carmen) 2 rollos

1916

Police (Charlot, licenciado de presidio) 2 rollos.

Triple trouble (Aventuras de Charlot) 2 rollos.

Mutual

The floorwalker (Charlot encargado de bazar) 2 rollos.

The fireman (Charlot bombero) 2 rollos.
The vagabond (Charlot, músico ambulante) 2 rollos.

One A.M. (Charlot a la una de la madrugada) 2 rollos.

The count (El conde) 2 rollos

The pawnshop (Charlot prestamista) 2 rollos.

Behind the screen (Charlot tramoyista de cine) 2 rollos.

The rink (Charlot héroe del patín) 2 rollos.

1917

Easy street (Charlot en la calle de la paz) 2 rollos.

The cure (Charlot en el balneario) 2 rollos

The immigrant (Charlot emigrante) 2 rollos.

The adventurer (El aventurero) 2 rollos.

First National

1918

A dog's life (vida de perro) 3 rollos

The bond (El bono), título para el copyright «Charles Chaplin in a Liberty Loan Appeal» 1/2 rollo.

Shoulder arms (Armas al hombro) 3 rollos

1919

Sunnyside (Al sol) 3 rollos.

A day's pleasure (Un día de juerga) 2 rollos.

The kid (El chico) 6 rollos.
The iddle class (Los ociosos) 2 rollos.

1922

Pay day (Día de paga) 2 rollos.

The pilgrim (El peregrino) 4 rollos.

Souls for sale (almas en venta) Director: Rupert Hugues. Chaplin hace una breve aparición.

Hollywood (Hollywood) Director: James Cruze. Charles Chaplin figura entre el «Chorus of Hollywood Villagers» que aparece en la película.

United Artists

1922-1923

A woman of Paris (Una mujer de París) 8 rollos

1924-1925

The gold rush (La quimera del oro) 9 rollos.

1926

The sea gull («La gaviota», o «una mujer del mar»). Director: Joseph Von Sternberg, según una idea original de Charles Chaplin.

1925-1927

The circus (El circo) 7 rollos.

1928

Show people (Espejismos). Director: King Vidor, Chaplin aparece en una breve escena interpretándose a sí mismo.

1928-1930

City Lights (Luces de la ciudad) 9 rollos.

1932-1935

Modern times (Tiempos modernos) 85 minutos.

1939-1940

The great Dictator (El gran dictador) 125 minutos.

1944-1946

Monsieur Verdoux (Monsieur Verdoux) 122 minutos.

1951-1952

Limelight (Candilejas) 140 minutos.

Attica Films

1956-1957

A king in New York (Un rey en Nueva York)
105 minutos.

1966

A countess from Hong Kong (La condesa de
Hong Kong) 118 minutos.

Otras películas de referencia:

ATTENBOROUGH, Richard. Chaplin, Lon-
dres, 1992

PARKER, Alan. Las cenizas de Ángela, Lon-
dres, 1999

BIBLIOGRAFÍA

* ARGÜELLO, Rodrigo. La muerte del relato metafísico.
Santa Fe de Bogotá, 1992.

* ARISTÓTELES. Poética. Ed Wilson Rojas. Bogotá.
2000.

* BORDWELL, David. La narración en cine de ficción.
Paidós, 1992.

* FRAGA, Jorge. El arte de Charles Chaplin. Selección
de artículos. Editorial Arte y Literatura. La Habana, 1989.

* LAVANDIER, Yves. La dramaturgie. París, 1995.

* KANIN, Garson. Moviola. Bruguera, 1981.

* ROSENSTONE, Robert. El pasado en imágenes. Ed.
Ariel, Barcelona, 1997.

Éxtasis

Serie: Abrazos en Blanco y Negro
Jafeth Gómez Ledezma



JOYCE-ULISES-HOMERO

Por:

Silvio E. Avendaño C.

La diferencia entre *Ulysses* de Joyce y la *Odisea* de Homero puede ser la distancia entre la novela y la épica. En la épica lo grandioso es el héroe: un hombre que es modelo para todos los hombres, mientras la esencia, en la mayoría de las novelas, se teje en el fracaso de un hombre. Por eso existe distancia entre la *Odisea* de Homero y el *Ulysses* de Joyce; mientras la obra épica produce la admiración de lo grandioso, la novela suscita el placer de lo cómico. La obra homérica cuenta las aventuras de *Ulises* -el arco comprendido entre la salida y la vuelta a Itaca en un período de veinte años-. La novela del irlandés es el esbozo de un día, el 16 de junio de 1904, desde el momento en que Leopold Bloom sale de la casa e inicia la travesía por Dublín hasta el regreso al hogar, en la madrugada del día siguiente. Mientras la obra de Homero se erige sobre hechos gloriosos, la novela de Joyce, hila la parodia del género épico desde la ironía que ninguna conciencia épica hubiera podido tolerarla.

Trazar un paralelo es casi imposible, es como unir la épica con la novela, la grandeza con lo ridículo, el horizonte de la polis con la miseria caótica del mundo burgués. Ulises y Leopold Bloom son hombres distintos. Homero recurre a Mnemosine, para salvar las hazañas humanas de la trivialidad del olvido, Joyce, sabe que la novela se desprende de la epopeya, como una parodia

del género épico. En Homero las palabras, las proezas y acontecimiento pretenden que la narración sea digna del recuerdo, mientras Joyce no busca registrar, como lo haría un espejo, la servidumbre a la que someten el Imperio Inglés y el catolicismo a Irlanda, sino que esboza la ironía, la incredulidad y el efecto de la lucidez.

Cuán distante es Leopold Bloom de Ulises. El primero no es un guerrero, tampoco aspira al recuerdo para alcanzar la inmortalidad, vive en la atmósfera viscosa, en el horizonte de la mortalidad. Mientras Ulises juega a ser *Outis*, es decir *Nadie*, la manera como engaña al Cíclope, el caso de Leopold Bloom es un hombre sin importancia colectiva, desconocido en la ciudad. Leopold Bloom no pretende permanecer en la memoria de los hombres, para tratar de superar la finitud y, por lo tanto, no se caracteriza ni por las hazañas ni por los discursos grandiosos.

Podría decirse que tanto la *Odisea* de Homero como *Ulysses* de Joyce tienen alcances y límites en momentos germinales. La primera es la Telemaquia: Homero relata la amargura del joven Telémaco, ante el asedio de los príncipes que mancillan la casa paterna y desean casarse con Penélope, inicia el viaje en búsqueda de Ulises y decide terminar con aquella situación afrentosa. En el *Ulysses* describe Joyce la amargura que padece Stepehn

Dedalus por su conducta en la agonía de la madre y por la circunstancia aberrante de Irlanda sometida a Inglaterra y al catolicismo. La segunda parte de las dos obras (Nostos) la constituye la vuelta de Ulises- en el caso de la *Odisea*- Ulises después de veinte años vuelve a Itaca, da muerte a los pretendientes y restaura el reino. *Ulysses* esboza un día, en el cual Leopold Bloom sale, en Dublín, a tempranas horas de la mañana y vuelve en la madrugada, después de recorrer tiendas, redacciones, pubs, tugurios y demás recovecos de la ciudad, burlado, bafado e indócil. La tercera sección, tanto de la *Odisea* como del *Ulysses*, está centrada en Penélope. Homero, después de narrar la muerte de los pretendientes, relata el reencuentro de Ulises con Penélope. Joyce recrea el rielar de la conciencia de Molly, la esposa de Bloom cuando éste, al llegar en la madrugada, se duerme mientras ella inicia el viaje a través de las frustraciones, deseos y ensueños de su conciencia.

Telemaquia

El 16 de junio de 1904, Stephen Dedalus desayuna, junto con Buck Mulligan y un inglés. Ha pasado una noche de pesadilla y soporta una situación afrentosa gracias a los compañeros de la Torre Martello. Padece *remordimiento de conciencia* por la actitud altanera cuando la madre agonizaba. El joven vive amargado porque Irlanda está sometida al imperio inglés y a la iglesia católica. El padre de Stephen vive de glorificar su propio pasado, ha caído en bancarrota y no pierde oportunidad para empinar el codo... Luego del desayuno, de una noche de pesadilla y de compañeros indeseables, Stephen parte. Stephen pretende forjar la *conciencia increada* que transforme a Irlanda en un país libre. En la obra de Homero, -una pequeña isla, ciudad-estado-: Itaca ha sido invadida y mancillada por los príncipes de las islas cercanas, quienes no sólo afrentan la vida familiar, sino dilapidan la hacienda, a la espera de que Penélope decida desposarse con uno de ellos, pues Ulises, el rey, partió hace mucho tiempo y no se volvió a

saber nada de él. En esta circunstancia creció Telémaco quien toma conciencia de la situación que padece Itaca, piensa que ha llegado el momento para restaurar el honor del reino.

Aquella mañana después de tomar el desayuno y abandonar la torre Martello, el joven Stephen camina hasta el colegio donde trabaja. Luego de la clase habla con Mister Deasy, director de la escuela de Dalkey, quien encuentra la situación de Irlanda justa bajo el amparo inglés. Mr Deasy considera que "toda la historia se mueve hacia una gran meta: la manifestación de Dios" La deficiencia de Stephen como profesor es grande, y la mirada de la historia contrasta con la del pedagogo. Mientras Stephen ve la historia como pesadilla y espera, gracias al poder de demiurgo, transformar la parálisis padecida por Irlanda, Mr Deasy contempla la historia desde la tradición y el pasado irlandés. ¿Hasta qué punto se puede ignorar el pasado y crear *ex nihilo*?, es la inquietud de Stephen, cuando abandona el colegio. En la *Odisea*, Telémaco, en contra del deseo de los pretendientes, inicia el viaje en busca del padre. Llega a casa de Néstor, quien desconoce el paradero de Ulises. Néstor, uno de los antiguos guerreros, cuenta el regreso de Agamenón, de la guerra de Troya y, platica sobre la infidelidad de las mujeres...

Al abandonar las instalaciones del colegio, Stephen camina por la playa. Joyce recrea al demiurgo que lleva Stephen, la capacidad artística de crear a partir de la nada. Stephen rechaza la vocación de profesor, que le propone Mr Deasy y, siente la necesidad de crear una nueva conciencia, que haga posible superar la parálisis de Irlanda, ante el sometimiento del imperio y el catolicismo. En la caminata por la playa, a semejanza de Proteo -quien en la *Odisea* tiene la capacidad para transformarse- Stephen hace manifiesto el espíritu de creador a través de la metamorfosis de la imaginación. Stephen es semejante a Dedalo que, mediante el ingenio puede escapar del laberinto en el que se encuentra.

Nostos

Un segundo momento del *Ulysses*, escrito a la sombra de la Primera Guerra Mundial (1914-1921), se desentraña en torno a Leopoldo Bloom. Constituye esta parte casi la totalidad de la obra. La existencia de Leopold Bloom, desde el momento en que prepara el desayuno en el hogar, la travesía por la ciudad de Dublín con los avatares del trabajo, hasta la vuelta en la madrugada del 17 de junio, constituye el fragmento medular del *Ulysses*. Bloom vaga dieciocho horas por Dublín a través de la ilusión, el fracaso, el desaliento, el ensueño, la aventura, hasta volver junto a Molly.

Leopold Bloom no es el hombre grandioso, carece de la virtud del guerrero. Él es un individuo pacífico, quien: "comía con deleite los órganos interiores de bestias y aves. Le gustaba la sopa espesa de menudillos, las mollejas con sabor a nuez, el corazón relleno asado, las tajadas de hígado rebosadas con migas de corteza, las huevas de bacalao fritas". En la mañana del 16 de junio de 1904, Leopold Bloom prepara desayuno para él y Molly. Bloom, quien no es un héroe, vive en la calle Eccles 7, en un barrio popular de Dublín. Es un hombre que gira en torno al trabajo, de condiciones precarias, que más raya con la pobreza, opuesto al Ulises, amado por los dioses. Leopold Bloom prende el fogón y sale hasta la carnicería, compra un riñón. Vuelve a la casa, prepara el desayuno, sube hasta el segundo piso con té, tostadas y mantequilla para Molly, luego va a la cloaca. Entre Leopold Bloom y Molly hay una desapacible distancia. Desayunan. Ella aguarda una aventura amorosa aquel día, Bloom no deja de pensar en su amante: Marta Cliford. A diferencia de la *Odisea* que narra en el capítulo V las desventuras que padece Ulises detenido en la isla de Ogiigia, sin poder partir en busca Itaca, en el caso de Bloom fantasea un encuentro con Martha Cliford.

Después del desayuno Leopold Bloom abandona el hogar. En la casa queda Molly. Pronto Leopold Bloom se encontrará igual que Ulises

ante los comedores de loto. Ulises no cae en tal tentación, a diferencia de los compañeros que comenzaron a comer loto y terminaron adictos, olvidándose del propósito de volver a Itaca. Leopoldo Bloom, en una iglesia siente la distancia frente al catolicismo, sabe que la eucaristía adormece, por eso Leopold Bloom al ver a los creyentes que comulgan piensa: "El sacerdote se inclinó para ponerla en la boca, todo el tiempo murmurando: Latín. La siguiente. Abre la boca y cierra los ojos. ¿Qué? Corpus. Buena idea el latín. Los deja atontados..." Abandona Leopold Bloom el templo, compra jabón y va a los baños públicos. Al contacto con el agua "Disfruta ahora de un baño: limpia tina de agua, fresco, esmalte, la suave corriente tibia. Esto es mi cuerpo. Preveía su pálido cuero reclinado en el todo desnudo, en un útero de tibieza, aceitado por aromático jabón derretido, suavemente lamido por el agua. Veía su tronco y sus miembros cubiertos de oliolitas y sosteniéndose, subiendo levemente a flote, amarillo limón: el ombligo, capullo de carne: y veía los oscuros rizos enredados de su mata flotando, flotante pelo de la corriente en torno al flojo padre de millares, lánguida flor flotante."

A las once de la mañana Leopold Bloom asiste al entierro de Paul Dignam: "un compañero que ha reventado". En el relato de Homero, Ulises desciende al Hades (infierno) en busca de noticias del hogar lejano y de la vuelta al hogar. El cortejo fúnebre atraviesa la ciudad lóbrega y triste. Dublín (dear and dirty) es vista como un cementerio melancólico. Los edificios, casas y construcciones semejan panteones. Bloom aunque conocía poco a Paul Dignam asiste al funeral. A lo largo de las calles y parques hay monumentos a los muertos: O'Connell, Gray, Nelson... En el infierno Ulises encuentra las almas de los muertos. Al cruzar la entrada al cementerio, Bloom recuerda al hijo muerto y, evoca a Parnell, quien luchó por la independencia de Irlanda y fue derrotado. El fantasma del héroe vencido sale al encuentro de quienes acompañan el coche fúnebre: -"Parnell no volverá nunca-dijo- Está ahí, todo lo que era mortal en él. Paz a sus cenizas." Igual que Tiresias

le profetiza a Ulises que podrá volver a Itaca y acaba con la ignominia de los pretendientes y del desgredo, el sueño de Irlanda independiente del imperio inglés y de la iglesia romana es una esperanza, atizada por el recuerdo de Parnell. Bloom, es judío, es un extranjero, en Irlanda que no admite la presencia de los judíos. Henry Menton, uno de los amantes de Molly, "echó una mirada atrás a través de los demás. - ¿Qué es él?-preguntó- ¿Qué hace? ¿No andaba en cosas de papelería? Una noche tuve un disgusto con él, me acuerdo, en los bolos.- Ned Lambert sonrió.-Si que andaba-dijo, en Wisdom Hely. Viajante de papel secante.-...Pero por los clavos de Cristo-dijo John Henry Menton - ¿para qué se casó ella con un desgraciado como ese? "

Luego de asistir al entierro y volver del mundo de Hades, Leopoldo Bloom, camina hacia las oficinas del *Freeman's Journal*. Lo importante "son los anuncios y las informaciones secundarias lo que hace venderse un semanario no las noticias rancias de la gaceta oficial". Para Leopold Bloom, el asunto más significativo: el negocio del día, es conseguir que un aviso limitado se publique en el diario. No obstante, el mundo del periódico es volátil, cambiante. Llegar hasta el director del periódico supone atravesar la maraña del telégrafo, las llamadas telefónicas, los redactores, el bullicio, la congestión de quienes salen y entran, la búsqueda de la persona indicada. Bloom debe inventar el diseño con el que seducirá al cliente y, al mismo tiempo tener tino para llegar en el momento oportuno ante quien decide que debe publicarse. Al rayar el mediodía, Bloom está a punto de conseguir su objetivo, al señalar los detalles del aviso limitado - "Así mire. Dos llaves (keys) cruzadas aquí. Un círculo. Luego aquí el nombre Alexander's Key, comercio de té, vino y bebidas." Leopold Bloom, quien consigue por parte de los negociantes o empresarios, propaganda para publicarla en los diarios, espera que con el aviso de Alexander's Keys, pueda hacerse a unas buenas guineas para compartirlas con Molly. Sin embargo no es nada fácil conseguir tal cosa. El señor Bloom, sin aliento,

aprisionado en un remolino de salvajes vendedores de periódicos lucha por encontrarse con la persona clave en el diario, sin alcanzar lo deseado: El señor Crawford, sobre quien descansa la decisión de la publicación, escucha la propuesta de Bloom y la rechaza. "Es sólo un anuncio-dijo el señor Bloom, abriéndose paso a empujones, soplando y sacando el recorte del bolsillo-. Hablé ahora mismo con el señor Keys: Hará una renovación por dos meses, dice. Después ya verá. Pero quiere un entrefilet para llamar la atención. También en el *Telegraph*, en la hoja rosa del sábado. Y lo quiere, si no es muy tarde, se lo dije al concejal Nannetti como en el *Kilkeenny people*. Puedo mirarlo en la Biblioteca Nacional. Casa de Keys comprende: pero ha prometido prácticamente que haría la renovación. Sólo quiere un poco de bombo." A semejanza de Odiseo que, cuando tiene la patria -Itaca- al alcance de la vista, ésta desaparece porque la tormenta lo aleja de la isla amada, sucede con la propuesta de publicación del aviso limitado, pues Bloom es rechazado: - "Me puede besar mi real culo irlandés- Myles Crawford gritó ruidosamente por encima del hombro. Mientras el señor Bloom se queda ponderando la cuestión y a punto de sonreír."

Entre la una y las dos de la tarde Leopold Bloom abandona las oficinas del diario, sin poder conseguir su cometido. Es la hora del desaliento, luego de haber ascendido desde la mañana hasta la cumbre del mediodía y haber fracasado con la publicación del aviso limitado. Recuerda al ver a los policías un incidente en el cual los estudiantes protestaban contra la Guerra de los Boers. La misma aversión frente a los hechos con los estudiantes, lo lleva a sentir asco (recoil) al contemplar a los bestiales comedores de carne en un restaurante. Sintiendo esta atmósfera bárbara, él prefiere el modesto sandwich de queso, en el pub de Daby Byrne. Mientras avanza en la calle, descubre al joven Stephen quien camina con una caña de fresno en la mano. El señor Bloom ve por segunda vez a Boylan, el amante de Molly y, sabe que pocas horas después Boylan estará en la cama con Molly.

En el sopor del mediodía que inicia la curva de descenso de la tarde, mientras "una procesión de hombres con blusones blancos avanzó lentamente hacia él siguiendo el bordillo, con fajines escarlatas a través de sus tablonos. Gangas. Están como aquel cura, él de esta mañana: ingratos hemos sido: inocentes hemos sufrido. Leyó las letras escarlatas en sus cinco chisteras blancas: H.E.L.Y.S. Wisdom Hely's." Bloom evita caer entre la agudeza intelectual de Stephen y la mordacidad malvada de Mulligan. Igual que Ulises evade los monstruos Scylla y Caribdis. Leopold Bloom huirá de estos personajes. Stephen conversa con ingenio sobre Shakespeare mientras Mulligan se burla continuamente. Para Stephen la obra shakespeariana encierra el poder del artifice. En los conflictos, en la contradictoria interioridad Shakespeare encuentra los elementos para hacer posible el arte. De manera semejante Stephen es "Fabuloso artifice, el hombre semejante al halcón. Volaste. ¿A dónde? Newhaven-Diepper. Pasajero de tercera. Paris y vuelta. Avefría. Icaro. Pater, ait. Empapado de mar, caído a la deriva. Avefría eres. Avefría él." Stephen es análogo a Dedalo: ingenioso, escultor, arquitecto que busca la salida del laberinto. Mientras idea la salida del laberinto, Buck Mulligan ambiguo, continúa con su charada: "Oféndeme todavía. Sigue hablando."

Las rocas erráticas son unos inmensos peñascos que se encuentran en el mar. Las olas ruidosas baten sobre ellas todo el día. Los navíos se estrellan contra ellas. Los restos de los barcos y los tripulantes son devorados por verdaderos torbellinos de agua y fuego. De acuerdo con Circe el único que cruzó tal escollo fue Jasón, en la nave Argos pero lo hizo con la ayuda de los dioses. Las rocas se llaman erráticas a pesar de permanecer quietas. En Ulysses las rocas erráticas que destruyen a los marineros y las naves, son la Iglesia Católica y el Estado. A través de la historia se mueven por la vida de Dublin. Stephen, el artifice, tendrá la astucia para no acercarse a ninguna de ellas. En esta parte del *Ulysses*, los caminos respectivos trazados por la Iglesia (Fr Conmee) y el

Estado (Virrey) no se interceptan en ningún punto -acuerdo de las instituciones para dividir a Irlanda-. Joyce se empeña en enfatizar que ni Stephen ni Bloom caerán en las redes. No chocan con el Estado y la Iglesia, pues saben del poder destructor. Stephen, tiene en mente la claridad para comprender que no es en la batalla sangrienta donde se encuentra la salida ante las rocas errantes, sino en la creación pues allí se teje la superación de los tiranos: sacerdotes y virrey. Dedalo de Atenas por ingenio, por el espíritu ingenioso escapa del cercado que lo aísla y lo oprime, de la misma manera Stephen mediante el poder fabuloso de la imaginación busca crear la conciencia increada de su pueblo.

Circe advierte a Ulises, en el Libro XII de la *Odisea*, sobre el peligro de las sirenas, que con melodiosas voces, seducen a los marineros que perecen al arrojarse al mar tras ellas. Para escuchar el canto y no perecer Ulises es atado al mástil del barco. En la obra de James Joyce, la dulce trampa de las sirenas ocurre en el Ormond bar. "El prudente Bloom observó en la puerta un cartel, una sirena meciéndose y fumando entre bonitas olas. Fumad sirenas, la bocanada más fresca. Pelo ondulante: perdida de amor. Por algún hombre." Las camareras Douce y Kennedy cantan como las sirenas. Boylan, quien se encontrara en los brazos de Molly aquella tarde, sale del Ormond Hotel para su cita. "Me marchó dijo Boylan con impaciencia." "Bloom oyó un tinc, un leve sonido. Se ha marchado. Leve sollozo de aliento. Bloom suspiró sobre las silenciosas flores de matiz azul. Tintineo. Se fue. Tintineo, Escucha" En vez de estar triste Bloom, porque sabe lo que ocurrirá, sopesa sus cachos. "Yo también, último de mi raza. Milly, estudiantillo. Bueno, quizá es culpa mía. Ningún hijo. Rudy. Ya es tarde. ¿Y si no? ¡ Si no? ¡Si todavía? No sentía ni miedo ni odio... Odio Amor. Esos nombres. Rudy. Pronto seré viejo". La atracción sexual es comparable a los impetuosos remolinos y las olas del mar. A pesar de la tristeza Bloom considera que tiene afinidad con Molly. Bloom puede aparecer tolerante pero Boylan saldrá derro-

tado de la cama de Molly. Bloom escucha The Croppy Boy, una canción nacionalista, cantada por las sirenas del Ordmon bar. Bloom se pregunta si puede engendrar un nuevo hijo que reemplace al hijo muerto. "Se siente solo". La canción Croppy boy dice "Cuando mi patria ocupe su lugar entre las naciones de la tierra" Bloom puede naufragar frente a las sirenas que entonan las canciones dulzanas del nacionalismo. A pesar de las voces melodiosas, escapa del espíritu patriótico y supera el canto de sirenas. Al abandonar el Ormond bar, deja escapar un pedo soberano. "Buena oprt. Viniendo. Crandlcrancran. Estoy seguro de que el el borgoñ. Si. Una. Dos. *Mi epitafio sea. Carraa. Escrito. He.Ppprrppffrrppff. Terminado*"

"Así que fuimos a parar a la taberna de Barney Kiernan y allí por supuesto estaba el Ciudadano en conversación con él mismo y con su jodido chuchoso sarnoso". El ciudadano es insociable y odia a los extranjeros. "Ya está ahí ése otra vez- dice el Ciudadano-, mirando afuera con fijeza.

-¿Quién?- digo yo.

-Bloom- dice él- Está ahí de guardia, de un lado para otro, desde hace diez minutos"

Y con el deseo de hablar Leopold se acerca a la mesa y encuentra al Ciudadano. "Así que empezaron a discutir, Bloom diciendo que no quería y no podía y que se le excusara sin tomarlo a mal gusto y todo eso y luego dijo bueno que tomaría un cigarrillo. Coño, es un tío prudente, no cabe duda." Pero igual que Polifemo, en el libro IX de la *Odissea*, el Ciudadano sólo quiere acabar con los extranjeros. "Con que empiezan a hablar de la pena capital y naturalmente que Bloom sale con el porqué y él cómo y toda la cojonología del asunto y el viejo perro venga a olerle todo el tiempo que me han dicho que esos judíos tienen un olor raro que echan para que los perros a propósito de no se que efecto deterrente...". El Ciudadano, quien mira por un solo ojo: (nacionalismo irlandés y el odio a los extranjeros) poco a poco, vierte la furia sobre Leopold Bloom, el judío. Mucho más cuando

éste argumenta "-Eso se puede explicar científicamente-dice Bloom-. Es sólo un fenómeno natural, comprenden, porque a causa de...". Desde la intolerancia hacia lo extranjero el Ciudadano ataca a su interlocutor. "Bloom hace como si no hubiera oído nada y empieza a hablar con Joe diciéndole que no hacía falta que se molestara por aquel asunto hasta el primero de mes pero que si quería decir unas palabras al señor Crawford. Y entonces Joe juró por lo más sagrado que haría cualquier cosa por él:

-Porque ya comprende- dice Bloom-, para un anuncio hay que tener repetición. Ese es todo el secreto.

-Puede fiarse de mí-dice Joe.

-Estafando a los campesinos-dice el Ciudadano-y a los pobres de Irlanda. No queremos extraños en nuestra casa."

Conocedor de su destino, igual que Ulises, Bloom un *donnadie* frente a la prepotencia del ciudadano no se deja batir en la conversación, cuestión que desespera a su odioso contertulio. Ulises, el héroe griego elabora una ardid para salirse de las manos del Cíclope, Bloom esgrime argumentos que enfurecen al Ciudadano. En un lenguaje literario caracterizado por el gigantismo, Joyce dibuja el espíritu inhospitalario del Ciudadano. Cada gesto, palabra o explicación de Bloom es un acicate más para la ira:

-"Persecución- dice- toda la historia del mundo está llena de eso, perpetuando el odio nacional entre las naciones."

Pero el espíritu camorrero del Ciudadano no cede y cada vez se enfurece más cuando Bloom le recuerda que:

-"Mendelshon era judío y Carlos Marx y Mercadante y Spinoza. Y el Salvador era judío"

El precio de tal afirmación saca al Ciudadano de casillas:

-"Por Cristo- dice-, le voy a abrir la cabeza a

ese jodido judío por usar el santo nombre. Por Cristo, le voy a crucificar. Ya vera. Dame esa caja de galletas.”

El Ciudadano ataca a Bloom arrojándole una lata, que éste esquiva. Escapa Bloom a la furia nacionalista cuando milagrosamente aparece el carruaje del profeta Elias que eleva a Bloom a los cielos, “en un ángulo de cuarenta y cinco grados”, fuera del alcance de tan disparatada pataleta.

Cuando el atardecer estival había comenzado a envolver el mundo y Bloom yacía, cual naufrago en la playa lejos de la furia del Ciudadano, encuentra a la joven Gerty Mac Dowell, de manera semejante a como, en la *Odisea*, encuentra Ulises a la joven Naúsica. Gerty -una chica que expresa sus emociones al estilo de los magazines femeninos- inicia con Bloom un flirteo. Bloom que huyó del monstruo y que acepta los cuernos que le pone Boylan se enamora de la chica. Tendrá una fantasía sexual cuando los festejos a la Virgen María encienden el cielo de la noche, con juegos artificiales, en un templo cercano: “Ella se echó para atrás y las ligas eran azules haciendo juego por lo de la transparencia y todos lo vieron y gritaron mira, mira ahí está y ella se echó atrás todavía más para ver los juegos artificiales y algo raro volaba por los aires, una cosa suave de acá para allá, oscura. Y ella vio una larga bengala que subía por encima de los árboles, arriba, arriba, y en el tenso silencio, todos estaban sin aliento de la emoción que subía más y más y ella tuvo que echarse más y más para atrás para seguirla con la mirada, arriba, arriba, perdiéndose a la vista, y tenía la cara invadida de un divino sofoco arrebatador de esforzarse echándose atrás y él vio también las otras cosas, bragas de batista, el tejido que acaricia la piel, mejor que esas otras de pantalón, los verdes, cuatro con once, porque eran blancas y ella le dejaba y vio que veía y luego subía tan alto que se perdió de vista por un momento y ella temblaba por todo el cuerpo de echarse tan atrás y él lo veía todo bien arriba por encima de la rodilla que nadie jamás ni siquiera en el columpio ni vadeando con los pies en el agua y a ella no le daba ver-

güenza y a él tampoco de mirar de ese modo sin modestia porque él no podía resistir la visión de la prodigiosa revelación ofrecida a medias como esas bailarinas de falditas cortas que se portaban tan sin modestia delante de los caballeros que miraban y él seguía mirando. Ella habría deseado gritar hacia él con voz sofocada, extender sus brazos niveos para que viniera, sentir sus labios en la blanca frente, el clamor de un amor de muchacha, un grito ahogado, arrancado de ella, ese grito que corre a través de los siglos. Y entonces subió un cohete y pam un estallido cegador y ¡Ah! luego estalló la bengala y hubo como un suspiro de ¡Ah! Y todo el mundo gritó ¡Ah! ¡Ah! En arrebatos y se desbordó de ella un torrente de cabellos de oro en lluvia y se dispersaron ¡Ah! Y eran todos como estrellas de rocío verdoso cayendo con doradas ¡Ah qué bonito! ¡Ah qué tierno, dulce, tierno.” Al levantarse la joven, Leopold Bloom se da cuenta que es coja.

Después de las diez de la noche, camino a casa Bloom llega a un hospital de maternidad para preguntar por el parto de una amiga de Molly. Con algunos estudiantes de medicina Bloom y Stephen empinan el codo. Mas tarde el grupo está tan borracho que trastrabillan y mezclan diferentes dialectos e idiomas nacionales, aunando palabras de manera caótica. El paralelo homérico es la matanza de los compañeros de Odiseo, por haber devorado las vacas del Sol. Bloom que es un padre frustrado, pues su hijo Rudy murió, un amante deslucido en la playa y un marido cornudo, busca establecer relación filial con Stephen. A su vez el joven artista se burla del fracaso como artífice, como poeta, como creador. No hay creación, por lo tanto es el horizonte de sequedad y de infecundidad. Los estudiantes dublíneses de medicina blasfeman contra la fertilidad al proclamar “la copulación sin población” Así hay una desintegración en cuanto al lenguaje y en el intento de ser padre (Bloom) y de creador (Stephen). Bloom que, ha perdido a su hijo Rudy, encuentra un hijo adoptivo en el poeta joven, al salir del hospital.

Al abandonar el hospital Stephen y Bloom

caminan a Villa Putas. Allí ocurre la metamorfosis de los hombres. Circe, en la obra homérica, convierte a los compañeros de Ulises en cerdos; la Bella Cohen, en la casa de citas, hace de los hombres, bestias. Joyce dramatiza en este capítulo el inconsciente, los demonios, las fobias, y los sueños de cada uno de los personajes, de tal manera que no se sabe quien está pensando o imaginando... En el ensueño, la imaginación. Bloom es alcalde de Dublín. Bloom siente culpabilidad de mencionar a la madre pues Stephen tendrá una vez más el encuentro con la madre agonizante. El padre de Bloom escasamente será un padre más aceptable que Simón el padre de Stephen, porque el padre de Bloom se ha suicidado y ha dejado solo al hijo. De aquí que Bloom sea inseguro. Mientras que Ulises camina hasta el palacio de Circe, con la protección de la hierba: Moly, que le ha facilitado Mercurio para vencer el hechizo, Bloom tiene un amuleto: una papa, que ha sido la esperanza de los irlandeses ante la hambruna. Bloom es semejante a Ulises porque igual que éste -gracias al amuleto- no pierde el valor y energía y, puede salir adelante del prostíbulo de la Bella Cohen. Gracias a Molly, el inseguro Bloom, inicia el camino de vuelta a la casa. Por lo tanto, después de varias fases de abnegación ante la Bella Cohen, Bloom mostrando su valor y energía, defiende a Stephen borracho de la mujer. Bloom toma el sombrero de Stephen, igual que en otro tiempo alzó el sombrero de Parnell y, abandona con el joven el prostíbulo. A la salida Stephen es golpeado por un soldado inglés. Bloom persuade a Stephen de no enfrentarse al soldado pues sólo dentro de la propia conciencia de Stephen es donde se debe matar al rey inglés y al cura, mas que la muerte física.

Mientras que Ulises vuelve a Itaca, pero no puede llegar al palacio pues en ese caso sería asesinado por los pretendientes y tiene que refugiarse en la choza del porquerizo Eumeo, en el caso de Bloom y Stephen llegan al Refugio del Cochero, cerca del barrio donde vive. El relato de un marinero y la relación entre Bloom y Stephen son los hechos centrales. No hay entre Bloom y

Stephen mayor comunicación. Stephen -el soñador utópico y Bloom el hombre del sentido común- conversan. Bloom está cansado y no puede seguir el discurso cerebral de Stephen. Para ilustrar esto basta decir que mientras Stephen prefiere musicalmente a Dowland y Tompkin, Bloom prefiere a Mendelsohn. Al borde del cansancio, Bloom invita a Stephen a la casa, 7 Eccless Street, para tomar una taza de chocolate con pan. De manera semejante como Ulises y Telémaco vuelven a la casa de Itaca, sucede con Stephen y Bloom, en la madrugada ganan la casa donde vive Bloom.

El paralelo entre la *Odisea* y *Ulysses*, en el capítulo conocido como Itaca raya con la ironía. Mientras Ulises por medio de su astucia mata a los pretendientes, en el caso de Bloom, cuando llega al hogar, el amante hace mucho tiempo que se ha ido. Bloom entra a la casa no por la puerta sino saltando la tapia. Bloom retorna a los pensamientos de Molly... En forma de catecismo -como un conjunto de preguntas y respuestas- está escrito ese capítulo. Joyce ironiza a la iglesia católica que con catecismos pretende fosilizar la vida, mediante reglas y fórmulas. Joyce dibuja el encuentro entre Stephen y Bloom en torno a una taza de chocolate. Esta parte de la obra joyciana es un recuento del 16 de junio de 1904, pero no desde la interioridad de Bloom sino desde la fría objetividad de los hechos. Stephen se despide y va en la noche sin rumbo, pues desde muy temprano en la mañana ha decidido abandonar la Torre Martello, donde habita. El señor Bloom entra en la habitación de Molly, encuentra los rastros del amante. Mientras Ulises mata a los odiosos pretendientes y lleva a cabo el rito de purificación y restauración de la polis, Bloom no piensa ni en asesinato, ni en duelo armado, ni en divorcio.

Penélope

En el libro XIII de la *Odisea*, Penélope sabe que los pretendientes han muerto. Pero Penélope no puede creer que ese hombre vencedor, envejecido, sea el esposo. Sin embargo, Ulises logra -

gracias a los secretos compartidos con Penélope que lo acepte como tal. Penélope y Ulises cuentan lo sucedido en veinte años y luego se retiran a la cama mientras las almas de los pretendientes muertos llegan al Hades.

La prosa de Joyce, en el último capítulo del *Ulysses* tiene como personaje a Penélope, es decir a Molly. Mientras Bloom duerme, soñando con Simbad el marino, la conciencia de Molly inicia la odisea, por un lenguaje inconexo, como ocurre en el cerebro humano, sin las rutinarias puntuaciones del lenguaje escrito. Mientras Bloom ha concluido el día, Molly inicia su viaje por las inquietudes, sueños, fantasías. El monólogo de Molly rompe con el frío naturalismo de Flaubert o Zola... El lenguaje de Molly es ardiente y en él se teje y se desteje la existencia. La presencia de Bloom destierra el espíritu del último pretendiente es decir de Boylan, quien ha llevado Molly a una frustración más. Molly considera que Boylan no la trata como a una mujer, la monta como un toro a una vaca. No hay orgasmo en la intimidad del alma. En la interioridad de Molly se dibujan los amores y amantes, el temor por la hija joven, Rudy quien ha muerto... Sin embargo, Penélope, es decir Molly siente la existencia pobre que lleva pues ni siquiera tienen, Bloom y Molly, una casa. En el fluir de la conciencia de Molly está condensada la vida. Sus frustraciones, los desencuentros con la imaginación, la pobreza espiritual de los amantes, la vida prosaica de Dublín, la existencia con un hombre: Bloom, que es pobre, carece de importancia y, que además *lo sabe*. Pero bien se puede pensar en Molly como la mujer que tiene ansias de vivir, que siente la locura del instante y, sobre todo que se caracteriza por la sensibilidad. Por eso el encuentro, en el último momento con Penélope, es saber que la vida es hermosa porque "yo era una Flor de la montaña si cuando me ponía una rosa en el pelo como las chicas andaluzas o me pongo una rosa si y cómo me besó al pie de la muralla mora y yo pensé da igual él otro y luego le pedí con los ojos que lo volviera a pedir si y entonces me pidió si quería yo decir mi flor de la montaña y primero lo rodeé con

los brazos si y le atraje encima de mí para que me pudiera sentir los pechos todos perfume si y el corazón le corrió como loco y si dije si quiero Si."

Ulysses es un contraste entre el mundo épico de la polis griega y la mísera vida de sometimiento en Irlanda, a principios del siglo XX... A diferencia de la épica de Homero en la cual Ulises es un modelo de virtud que mediante la astucia vuelve a restaurar la familia y el reino, Bloom es un hombre pobre que vive una realidad miserable "hay una estafa, no sé dónde. Amontonados en ciudades, erosionadas siglo tras siglo. Pirámides en la arena. Construidas sobre pan y cebolla. Esclavos. Murallas de la China. Babilonia. Grandes piedras que han quedado. Torres redondas. El resto escombros, suburbios, extendiéndose, chabolas, la casa de Kerwan, saliendo como hongos, construidas de viento. Refugio para la noche" Leopold Bloom vive en un universo carente de sentido y, busca apartarse de la autoridad y obediencia al imperio y al catolicismo. Bloom no se mimetiza con el medio. El es extranjero porque no se identifica ni con el virrey inglés ni con la metafísica del catolicismo. Molly percibe la atmósfera de miseria, pobreza, frustración y sueña con la belleza intemporal. Stephen, mediante el espíritu rebelde y creador, pretende elevarse -cual Dedalo de Atenas- para escapar del laberinto: "No serviré-dice-ni a mi familia, ni a la patria ni a la iglesia." Por eso la idea de dedicar su espíritu a ignoradas artes: "salgo a buscar por millonésima vez la realidad de la experiencia y a forjar en la fragua de mi espíritu la conciencia increada de mi raza" El *Ulysses* -como novela, como la invención de Cervantes- es la parodia del género épico, pues el arte no pretende registrar, como lo haría un espejo, sino *iluminar con ironía* los aspectos no revelados de la miseria humana.

RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT

Por:

Manuel Guillermo Rodríguez¹

I. Primeros pasos

Rafael Gutiérrez Girardot es, sin lugar a dudas, uno de los más destacados ensayistas de América Latina, a pesar de que los estudios, especialmente en medios cercanos a la iglesia católica intenten desconocer su importancia, tal es caso de *Filosofía en Colombia*, una versión de la historia filosófica colombiana, compilación de trabajos de la Universidad de Santo Tomás que ni siquiera lo nombra, aunque que presume haber actualizado su edición a 1992. Ello denota el espíritu sectario y provinciano de una institución a la que cuesta mucho ponerse a paz y salvo con la historia. Sin embargo, ya aparece incluido en la compilación de filósofos colombianos, hecha por Rubén Sierra en 1987 y, en todas las compilaciones sobre la filosofía latinoamericana de cierta altura que seguramente podrán ampliarse ahora, con motivo de su muerte (27 de mayo 2005).

Si la filosofía colombiana del siglo XX se inicia con la figura de Julio Enrique Blanco, filósofo integral, pero pobremente reconocido por la academia oficial, ella se cierra con la de Gutiérrez Girardot, igualmente marginado y, en cierta forma, exiliado. Sus críticas y cuestionamientos al ambiente intelectual

del país le condujeron a buscar otros horizontes intelectuales. Cuando en la década de los cincuenta emigra a España es porque no encontraba perspectivas, ya que hasta sus profesores de la Universidad Nacional adolecían de formación completa. Ya había dejado una trayectoria crítica en la Universidad del Rosario donde había terminado la carrera de derecho. Años después, de regreso siempre provisional, dejó una nota para *Gazeta de Colcultura* que por su franqueza le valió la indiferencia de buena parte de la intelectualidad colombiana engominada, pues allí reconstruye la atmósfera clerical y ultramontana de los claustros del Rosario que le tocó vivir, aunque hace justicia al exaltar la sensatez y refinamiento de un sacerdote que, precisamente, debido a su ilustración contrastaba con la mediocridad y acartonada suficiencia de la institución, José Vicente Castro Silva, sucesor de Rafael María Carrasquilla.

En la presentación del libro *Homenaje*, con motivo de su jubilación, en 1993, se puede leer un juicio que sintetiza muy bien su obra y llama la atención sobre su particularidad: "La figura de Rafael Gutiérrez G. prolonga una tradición hispanoamericana que inauguró Andrés Bello y luego fue continuada por José Enrique Rodó, Pedro

¹ Profesor de la Universidad del Atlántico.

Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Luis Romero, entre muchos otros. Su obra, que ha servido también para iluminar esa tradición, le permitiría reclamar para sí el título que una vez ostentó Henríquez Ureña (y Baldomero Sanín Cano –agregamos–): Gutiérrez Girardot es hoy un Maestro de América”².

Rafael Gutiérrez Girardot nació en Sogamoso (Boyacá), en 1928, estudió derecho en la Universidad del Rosario y fue de los primeros egresados del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional. En Madrid en los años cincuenta estudió con Xavier Zubiri y dejó pronto las enseñanzas de Ortega y Gasset. Estudió sociología en el Instituto de Estudios Políticos de Madrid y luego se trasladó a Friburgo de Brisgovia, en donde asistió a seminarios con Heidegger, hizo doctorado con Hugo Friedrich. Profesor en la escuela de periodismo de Madrid, dirigió el seminario de verano de la Universidad de Santander (España). Trabajó como docente en el Instituto Iberoamericano de Gotemburgo (Suecia) y se desempeñó como cónsul colombiano en Bonn. Durante diez años estuvo en la carrera diplomática, hasta que por su actitud vertical en un asunto de política nacional fue trasladado a Bogotá, donde en 1966 fue funcionario, al tiempo que profesor de la Universidad Externado, el Instituto Caro y Cuervo, Universidad de los Andes y La Gran Colombia. Volvió a Alemania en 1968, según su declaración a Numas A. Gil, decepcionado del ambiente de intrigas prevaleciente en una Bogotá que menospreciaba a los provincianos, sumergida ella misma en el provincianismo. Se radicó en Dortmund, después fue profesor invitado en Bochum y en 1970 fue nombrado titular en Bonn, en la cátedra de Hispanística, hasta su retiro.

La obra está centrada en el estudio de la cultura latinoamericana, pero su inquietud y formación lo impulsan permanentemente hacia los temas más agudos del pensamiento filosófico, al tiempo que la pasión por el saber y la verdad lo llevan a

estar en permanente debate con la realidad y particularmente con el proceso de su país, en lo cual también, haciendo honor a la tradición de Vargas Vila, Sanín y Blanco fustiga, la mediocridad y las simulaciones que campean en la sociedad, sobre todo en las esferas del poder. En este empeño sale de los marcos del filósofo y aporta ideas y criterios en rescate de los pensadores más claros de las letras americanas, Enrique Zuleta A. sintetiza su obra:

“Auténtico hispanista, Gutiérrez Girardot integra ese raro y escaso número de hombres con autoridad intelectual para moverse desde la antigüedad clásica, la romanidad y las letras españolas de todos los tiempos, hasta la vasta inmensidad de nuestra América, donde no hay nada que le sea ajeno, desde el barroco mexicano, el costumbrismo colombiano y el Modernismo, hasta la poesía chilena y el ensayo argentino: desde el Inca Garcilaso hasta César Vallejo, Eduardo Mallea y José Luis Romero. Su dominio no es el reducido y mezquino del especialista que teme respirar el aire de las polémicas políticas e ideológicas. Enemigo de la imitación, el esnobismo y la frivolidad, busca la confrontación y su lugar en la cultura hispanoamericana contemporánea, rompe convenciones, enjuicia mitos y ahuyenta la comodidad muelle de las valoraciones aceptadas acríticamente. Comprometido con la fidelidad a sus propias convicciones y auténtico en la búsqueda y servicio de lo que entiende que es razonable y verdadero, Gutiérrez G. responde ejemplarmente a esa relación íntima entre inteligencia y sociedad que ha caracterizado a los grandes intelectuales hispanoamericanos: desde Sarmiento a Henríquez Ureña”³.

Sin embargo, ya desde la experiencia juvenil de vivir en la ciudad de Bogotá, manifestó resistencia al pensamiento revolucionario, a la izquierda, a los tumultos y se mantuvo en recelo sobre lo que oculta el discurso que se pretende liberal, por-

² VARIOS. Homenaje a Gutiérrez G. Ed. Vervuert Verlag. Frankfurt am Main. 1993, p. 7.

³ *Ibíd.*, p. 26.

tavoz del pueblo; la marca indeleble que dejó en su alma la violencia de la vida del país parece haber perdurado desde la muerte violenta del padre, a través de la experiencia en España y Alemania, el trabajo con Heidegger y hasta el mayo francés. Rubén Jaramillo, en la revista *Aquelarre*, ha hecho la mejor semblanza hasta el momento sobre este aspecto poco conocido de la vida política y que adquiere para nosotros significado de especial importancia pues se encuentra en el fondo de su filosofía política.

Desde muy temprano, a los 22 años en 1950, se hace cargo de la redacción de la revista de la Universidad del Rosario, que como lo señalamos en nuestra obra sobre la filosofía en Colombia, ejerció la orientación intelectual y académica en el país desde la Regeneración hasta la mitad del siglo XX, y además se vinculó, al igual que su maestro Rafael Carrillo Lúquez, al periódico *El Siglo*, de propiedad de Laureano Gómez -líder doctrinario del conservatismo y admirador del franquismo en Colombia- de manera que en la hegemonía conservadora y durante la dictadura sanguinaria de Gómez, posterior a la insurrección popular del 9 de Abril, o Bogotazo, Gutiérrez escribía para el periódico del presidente que ganó las elecciones convocadas al poco tiempo del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, el líder popular e indiscutible ganador en las anteriores, y muy probablemente asesinado por agentes de la CIA.

Sin embargo, es muy importante precisar que el contenido de sus colaboraciones, aunque no cambian el sentido de su opción política, estuvieron siempre orientadas a promover una alta cultura burguesa, pues si miramos los artículos que reseña Rubén Jaramillo encontramos que hay un buen nivel y actualización respecto de los movimientos intelectuales en Europa y América, pues ya en 1949 publica un artículo titulado '*Heidegger frente a Sartre*' y otro titulado: '*Un Nietzsche desde dentro*'. Mas adelante (1966), se ocuparía de este autor de manera más profunda, hay también otros artículos sobre Julián Marías (el recientemente fallecido discípulo católico de Ortega y Gasset). En 1951

tradujo una conferencia del filósofo conservador y protonazi Karl Schmitt. Completando un cuadro de sus modelos formadores con Goethe, Nietzsche y Heidegger⁴.

Es de anotar que en medio de la confusión cultural en que se debatía Colombia en aquel medio siglo de fuerte ofensiva norteamericana y hegemonía franquista en Iberoamérica, Gutiérrez Girardot tiene la lucidez de vincularse al grupo de poetas e intelectuales que impulsaron la revista *Mito*, en donde Jorge Gaitán, Fernando Charry Lara, Eduardo Cote Lemus y Aurelio Arturo mantuvieron un nivel de divulgación literaria que hacía razonablemente respetable la academia colombiana en medio de la locura desenfadada de la violencia y desplazamiento de los campesinos pobres a la ciudad. Sin embargo, cierto grado de desprecio por la plebe, un elitismo frío y soterrado con distancias, la ambigüedad de una mirada posmoderna madura y la problemática mentalidad de su particular coyuntura de posguerra (temerosa y conservadora) no lo abandonaron.

II. Formación y producción intelectual

Es evidente que la formación filosófica de Gutiérrez, en su primera etapa adoleció, como él mismo señalara, de la ambigüedad de Ortega y Gasset, de la rigidez de la fenomenología de derecha y los restos de la escolástica, es decir las limitaciones de sus propios maestros, al igual que los deseos de fundar una laicización y cosmopolitización de la filosofía en Colombia -no en vano hará de éste un tema central de su caracterización de la cultura americana-. Pero, exiliado moralmente de este medio al igual que Mora Rubio, no se proyecta como su condiscípulo -tres años mayor- pues éste, en México, encontrará a los filósofos 'trasterrados' por la Guerra Civil Española, a los marxistas perseguidos en todo el mundo. A Gutiérrez, en contraposición, sus preferencias le

⁴ JARAMILLO R. En la muerte de R. G. G. Revista *Aquelarre*. No.8 2005. Ibagué, pp. 7-14.

abrirán el destino de la España franquista en donde palpa de cerca la atmósfera de Ortega y Gasset y una cultura 'atónita' que vive en sueños metafísicos lo que no había podido defender como construcción intelectual –la valiente actitud de quedarse contra todo, asumida por Manuel Sacristán, fue muy excepcional– allí los intelectuales se acomodaron al statu quo.

La España de los cincuenta representa la mentalidad opaca, pacata y deprimente de una cultura congelada, donde nuevamente y por voluntad propia tiene que someter Gutiérrez su vida intelectual, inquieta e inconforme, a la hegemonía de los filósofos oficiales, incluido Xavier Zubiri, su maestro allí, a quien siempre veneró como a Heidegger, de manera algo patética. Igual le ocurrirá al trasladarse a Alemania, regida en los años 50 por los socialcristianos de Adenauer y gran cantidad de antiguos funcionarios e intelectuales nazis, medio o a medias disfrazados; y en medio de tal catástrofe intelectual encuentra Gutiérrez a Heidegger quien sobresale de la mediocridad y 'la pesca en río revuelto' de la nueva hegemonía gringa. Pero él cumple su sueño del filosofar propio sin reconocer lo suficiente las limitaciones de la guerra fría.

De manera que la filosofía de formación de nuestro compatriota, al igual que la de los intelectuales de la generación anterior, Carrillo, Cruz Vélez y Jaramillo Uribe tiene la grave falla de alimentarse de un pensamiento conservador y temeroso de las consecuencias del ideario radical o revolucionario dentro de la era del 'macartismo' sin conocer un ambiente cultural que lo practicase, o al menos, que expresase vivencias privadas de su cultivo. Es esto, en nuestra opinión, lo que impide a Gutiérrez acceder plenamente a un pensamiento crítico contemporáneo y por eso sólo puede llegar tan lejos como se puede llegar asumiendo como fundamento sólo el historicismo inspirado en el mismo Heidegger, quien, por su parte, no se atrevió a asumir las consecuencias del programa de *Ser y tiempo*; evasión que su efímero y temprano discípulo Herbert Marcuse le lanzará desafiante en su

momento, y frente a la cual, preocupado sólo por su prestigio, Heidegger adelantará maniobras para malograr la carrera académica de quien le superaría con creces en América, como también desertará de las filas de su propio mentor y protector Edmund Husserl, quien lo recomendará como reemplazo, para terminar abrazando la causa nazi.

Tal vez por esta formación, que nunca cuestionó el boyacense, resulta comprensible su negativa a considerar valiosas las corrientes renovadoras del marxismo como la teoría crítica, el estructuralismo y el posestructuralismo para aportar conceptos aplicables a realidades como la nuestra, así, ideas como las de Ernesto Guevara, Franz Fanon y Malcom X, de la revuelta de los jóvenes desde los sesenta le parecen estériles. Su respuesta siempre fue refractaria y dogmática: se trataba –para él– de modas, snob y 'guayabo' posmoderno que deformaban la posibilidad de crear nuestra teoría, especialmente en el campo literario, que se convirtió en su campo de fuerza. Allí, con no poca razón, puede hacerse fuerte su cuestionamiento al formalismo y fustigar, también con suficientes motivos, la aplicación acrítica de modelos de estudio mal digeridos de la teoría freudiana, del marxismo 'científico' y estructuralismo, sin la posibilidad de asimilación creativa.

La obra de análisis literario de Gutiérrez se ha extendido desde Europa con sus estudios sobre: Hugo Ball, Karl Schmitt, Karl Kraus, Thomas Mann y la poesía de Nietzsche, Mallarmé, Novalis, Benjamin, Buchner, Benn, Hegel, Espronceda y Valle Inclán en sendos ensayos recogidos en sus libros. Pero, además también ha aportado serios estudios sobre los latinoamericanos Borges, Andrés Bello, Rodó, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Luis Romero, Neruda, César Vallejo, Rubén Darío y los colombianos José Asunción Silva, José Eustacio Rivera, García Márquez y Moreno Durán. Cabe anotar que Borges le agradeció haberle dado a conocer en Europa. En todos estos ensayos resalta el análisis, la crítica erudita y la profunda raigambre de comprensión histórico-social que mantiene y depura con lo mejor de la tra-

dición desde Baldomero Sanín Cano, quien cultivó este campo sin menoscabo de su calidad de pensador y filósofo.

Pero por otra parte también en la obra de Gutiérrez una buena porción ha sido dedicada al ensayo filosófico en donde los aportes más importantes se encuentran en sus lecturas didácticas y formadoras de Hegel, tanto en los artículos que publicó en la revista de la Universidad de los Andes *Notas heterodoxas para la lectura de Hegel*, como en los seminarios de las Universidades de los Andes y Nacional, como el pequeño ensayo sobre Hegel y la Literatura. Los estudios sobre Nietzsche, *Nietzsche y la filología clásica*, el ya mencionado sobre su poesía y la traducción y comentarios a *Ditirambos de Dionisos*. Sin embargo en donde se expresa con mayor maestría es en los ensayos sobre Heidegger, escritos con el corazón a flor de piel, pues en las conferencias y exposiciones se palpa la huella indeleble y motivadora del pensador alemán, tan controvertido.

Aparte de los mencionados se deben agregar tanto sus ensayos sobre Ortega y Gasset, orientados específicamente a demoler la obra que Gutiérrez considera perjudicial, si se toma como modelo educativo para América Latina y el brillante y reconocido ensayo *Sobre el modernismo supuestos históricos y culturales*. Especialmente éste último podría oficiar como el modelo perfecto de lo que Teodoro Adorno explicara sobre el papel del ensayo en la filosofía contemporánea, debido a su carácter fragmentario, polémico y preciso. En este trabajo, que inicialmente logra comprometer a un sector de la intelectualidad colombiana para que se mire en su propio espejo, Gutiérrez sintetiza un capítulo importante de la historia cultural del país y proyecta esta imagen sobre América Latina, pero al mismo tiempo proyecta la relación de la vida intelectual con la filosofía de manera integral. El resultado, condensado en algo más de cien páginas, resulta ser una radiografía crítica de una época, dentro de la cual la inteligencia del país parece requerir de sacudidas fuertes de la costra provinciana. Pues de una manera a la vez prolífica y

sintética presenta una teoría coherente sobre la modernidad en América Latina.

Las teorías sobre el pensamiento y la cultura que hasta ahora han predominado a partir de una visión artificial y formalista introdujeron el concepto de 'generaciones' para organizar de manera peerezosa los grupos y corrientes intelectuales. En su reemplazo, él propone un estudio que combine creativamente los movimientos culturales con las circunstancias sociales, históricas y económicas del desarrollo para comprender la problemática, la temática y los estilos literarios, guiados por trabajos serios y concienzudos de la realidad social, las relaciones de dependencia entre las naciones y de las particularidades regionales. Planteamiento teórico que se aparta de la 'modorra' o pereza intelectual que ha predominado y dado estatus científico a conceptualizaciones arbitrarias.

Por primera vez en la crítica literaria aparece una combinación integral de explicaciones sobre la difusión y características del positivismo y el utilitarismo en América Latina, con reflexiones sobre el surgimiento de la novela urbana y la poesía modernista, al mismo tiempo vinculada con la relación problemática entre las burguesías criollas y el mundo de la alta cultura europea y el diseño de las ciudades latinoamericanas. El punto de referencia de Gutiérrez Girardot resulta ser el trabajo investigativo y erudito sin modelos preestablecidos que ha desarrollado José Luis Romero, pues evidentemente no se puede realizar un análisis de la cultura sin una *profundización seria, con categorías marxistas sobre la sociedad, pero lejos de la ortodoxia estereotipada y prepotente de los marxismos esquemáticos*.

El ensayo sobre el modernismo muestra la importancia de la comparación crítica y antidogmática de las producciones espirituales, reviviendo el fondo dialéctico de la estética hegeliana y lo mejor de Marx, al desarrollar ante la mirada atónita del lector el fenómeno de la secularización y la explicación concreta de la aparición de la obra de autores como José Asunción Silva y

al exponer las contradicciones del poeta Guillermo Valencia, al tiempo que ubica en su justa medida la permanencia, hasta bien entrado el siglo XX, de escuelas como la del Rosario. Resalta el papel del intelectual y, dentro también, el del filósofo. Para nosotros, lo más importante es que el ensayo demuestra la necesaria simbiosis de la reflexión filosófica con la información y comprensión de la historia de las ideas, la cual a la vez necesita de una teoría seria, vinculada con la reflexión epistemológica pero también volcada a la interpretación de la cultura y de manera indirecta relacionada con la vida social y política. Es decir que revive a finales del siglo XX la función integradora de la filosofía, más no cualquier filosofía, sólo aquella que se plantea como una búsqueda indeclinable del saber arraigado a su circunstancia social e histórica.

III. El ensayo como pensamiento crítico

De los múltiples trabajos de Gutiérrez Girardot, publicados en todo el mundo, hay uno de especial significación para Colombia y su filosofía, desde el planteamiento mismo de la obra editada por una pequeña editorial y una fundación de base. Se tituló *Provocaciones*⁵ y los presentadores aclaran el sentido del título: "Menos que pretender irritar o desafiar a espíritus incautos o asustadizos, son una provocación, una invitación a la polémica". Su reducida edición permitió llegar a un público muy pequeño pero parecía escrito para comprender el desarrollo de la filosofía en Colombia, sobre todo a la vista de las historias existentes, que seguramente no escaparon a la mirada crítica y exhaustiva de su autor.

Podríamos afirmar que todo el libro tiene un solo horizonte conceptual que se refiere indirectamente a la situación del pensamiento en su patria: la simulación que Gutiérrez presenta como enfermedad mortal para la filosofía y el pensamiento –lo

cual es de por sí una redundancia- y la pregunta eminente es ¿Por qué un erudito libro sobre la simulación está especialmente 'dedicado' a Colombia? Rafael Gutiérrez Girardot considera la versión más extendida entre los filósofos que la filosofía moderna –en Colombia- tiene origen en la fundación del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional. No obstante, Gutiérrez Girardot afirma que el modelo de reflexión que reemplazó a la neoescolástica en Colombia estaba inspirado en la revista de Occidente y José Ortega y Gasset. Por lo anterior, Gutiérrez en la entrevista con Numas A. Gil eludió elegantemente su respuesta a la certera pregunta⁶. Por ejemplo, el profesor Rafael Carrillo, su primer director, largo tiempo centró su docencia en Max Scheler.

Provocaciones recoge una serie de ensayos en donde se refiere a Octavio Paz, Borges, Ortega, Thomas Mann, Ernst Curtius y la crítica de la aristocracia bogotana; lo sorprendente es que todos a excepción del escrito sobre Borges – a pesar de que allí se refiere a la era bajamente romántica – están relacionados con el tema de la simulación en la cultura. Así, su columna vertebral, en nuestra opinión, es el ensayo sobre los cien años de Ortega que ocupa casi la mitad del pequeño libro y es precisamente porque la escuela de la Universidad Nacional está marcada por la influencia de Ortega.

El capítulo final de *Provocaciones: Ortega o el arte de la simulación majestuosa*, resume el contenido de todo el estudio. No obstante de los indudables méritos del polígrafo español, Gutiérrez asevera tajantemente que Ortega no fue realmente un filósofo sino un divulgador, un periodista, un intelectual celoso de su éxito lo que le implicaba estar al día con la moda filosófica en Alemania, y como consecuencia de ello su obra presenta una gama de preferencias confusas, fruto de sus necesidades más que de un estudio sereno y convincente, actitud extraña al filósofo integral, como señala también Julio Enrique Blanco.

⁵ GUTIÉRREZ G.R. *Provocaciones*. Ed. Investigar y Nuestra América Mestiza. Bogotá. 1992.

⁶ GIL N. A. Reportaje a la Filosofía Tomo 1. Ed. Punto Inicial. Bogotá, 1993, p. 37.

Resulta avasallante el cuestionamiento de los juicios superficiales de Ortega sobre el racionalismo, sobre sus diferencias con Heidegger, que le parecen divertidas a Gutiérrez Girardot, pues Ortega pretende presentarse, sin que nadie lo corrobore, como precursor de muchas ideas del alemán. Hasta el desplante de hacerse enemigo de la república española y validar implícitamente el fascismo franquista bajo el pretexto de defender una república fuerte, y además expresar una ambigua simpatía por el catolicismo que exhibe su discípulo Marías. También la falta de criterios para presentar como exposiciones brillantes lo que al poco tiempo ya parecía obsoleto, pero dentro de los marcos de lo que Gutiérrez denomina *simulación majestuosa*, es decir el tono aristocrático que, no sólo él sino también los discípulos fueron asumiendo y, lo peor de todo, la explicación de toda esta comedia montada sobre la base del atraso de la cultura española respecto a la filosofía: el profundo narcisismo intelectual de que hacía gala, lo cual le indujo a comportamientos lindantes con la estafa, con la intimidación y al síndrome del adelantado:

“...las sofocantes exaltaciones del Yo tienen un gesto simuladamente majestuoso. Es el gesto que hace creer a los pobres mortales y al pueblo culto de las Españas que estas llanuras yermas (él y sus discípulos) de la cultura europea son cimas.....entonces es preciso concluir que estos gesticuladores resultan a la postre unos cuasi estafadores.....El apelativo de “estafador” es sin duda alguna duro, pero es inevitable para designar algunos procedimientos del ‘estilo de trabajo’ de Ortega y su casta”... “Uno de ellos es la intimidación. Cuando Ortega hablaba de mi ‘maestro Cohen’ y de ‘mi gran amigo Scheler’, intimidaba majestuosamente a los que no tenían acceso a esas alturas. Pero Ortega no fue discípulo de Cohen en el sentido que tiene esa palabra en la universidad alemana. Y su gran amistad con Scheler se redujo a demasiado poco, a una mención que hizo Scheler de Ortega en el prólogo de la tercera edición del Formalismo en la ética y en donde dice que Ortega siguió algunas partes del

formalismo. “No hay información disponible hasta ahora sobre la extensión de esa amistad sino el reconocimiento del seguimiento de Ortega...comenta el minucioso e ingenuo historiador de la Fenomenología, Herbert Spiegelberg, sobre esta gran amistad” (.....)“A estas formas de intimidación –que pueden proceder del uso católico de las reliquias y escapularios- se agrega otro aspecto del estilo de trabajo orteguiano: el hábito de proclamar que siempre se ha adelantado en algo o anticipado a alguien. El ejemplo que de tal hábito dio Ortega al asegurar que se había anticipado a Heidegger cundió como una nueva redentora, la literatura española contaba con más precursores clarividentes de Heidegger que los dos antecedentes inmediatos que se comprobaron de él (Brentano y Husserl)”⁷.

En relación a Ortega y la Revista de Occidente, Gutiérrez si fue directo en su respuesta al profesor Numa A. Gil: “Frente a lo que había en Colombia, que era monseñor Rafael María Carrasquilla, la Revista de Occidente era una liberación absoluta, pues no había otras; no llegaron. Y el hecho de que fuera una liberación no significa que fuera filosóficamente sostenible, sino al contrario; esa liberación nos costó muchísimo porque nos trajo la Revista de Occidente de Ortega y, comparada con los textos alemanes, se ve la simulación; y eso es lo más normal. Piense en el párroco que lee el oficio divino en latín y todos los parroquianos se admiran de lo culto que es el padre; eso mismo hizo Ortega y Gasset.”⁸.

Llama poderosamente la atención el apartado sobre la relación entre Ortega y Scheler pues, aparte de la profunda huella que dejó el proyecto orteguiano entre los fundadores de la escuela de la Universidad Nacional, allí estaba presente como teoría alternativa al formalismo jurídico de Kelsen su filosofía de los valores.

⁷ GUTIÉRREZ G.R. Provocaciones. Op. Cit., pp. 98 - 99.

⁸ GIL N.A. Op. Cit., p. 51.

Gutiérrez hace una exploración bastante erudita para mostrar uno de los aspectos más flojos de lo que era el núcleo teórico con el cual la filosofía proponía renovarse en la escuela de la Universidad Nacional, pues el resultado de la investigación sobre Scheler arroja ambigüedades que cubren no sólo a Ortega, pues se declara su gran amigo (en realidad –como vimos –no tanto), sino al propio Scheler como modelo de los fundadores del Instituto: compañero algo problemático de ruta de Husserl en la Fenomenología, más cercano al grupo del vitalista Eucken, Scheler era, más desordenado e incoherente, aunque más entusiasta que el forjador de la Fenomenología. Al respecto es absolutamente necesario recordar lo que en un capítulo del nuestro libro mencionado resaltamos en el trabajo de Julio E. Blanco, pues el filósofo de Barranquilla, fundador de la Universidad del Atlántico, no se había dejado deslumbrar por Scheler y manifiesta claramente que su sistema tenía debilidades que no presentaba el trabajo de Husserl. Cuestión que los fundadores del Instituto de la Nacional no vieron hasta años después, cuando su aventajado discípulo, Gutiérrez Girardot, aportara de primera mano los elementos para darle la razón, al desentrañar el papel real de Ortega en Colombia.

Para redondear el estudio de Gutiérrez sobre Scheler vale la pena reproducir la cita que hace de un estudio de Gadamer sobre aquella época de la filosofía en Alemania: "Es casi increíble. Pero si se pregunta a un joven –o aún a un adulto interesado en filosofía- apenas sabe quien fue Scheler. Es posible que oscuramente le sueñe que fue un pensador católico que escribió una influyente *Ética material de los valores*, que de alguna manera pertenece al movimiento fenomenológico fundado por Husserl y bien o mal continuado por Heidegger. Pero él no tiene una presencia en la actual conciencia filosófica que fuera comparable con la de Husserl o la de Heidegger"⁹.

⁹ GUTIÉRREZ G.R. Op. Cit., p. 80.

Sin embargo, el punto más sensible en torno de la crítica de Ortega que aborda Gutiérrez es el retardo que implicó esta debilidad para normalizar los estudios de filosofía en Colombia, vale decir las implicaciones que tuvo el abandono de la formación en Kant en aquella época, debida a la distorsión en su orientación que el propio Ortega proyectaba sobre la Revista de Occidente de manera sistemática. Se debe recordar que Julio Enrique Blanco había ofrecido trasladarse a Bogotá para remediar esta situación, con la incomodidad que ello le significaba. Tal ofrecimiento consta en una carta a Luis López de Mesa. Como se sabe nadie en el Instituto respondió a este ofrecimiento -igual le pasaría años después a Gutiérrez-. Pero también se sabe que la debilidad de Ortega, muy bien señalada por Blanco en los artículos de la revista de la Universidad de Antioquia era, no haber comprendido a Kant, después de confesar haber estado prisionero de su concepto de razón por diez años. Entonces Blanco estaba señalando la necesidad de forjar una escuela de filosofía con autonomía y seriedad, que lograra superar con trabajo y pensamiento propio la escolástica y no recayera en un nuevo dogmatismo simulador, como era el estilo de Ortega, y que aún no ha sido del todo superado hoy.

La completa explicación sobre la hipótesis de Blanco la aporta ahora Gutiérrez Girardot cuando explica detalladamente la razón de las inconsistencias de Ortega frente a Kant, se trata de su peregrinaje por el neokantismo y su relación acomodaticia con su 'maestro Cohen' del cual sólo asimiló lo relacionado con la rigidez de la inicial comprensión marburguesa de Kant que, según señala nuestro filósofo, obedecía a la continuación de la famosa vuelta conservadora a Kant de Otto Liebman la cual debió impactar durante un tiempo a Ortega, desencantándole después, sin darse cuenta que Cohen como dice "se había superado a sí mismo" e inspirado un neokantismo cercano al socialismo (Bubber y Rosenszweig). La misma obra que le sirve de objetivo orteguiano a Blanco, *Reflexiones de centenario*, son las que menciona

Gutiérrez como punto de despedida del español respecto a Kant. Mostrando hasta qué punto la honestidad del pensar une a los más disímiles cerebros tendiendo una mano a través del tiempo y la distancia, pues allí confluían cincuenta años y miles de kilómetros para mostrar que la filosofía estaba en Colombia para quedarse definitivamente.

De todo lo anterior se puede deducir que a pesar de sus limitaciones teóricas, producto de su formación y su talante conservador, Gutiérrez Girardot fue revolucionario a pesar de sí mismo. El esmero y seriedad al abordar los temas y el estudio de la filosofía, sobretudo en los ensayos sobre Colombia y América latina, le llevaron a cuestionar la mediocridad y la falsificación de la cultura que corrompía las mentes, especialmente las juveniles, desviando los valores de la filosofía hacia la mitificación y la simulación de sabiduría, ambas reñidas con el auténtico ejercicio del filosofar pues hacían perder el tiempo y la vida siguiendo superficialmente esquemas de moda o –como lo cuestionó explícitamente en el caso de Mockus- convirtiendo la cultura filosófica en espectáculo para captar la atención sin comprometerse ni con ella misma.

Ahora quisiéramos hacer una breve referencia al estilo pedagógico de la filosofía de un hombre que a pesar de la acritud e indeclinable voluntad polémica, siguió hasta la muerte insistiendo –nombre de otro libro suyo- en formar la inteligencia de la nación desde su cátedra emérita en Alemania. La sencilla y erudita explicación sobre la Fenomenología de Hegel sigue siendo un modelo de la presentación de una de las páginas más delicadas de todo el pensamiento occidental en la cual el maestro combina la profunda erudición filológica con la comparación amplia y universal de los contextos que permiten desentrañar el pensamiento de quien puso a hablar a la filosofía en alemán y aquello que siempre debemos esperar en todo texto importante de la filosofía, la crítica, pues desde el inicio y en el prólogo mismo Hegel muestra que toda la obra, aunque hoy no lo veamos, es una polémica contra su amigo Schelling; que buena parte de lo incomprensible está en el esfuerzo

por comprender superando la *Crítica de la razón pura* de Kant y, con un lenguaje que no descarta lo complejo, resulta muy cercana a la realidad cotidiana esa compleja y, a veces artificiosamente, incomprensible razón dialéctica.

Porque también la maestría le permite a Gutiérrez darse el lujo de tratar como pensamiento árido y aburrido al positivismo trasnochado en exhibición sobre grandes escenarios, lubricados en dólares y con maquillajes renovados, que se hace pasar por filosofía de la ciencia. La presente reflexión a propósito de uno de los ensayos más brillantes de nuestro filósofo del siglo XX, que se propone aclarar, aún para los lectores europeos, la relación problemática del solitario de Sils María (Nietzsche) con el humanismo, muy lejana –por cierto- de la interpretación ligera como positivismo *sui generis* de su cuestionamiento a la metafísica occidental. El epílogo del ensayo titulado *Nietzsche y la filología clásica* remarca tajantemente que el conocimiento profundo del filósofo sobre el tema no puede siquiera ponerse al lado de la ‘gesticulación pretenciosa’ de quienes practican esa especie de autismo y tecno-economofilia del progreso. ‘El actual neoliberalismo se funda en los leves pero influyentes suspiros filosóficos de sir K. R. Popper famoso políticamente por su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*, por una interpretación esquemática de Platón, Hegel y Marx que indiferenciada y ahistóricamente, rechaza las concepciones filosóficas de intención sistemática y la explicación de los fenómenos históricos desde una perspectiva de totalidad pretendiendo –con el aplauso de las multinacionales- equiparar dicha intención con una praxis política totalitaria.¹⁰ La posición de Nietzsche es, en resumidas cuentas, –concluye Gutiérrez- el desafío del pensador a tensar la creatividad dentro de la honradez y conciencia crítica incomprensida por quienes como Popper rechazan el riesgo en beneficio de la solución de lo inmediato.

¹⁰ GUTIÉRREZ G.R. *Nietzsche y la Filología Clásica*. Editorial Panamericana. Bogotá. 2000. Página 132.

IV. La filosofía como arma cultural

Las provocaciones de Gutiérrez terminan con un análisis de los personajes que García Márquez y Rafael Moreno Durán han creado para ambientar sus novelas más significativas y que él titula *Crítica de la aristocracia bogotana* para marcar su penetración en el estudio de la sociedad colombiana desde tiempo atrás manejada por una clase social. Él considera que es necesario hacer el estudio de las clases porque allí se encuentra una buena parte de la respuesta a las preguntas sobre la condición cultural de estos pueblos, porque como dice: la pseudo-aristocracia colombiana consideró al país, a diferencia de la aristocracia europea, como su corral.

El comentario desarrolla el planteamiento que los escándalos, frecuentes por la época de la publicación, de los narcotraficantes no se diferencian en gran medida de la cultura imperante en los clubes de la pseudoaristocracia colombiana, pues su mal gusto y los métodos de comportamiento no son tan diferentes pues dice: la diferencia entre los unos y los otros no es esencial sino de estilo y medios, porque en el fondo lo que se ha consolidado como clase dirigente, en general es una *monarquía secreta*, que de manera extraña mantiene su prevalencia en la nación, al igual que en toda la región:

*"la 'monarquía' escondida en la mayoría de los hispanoamericanos constituye, como su catolicismo visceral, un 'existencial' (hoy diríamos imaginario. mgr), cuyo análisis pone en tela de juicio los fundamentos secretos de su personalidad. Estos dos existenciales están en íntima relación. La imagen jerárquica del mundo del catolicismo, que subyace al ordenamiento feudal y en Hispanoamérica el de la hacienda, nutre la ambición monárquica de todos precisamente cuando las consignas de 'libertad, igualdad, fraternidad' quebrantan la rigidez de la pirámide social. La magna patria que proyectó Bolívar se disolvió en parroquias....."*¹¹.

¹¹ GUTIÉRREZ G.R. Provocaciones. Op. Cit., p.136.

De manera que no es gratuito que la familia y costumbres de Fernanda del Carpio en *Cien Años de Soledad* y los Barahona de *Los Felinos del Canciller* sean la reconstrucción brillante de las capas sociales que han liderado la formación de nuestra nación, para el caso colombiano. Además, esas características atávicas del escudo de armas de la familia, que ya había tocado José Asunción Silva en *De sobremesa*, responden a las pautas de comportamiento de una 'aristocracia' que como Fernanda del Carpio es humanista, teóloga y mujer de Estado, las mismas dotes que exhibía el modelo de los aristócratas colombianos, don Miguel Antonio Caro, por ejemplo. Sin embargo la diferencia entre Moreno Durán y García Márquez se mundializa en detrimento de la dimensión crítica, al sentir de Gutiérrez:

*"La crítica de Moreno Durán a esta aristocracia no es caricaturesca como la de García Márquez a la aristocracia bogotana. La diferencia no radica solamente en la diversa intención sino en la perspectiva diferente. En García Márquez la figura de Fernanda es central y tiene la función de contraste. En Moreno Durán, los Barahona son el tema de la novela y para resaltar sus rasgos no requieren contraste alguno... Esta matización de la caricatura da a la crítica de Moreno Durán a la clase 'aristocrático-diplomática' un sentido más amplio, que corresponde consiguientemente a la dimensión más profunda: a diferencia de García Márquez, para quien el país está dividido entre los espontáneos y libres de Macondo y los engolados de Santa Fe y Bogotá, como decía el nostálgico neogranadino Cordovéz Moure, Moreno Durán apunta a la crítica de todo el país, a hábitos que no se reducen, para decirlo sumariamente, al 'vallenato', la cumbia y la sensualidad por una parte, y a los diversos lutos, nebulosidades (atmosféricas y lingüísticas) y castidades 'humanísticas' de la capital andina; apunta a un estilo cultural y político que abarca a todo el país"*¹².

¹² *Ibíd.*, pp. 151- 2.

Estos comentarios son, indiscutiblemente una intervención en la vida cultural del país que tienen el sentido de intervención política, como casi todos sus ensayos pues entre las líneas de la rica documentación siempre desliza los agrios y mordaces comentarios sobre la situación de Colombia, sobre la cual siempre estuvo muy bien informado, tanto en su producción teórico-filosófica, académica, literaria como política. Por ello queremos terminar esta intervención con las referencias sólo a algunos de los trabajos que ha recopilado recientemente la Universidad del Tolima en su número especial de Aquelarre, para tomarlos como ejemplo del concepto que Gutiérrez asumía en su reflexión filosófica sobre la realidad nacional, dando, de paso, ejemplo para las generaciones futuras de filósofos acerca del compromiso con la sociedad como intervención política –concepto tan estigmatizado en la cultura tradicional colombiana para los profesores-. Y ello resulta importante de recalcar pues la figura del filósofo que se ha estandarizado en nuestro medio es otra; a saber la que levantó tímidamente Husserl, en la Europa convulsionada por los movimientos sociales de principios del siglo XX, pero también –aunque de manera involuntaria- claramente marcada como una posición política paralizante; es decir la de que el filósofo hace *epojé* (una puesta entre paréntesis) de la realidad social y se mantiene en el plano trascendental, se deslumbra con la idea, vivencias y la subjetividad trascendental; la barbarie se toma el mundo de la vida de cotidiana mientras él especula en un mundo de la vida concienical.

En un breve artículo de periódico de 1989 elabora un balance de lo que implica en Colombia el monopolio de la prensa, y no de cualquier prensa, sino de una mediocre que se tiene por la mejor, El Tiempo. Kafka y Colombia, lo titula y dice: “Cuatro años antes (de la Metamorfosis), en el año del señor de 1891, en la lejana República de Colombia un doctor gris fundó el diario El Tiempo, que en el curso de los años haría de sufrir, como su fundador, la metamorfosis. Fue una peculiar variación de la que cuenta Kafka. El entonces doctor gris y

su diario se convirtieron en un robusto y autoritario padre de la inerme república. Y como buen pater familias, en vez de convertir a sus hijos, como lo hizo el padre de Kafka, en insectos, convirtió a insectos alegóricos en personalidades. En los 78 años de ejercicio de su autoridad paterna, la Casa ha beneficiado a tal número de menores de razón y verdad que podría inaugurar un museo digno de competir con las más ricas colecciones de coleópteros del mundo.... Para concretar su afirmación plantea: “Pero la Casa o su informante no sólo se ha especializado en comunicar verdades recortadas. En el caso del doctor Mario Laserna la Casa o su informante ha desarrollado un método de indiferencia que podría llamarse cómo sacarle sangre a un retrato o, más exactamente: cómo convertir a un retrato en tierra y abono de un árbol. Del retrato de Einstein con Laserna (de Alberto con Mario para los iniciados, para la ‘inmensa minoría’) la Santa Casa o su informante ha sacado un árbol: su tronco es un libro de Filosofía de la historia que Alberto estaba escribiendo con Mario cuando el copensador de Mario murió: su copa son las decenas de cartas inéditas que Alberto escribió a Mario. Para desgracia de Mario, de la Santa Casa y de la fama internacional de esta golpeada república, es precisamente este árbol el que confirma el hecho de que el doctor Mario Laserna es absolutamente desconocido no sólo en la comunidad científica e intelectual internacional, sino sobre todo en los círculos de discípulos, compañeros supervivientes y especialistas en su ‘íntimo amigo’¹³ .

Igualmente en un ensayo más extenso publicado en 2000 por la revista el Aleph, a propósito de una de las –para Gutiérrez G.- más degradantes peculiaridades de nuestra vida política, ese provincianismo que nos pone en manos de cualquier poder extranjero termina su reflexión, que comentaremos más en extenso, con una figura sacada de los archivos inmemoriados de nuestra historia pero muy actual y pertinente: “Por hoy,

¹³ GUTIERREZ G. R. Kafka y Colombia. En revista Aquelarre. No 8. 2005, Ibagué, pp. 51-52

ante la descomposición de la república bajo el patrocinio de uno de las más recientes delfines de la Nueva Colonia monárquica, el país se ve enfrentado a la tarea de descifrar una frase con la que José María Samper caracterizó el estatismo del poder ejecutivo del triunvirato parroquial. Su argumento 'sólido y concluyente' para no cambiar lo dice 'el gamonal, con aquella lógica pastrana y positivista que a su posición conviene'. El primer adjetivo significa 'burdo y mal hecho' y hoy no se usa. ¿Tuvo José María Samper un don profético lexicográfico para que los diccionarios actuales vuelvan a registrarlo con algún sentido más?"¹⁴ .

Pero el Triunvirato Parroquial al que se refiere Gutiérrez recordando el curioso adjetivo arcaico que adorna de manera muy precisa a uno de los apellidos con aspiración aristocrática remitiéndolo al ridículo, es el ensayo de Samper sobre la hegemonía en nuestra sociedad de la mediocridad que imponen ese trío nefasto del cura, el gamonal y el tinterillo; que convierten la sociedad en una hacienda como "una forma depravada del señorío feudal, que se fundaba en la relación de amos y siervos como una relación de protección y obediencia" dice el filósofo. Pero esta regresión que se mantiene viva en las costumbres políticas en pleno siglo XXI conlleva otra implicación: "incluye el restablecimiento subrepticio e intimidante de la sociedad jerárquica y petrifica la dinámica propia de la estratificación social, restableciendo a la vez la pirámide jerárquica, encubierta por la grandísima mentira de la República en la que la aristocracia o el nuevo patriciado fundan su ascenso en la mentira, en una mimesis de otra mentira: la de su modelo, el de los héroes que, para recordar el cuadro de costumbres de Vergara y Vergara, acudieron al homenaje que la marquesa de San Jorge hizo a Antonio Nariño. El Marqués de San Jorge, cuya mansión y usos sacralizó Vergara y Vergara nunca pagó los derechos de lanza a la corona."¹⁵ .

¹⁴ *Ibíd.*, p. 98.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 92.

De manera que toda la historia de la nación aparece atravesada por la neblina de la mistificación desde la primera de las *Tres tasas*, referida a los tiempos de la independencia y la patria boba hasta la tercera, engolada de simulación y ademanes pastranos en pleno siglo XX, porque no puede resultar nada extraño que la mentira de la democracia y la república sigan hoy siendo fundamentales en las campañas políticas, hasta en la última del opositor ante el del régimen, pasando de agache frente al triunvirato parroquial. Gutiérrez es muy claro, en la última etapa de su vida: Un siglo después de José María Samper, Indalecio Liévano Aguirre repetía su juicio y lo documentaba, pero especificaba y precisaba la causa de que la república fue una mentira: el nuevo patriciado o la oligarquía simuladora de cultura. Esta opinión contrasta con el elogio que Marcelino Menéndez y Pelayo hizo de los sucesores de esa oligarquía: la Atenas Sudamericana. Con esa exuberante designación, el ultramontano polígrafo montañés encomió la cultura 'humanística' de los cofrades intelectuales de Miguel Antonio Caro. Efectivamente el encomio es un abuso. En la supuesta Atenas sudamericana no hubo humanismo, ni siquiera en el sentido restringido que cabe aplicar a España¹⁶ .

Es por esta reflexión sobre la historia política de nuestra patria que Gutiérrez, finalmente, para tranquilidad de quienes hemos investigado a fondo nuestra cultura filosófica, hace un llamado fuerte a quien se ha constituido en el padre de todos los historiadores de nuestra cultura y objeto de distinciones, homenajes y embajadas, Jaime Jaramillo Uribe: dice citando a José Luis Romero "Cierto es que muchos historiadores (y filósofos agregó) carecen de opiniones, pero me temo que sean más los que procuran ocultarlas directamente, para no comprometer, unos la objetividad científica y otros la sabia equidistancia entre todos aquellos a quienes los vaivenes de la fortuna pueden empujar hacia el más alto estado... Esta opinión de uno de los historiadores más decisivos relativiza, al me-

¹⁶ *Ibíd.*, p. 93.

nos, la aparente abstención valorativa con la que Jaime Jaramillo Uribe, el renovador de la historiografía colombiana, concluye su clara síntesis, para lectores no colombianos, titulada Etapas y sentido de la historia de Colombia:...allí dice Jaramillo:... quienes han analizado en términos tan negativos este período de la historia de Colombia, sólo han visto las sombras y han olvidado las luces que existen en éste como en todos los períodos históricos.. Pero replica Gutiérrez con preguntas: ¿Condujo esta antilógica al derrumbamiento de Colombia? ¿Porqué no ha habido en la historia de Colombia una voluntad abarcadora? ¿Es la ausencia de voluntad o discrepancia entre voluntad de algo más abarcador y total, y el freno o supresión de ella la causa y a la vez el resultado de la aura mediocritas? Estas preguntas a la historia de Colombia tropiezan con el retraso con el que la historiografía colombiana puso atención en fenómenos sociales que, había rozado apenas ligeramente, como el de la historia de las ideas, el desarrollo social, la familia, entre otros más, es decir fenómenos y temas que ponen en tela de juicio la historiografía puramente política, anacrónica a comienzos de este siglo, y, que cimentó mitos sobre los que se fundó la imagen histórica de Colombia en más de cinco decenios de este siglo¹⁷.

Dentro de esta perspectiva nuestro filósofo se proyecta al panorama latinoamericano, en momentos en que ya resulta problemático el planteamiento de una filosofía latinoamericana que no se diferencie de los poderes establecidos de la globalización, al estilo de las propuestas de Leopoldo Zea y la escuela de filosofía de la Universidad Santo Tomás. Su estudio sobre la importancia de José Luis Romero, a quien resalta sobre su hermano Francisco, de mayor aprecio para éstos como filósofo neutral, marca una pauta de reflexión sobre la necesidad de retomar la senda perdida del pensamiento en América a partir de Andrés Bello, cuyo descuido ha implicado un atraso muy grande, de reinterpretar a Rodó, sobre quien Gutiérrez no tie-

ne empacho en relacionarlo con la teoría del 'hombre nuevo' de Ernesto Guevara, de González Prada, Borges, como escritor revolucionario, el papel protagónico de Rubén Darío en la renovación completa de la literatura española, y otros pensadores que muchos eruditos peninsulares pretenden desconocer por ese atávico espíritu de mezquindad y colonialismo.

"De España, decía Borges, por boca de un personaje árabe del cuento 'La busca de Averroes' es un país en el que 'hay pocas cosas, pero donde cada una parece estar de un modo sustantivo y eterno'. Una de esas cosas, quizás la más pertinaz porque tiene el sello de la Contrarreforma, es el dogmatismo de diverso cuño: la fe ciega en las ideas, una cuadratura del círculo. Lo que la discreta secularización de Bello nos ofrece es simplemente un camino para salir de ese dogmatismo, para completar el proceso de secularización que no solamente es un proceso religioso, sino de respeto y crítica a la vez de las ideas"¹⁸.

El latinoamericanismo de Gutiérrez, lejos de cualquier regionalismo es una confianza esperanzada en que el sueño de Bello, una latinoamérica que vuela con sus propias alas pasa por la conciencia histórica de las verdaderas hazañas de su inteligencia, como las de Darío en la literatura y las de Vallejo, quien, antes del pensamiento europeo, había demostrado que es posible la poesía después de Auschwitz pero no el racismo, poniendo en tela de juicio esa forma tan depravada y bastarda del nihilismo¹⁹. Pues a pesar de las limitaciones en la comprensión de la democracia en el capitalismo tardío, Gutiérrez Girardot, como lo plantea también Rubén Jaramillo, abogó por la erudición e investigación amplia de los contextos tanto sociales como lexicográficos para desarrollar una crítica que mostrase la desnudez de muchos de los supuestos líderes intelectuales y políticos, sin dedicarse sólo a

¹⁷ *Ibíd.*, p. 81.

¹⁸ GUTIÉRREZ G.R. *Insistencias*. Editorial Ariel. Bogotá 1998, p. 20.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 129.

desconstruir, sino que también buscaba autores y fuentes más completas para tratar los problemas. En ese sentido ejerció de manera integral el papel de maestro, como en el caso de llamar la atención sobre los trabajos de José Luis Romero y Alfonso Reyes, que era, en nuestra opinión, un pensamiento Latinoamericano 'mayor de edad' como el de Guevara, Rodó, Bello, Vargas Vila, Darío, Neruda y Vallejo, a quien dedicaba este estudio.

De manera que afortunadamente para la filosofía colombiana que había terminado el siglo XIX bajo la vergüenza de postular como el mejor de sus intelectuales a Don Miguel Antonio Caro, puede asumir el final del siglo XX exaltando la figura de Rafael Gutiérrez Girardot. Algo ha cambiado, en nuestra modesta opinión, durante estos cien años.

BIBLIOGRAFÍA

* JARAMILLO R. En la muerte de R. G. G. Revista Aquelarre. No.8 2005. Ibagué - Colombia.

* GIL N. A. Reportaje a la Filosofía Tomo 1. Ed. Punto Inicial. Bogotá, 1993.

* GUTIÉRREZ G.R. Insistencias. Editorial Ariel. Bogotá - Colombia, 1998.

* _____, "Kafka y Colombia". En revista Aquelarre. No 8. Ibagué - Colombia. 2005.

* _____, Provocaciones. Ed. Investigar y Nuestra América Mestiza. Bogotá, 1992.

* _____, Nietzsche y la filología clásica. Editorial Panamericana. Bogotá, 2000.

* _____, Insistencias. Editorial Ariel. Bogotá, 1998.

VARIOS. Homenaje a Gutiérrez G. Ed. Vervuert Verlag. Frankfurt am Main, 1993.



La Esperanza
Serie: Abrazos en Blanco y Negro
Jafeth Gómez Ledezma