





# REVISTA UTOPIA

## 28

Pág.

Éxodo y curaduría estética postfordista: una perspectiva postoccidental .....	7
<b>Mario Armando Valencia</b>	
La imagen de Narciso .....	19
<b>Elena Isabel Hidalgo</b>	
El <i>Estudio</i> de la Antropología de Kant .....	25
<b>Teresa Martínez Terán</b>	
El sujeto, una huella, una ilusión .....	39
<b>Natascha Gómez Velásquez</b>	
El cientificismo y la crítica en la Universidad Argentina. Del radicalismo político al humanismo neorromántico .....	53
<b>Esther Díaz de Kóbila</b>	
Sujeto, tecnología y sociedad .....	65
<b>Silvio E. Avendaño C.</b>	
En la era de la tecnociencia: Enfoques determinantes de la mirada técnica y la posibilidad de una ética intermedia .....	71
<b>Gustavo Chamorro Hernández</b>	
Jorge Eliécer Gaitán y la Universidad Distrital .....	79
<b>Manuel Guillermo Rodríguez V.</b>	
Diversidad económica y autonomía local .....	91
<b>Augusto Velásquez Forero</b>	

Revista Utopía	No. 28	Octubre Año 2008	pág. 98	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	---------------------	---------	---------------------	---------------------



## PRESENTACIÓN

Desde su nacimiento, en la década de los 90 del siglo que nos precedió, la revista Utopía ubica en el escenario intelectual diferentes posturas teóricas, que desde la filosofía o las ciencias sociales dan cuenta sobre ellas mismas y de los problemas del mundo moderno y contemporáneo. Estas ideas se expresan de manera autónoma a partir de los textos escritos por parte de cada uno de los articulistas. El volumen número 28 de esta propuesta editorial mantiene el espíritu multidisciplinar que identifica a la publicación.

Por ello, en esta nueva edición encontramos en primer lugar, el ensayo de Mario Armando Valencia titulado “*Éxodo y curaduría estética postfordista: una perspectiva postoccidental*”. Este escrito da cuenta, desde su perspectiva, del fenómeno de la curaduría estética en las artes visuales del presente. En otra línea de reflexión Elena Isabel Hidalgo en “*La imagen de Narciso*” esboza la visualización del individuo desde una lógica posmoderna, en donde Narciso se constituye en ideal, para la generación que convive el presente. Hay un mundo de orden hedonista en el cual los individuos giran en torno al espacio privado (vivir cómodo, sin ideales a largo plazo) y, la *res pública*, como elemento que pudiera ser parte de la realización humana, es ignorada.

Teresa Martínez Terán en el capítulo “El Estudio de la Antropología de Kant”, del libro “*Filosofía y política*” analiza la tesis complementaria durante el exámen doctorado de Michael Foucault. Además, Natascha Gómez Velásquez en el ensayo “*El sujeto, una huella, una ilusión*” considera la concepción de Foucault. El sujeto se define como concreto y vulnerable, cambiante y múltiple, tangible e intangible, huella e ilusión.

Esther Díaz de Kóbila en “*El cientifismo y la crítica en la universidad argentina. Del radicalismo político al humanismo neorromántico*” analiza, en la larga década argentina de los años 60, el papel de la *investigación y la universidad*. Además, desde la tradición filosófica, elaborada y heredada desde los comienzos del Siglo XX hasta los años 30 en Argentina, crítica al cientifismo, como una “ideología”, para la cual la ciencia pura es: “desinteresada, libre de interferencias políticas y de toda ideología; universal porque responde a los principios de la razón; objetiva y neutral –la “ciencia martillo”- representa la realidad y las regularidades que rigen sus comportamientos y por ello ofrece conocimientos neutros que pueden ser aplicados indiferentemente para el bien o el mal, según los valores de los que los apliquen.” A su vez, Esther Díaz de Kóbila dibuja el horizonte de la contemporaneidad, en el cual la dupla neoliberalismo y postmodernidad impregnan cada vez más el ámbito del conocimiento.

De igual forma, el texto de Silvio E. Avendaño C. “*Sujeto, tecnología y sociedad*”, en tres momentos indica el papel de la triada enunciada anteriormente y las repercusiones en el ámbito de las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, como consecuencia de las revoluciones de tecnológicas que

se han dado en los siglos XIX y XX. Se destaca lo sucedido con la implementación de la economía de mercado en la cual el sujeto es llevado a la inercia del consumo.

En búsqueda de una aproximación al mundo tecnocientífico se sitúa el artículo de Gustavo Chamorro Hernández: *“En la era de la tecnociencia: enfoques determinantes de la mirada técnica y la posibilidad de una vía ética intermedia”*. Allí, se caracteriza el presente como la era de la *tecnociencia*, su imbricación indisoluble con el presente y futuro para la humanidad. Situación ésta que conduce a la implementación de un modelo tecnocientífico que se apoya en las tecnologías de la información y, de esta misma manera, hoy orienta la producción hacia el consumo de la misma. El presente es percibido como un poder inédito nunca visto, hasta el punto de poder destruir a la humanidad en segundos; un sistema que se interconecta con todas sus partes penetrando las mismas relaciones sociales, hasta determinar incluso las formas de pensar; una revelación que nos hace ver el mundo de muchas maneras, mostrando nuevas estructuras de la misma realidad; un lenguaje, que hoy corresponde al lenguaje de la información, que se muestra con más resonancia mediática. Por lo anterior es necesaria una vía ética intermedia para establecer parámetros de orden práctico que hagan posible la reflexión sobre el complejo paradigma tecnocientífico.

Desde el análisis de las ideas políticas en Colombia, el texto de Manuel Guillermo Rodríguez V. *“Jorge Eliécer Gaitán y la Universidad Distrital”* describe del tribuno popular su pensamiento socialista, distante desde entonces de la ortodoxia “científica” socialista y, muestra a Jorge Eliécer Gaitán como uno de los gestores de la Universidad Distrital, en Bogotá.

Augusto Velásquez Forero en *“Diversidad económica y autonomía local”* detalla la experiencia de algunas comunidades indígenas y campesinas del suroccidente colombiano, frente al intercambio mercantil, elemento que se aleja de los cánones de la economía de mercado. El autor del ensayo propone la reflexión sobre otras economías, distintas a las construidas por la racionalidad instrumental de Occidente, como un paso para lograr una existencia multicultural en el interior de unas posibles relaciones de intercambio, a pesar del asentamiento del capitalismo multinacional de mercado en el mundo contemporáneo.

Finalmente, esperamos que esta publicación contribuya a las expectativas intelectuales de nuestros asiduos lectores y que provoque en ellos el ansia de aprender, a *mirar de nuevo*. *“Quiera Dios conceder penetración al filósofo en aquello que está ante los ojos de todos”*, como escribía Wittgenstein.

**Gustavo Chamorro Hernández.**

## ÉXODO Y CURADURIA ESTÉTICA POSTFORDISTA: UNA PERSPECTIVA POSTOCCIDENTAL

Por:

Mario Valencia  
Universidad del Cauca

El presente trabajo pretende dar cuenta de la situación actual de la curaduría estética en el campo de las artes visuales contemporáneas y su actual naturaleza como trabajo afectivo, inmaterial como otra forma de producción de capital en tanto que conocimiento de punta en el seno de las sociedades industriales y postindustriales. Para tal fin hemos dispuesto cuatro capítulos en este escrito: El eclipse de la distancia crítica, apropiacionismo, posibilidades y límites de una curaduría postoccidental y un último capítulo que denominamos conmocionar el museo como táctica de “desvío”. El análisis, en una primera instancia, toma como soportes teóricos las reflexiones postmarxistas de Antonio Negri, Paolo Virno, Lazzarato, entre otros quienes, plantean una crítica radical al sistema moderno de las artes de procedencia ilustrada, e interpretan desde sus ópticas el desarrollo de la producción estética en el mundo contemporáneo y su relación con la multitud. En un segundo momento nos apoyamos en las reflexiones de Andre Malraux sobre el museo imaginario para, a partir de allí intentar una articulación crítica con algunas posiciones postoccidentales (Gerardo Mosquera, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Andrea Díaz, Nelly Richard, entre otros) que, bordeando los mismos problemas de los pensadores italianos mencionados, tocan los asuntos inherentes a las prácticas estéticas contemporáneas con el propósito filosófico de develar las posibilidades de construcción de identidad latinoamericana.

### **Eclipse de la distancia crítica: *el intelecto general como curado.***

El ascenso de la subjetividad moderna está ligado entre otras muchas concepciones del mundo y filiaciones conceptuales a la idea, visualización y promesa de que los hombres podríamos participar de un orden ético-social que, al mismo tiempo era perfeccionado por los logros de la razón, y respondía a una conciencia de un orden moral superior respecto a las responsabilidades tanto individuales como públicas. La posibilidad de una subjetividad así definida, en el seno de la sociedad burguesa ilustrada, era la que le daba legitimidad al ejercicio de la crítica como elemento regulador en términos de juicio razonado, entre los intereses estéticos individuales y los intereses del público. La crítica, por lo menos en teoría, encarnaba un orden moral que subyacía a toda la constitución del sujeto estético moderno. Lo que se buscaba era un equilibrio en la esfera de la acción práctica, entre lo privado y lo público, equilibrio que la modernidad histórica jamás consiguió plenamente y que, como se sabe, se consolidó en el seno mismo y de acuerdo a las dinámicas transformativas del capitalismo triunfante.

Al interior de esa subjetividad estética moderna, el papel de la crítica también sufrió los conflictos que en su inevitable choque, despedazaron el sistema categorial moderno, esto, gracias a la incompatibilidad en la esfera de la acción práctica entre los conceptos fundamentales que la cimentaban: libertad, igualdad, justicia social, etc. Tales conflictos se encuentran enquistados al interior de la estética kantiana al no poder demostrar satisfactoriamente el carácter universal de los juicios de gusto a través de su celebre teoría del *sensus communis*. La insoluble contradicción filosófica de Kant iba a tener su puesta en escena en el contexto de los salones de arte reflejada en el conflicto entre la opinión general del público y la legitimación de los expertos, entre la expresión plástica del gusto por parte de los artistas y sus disímiles recepciones tanto entre neófitos como entre académicos.

Si bien es cierto, que el artista no era conciente de su papel de productor (Benjamin), en su condición de genio que no obedecía reglas sino las creaba, desarrollaba su oficio en el contexto de su *atelier*; y ese taller que había existido desde la antigüedad clásica reproducía, para el contexto del arte (en el contexto económico-político del libre mercado) y a escala, el otro gran escenario no solo laboral sino social en el que el hombre moderno producía: la factoría. Producía obras bajo el criterio de durabilidad (trabajo material), para ser adquiridas libremente por un público que las consumía de acuerdo a un relativo libre ejercicio del gusto. Y en la mitad, como válvula reguladora, el discernimiento crítico, procuraba, desde ese suelo moral que la modernidad promulgaba, defender los intereses del público. Era la del crítico, desde su aparición como fenómeno de masas en el siglo XIX, una subjetividad puesta en tensión, puesto que, por más despersonalizado que pretendiera ser su juicio, al no ser un juicio de conocimiento, jamás podría ostentar el rango de necesidad universal, única instancia filosófica que reconocía el sujeto ilustrado como parámetro de validez epistemológica en el seno mismo del disentiimiento del gusto. El conflicto, revelaba con claridad los términos de tensión entre lo individual y lo público: cómo defender el gusto individual y al mismo tiempo legitimar la belleza como realidad universal.

En este contexto de fuerzas encontradas, el papel del crítico, como rápida y lucidamente lo advirtió Baudelaire, no podía dejar de resolverse sino en terminos políticos. El estado epistemológico de la cuestión a la luz de la gnoseología kantiana del arte, de su complemento socio-semiótico: la radicalización romántica del principio de autonomía, y del altruismo axiológico promulgado por la sociedad burguesa bajo las formas de justicia social e igualdad, no dejaban otra posibilidad de maniobra a quien opinaba, a quien juzgaba, que la del ejercicio de un juicio de gusto que en la esfera de la praxis se resolvía en forma de acción política. El crítico de arte, desde su nacimiento, en el seno de la sociedad de masas, siempre fue un agente político, cuyo trabajo intelectual respondía, inicialmente, a las necesidades morales de regulación del mercado del arte. Sin embargo, y es bueno dejar esto claro, el crítico de arte en la sociedad burguesa del siglo XIX, no participaba del ciclo de producción sino en el momento de la recepción, en su papel de "amplificador de la obra" (Benjamin), pero no definía los contenidos de las exposiciones, ni sus temas, ni sus autores, ni organizaba históricamente las obras para su lectura, no hacía antologías, ni era el portaestandarte del ideal democrático que acompañaba las exhibiciones nacionales, en síntesis: el crítico no era, al mismo tiempo, curador de arte, su trabajo no era *flexible sino especializado*.

A la luz de la economía política contemporánea, y de algunas tendencias de pensamiento estético expandido, la curaduría configura una forma de trabajo inmaterial, ya no exclusivamente individual sino colectivo, una forma de *general intellect* (Negri, Hardt, Vimbo, Lazzarato) que, como las otras formas posfordistas de trabajo inmaterial, se caracteriza por la flexibilización y/o desterritorialización de las funciones del curador, quien en el actual estado de cosas oficia como artista, historiador, conservador, narrador, filósofo de la cultura y crítico al mismo tiempo. Ahora bien, el ascenso de esta nueva subjetividad que tanto Paolo

Virno como Antonio Negri identifican con la multitud, se constituye en el propio contexto de las sociedades en las cuales se impone el trabajo informatizado y predomina un paisaje particular, saturado de “instrumentos cognitivos y autoconciencia poética de nuevo medio ambiente y cooperación” (Negri, Antonio; 1992: 3).

La multitud, como nueva subjetividad colectiva, entendida esta, como una nueva forma de ser, de relacionarse y de vivir, es ambivalente: puede ser buena o mala, en la semántica axiológica de Virno, en la medida en que es potencia (Spinoza), principio de posibilidad, lo que quiere decir que puede ser potencia de bien o potencia de mal, posibilidad de transformación hacia lo bueno o hacia lo malo.

Desde el punto de vista de Negri, esa multitud es hoy en día (década del los noventas de siglo pasado, para el momento en el que lo escribe Negri), manipulada hacia el mal, por el sistema de poder actual, por el modo de producción del capitalismo avanzado que “produce conscientemente códigos infectados y epidémicos destinados a cortocircuitar mecanismos de producción simbólica” (Negri, Antonio; 1992: 3). Lo que trae como resultado una “inversión sistemática de sentidos y valores”, reduciendo al máximo lo simbólico a la mercancía.

Lo malo, en este contexto, no sería el horizonte mediático como tal (ni las maquinas ni los sistemas), ni la consecuencia lógica de esa transvaloración sería la satanización de la tecnología; antes bien, tanto para Virno, como para Negri y Hardt, este horizonte potenciaría como nunca antes, la posibilidad tanto para el campo del arte, como para la sociedad en general, de una “democracia radical” tanto en lo social como en lo productivo, que habría de configurar, en sus visiones de sistema-mundo un horizonte social y productivo post-mediático, caracterizado por la interrelación, la cooperación activa de los sujetos, mediada por el afecto no absorbido por la lógica de lo rentable.

Desde esta óptica, uno de los resultados más significativos, y quizá el más importante para la historia de la crítica de arte, sería la desaparición del crítico de arte tradicional, cuyo trabajo especializado, pasa a ser asimilado por el trabajo inmaterial y, en consecuencia, flexible del curador. Fenómeno que hemos decidido llamar *eclipse de la distancia crítica*, que toma diversas formas: la de la poscrítica, por ejemplo, y que se caracteriza por su gran opacidad, por la valoración indirecta (en ningún caso por la desaparición de la valoración, del acto de juzgar, del papel de seleccionar, clasificar, estratificar), por la gran movilidad del trabajo y del trabajador estético, que permanentemente se fuga del lugar sin que se le pueda ubicar en un sitio fijo, lo que le permite potenciar al máximo su energía vital creativa, pero lo que posibilita, también, (obedeciendo a su naturaleza ambivalente como multitud), evadir, en un momento dado, cualquier tipo de responsabilidad en el juego de intereses que se mueven en el circuito de producción.

Dentro de la flexibilidad de este trabajo inmaterial el curador es un caso típico de productor de trabajo afectivo: creador y manipulador de afectos. Lo que Michel Hardt identifica como trabajo afectivo, a partir de los análisis iniciados por el propio Carlos Marx e intensificados por los pensadores políticos italianos de la postguerra antes mencionados. Según ellos, es este un tipo de trabajo propio de las sociedades postindustriales, cuya naturaleza está dada por su gran capacidad de constituir “comunidades y subjetividades colectivas” (Hardt, M: 1), y que, gracias a su gran flexibilidad y al papel principal que juega, dentro del mismo, el conocimiento, la información, y sobretodo, la comunicación lograda con base en un gran despliegue de emociones, afectos e, inclusive (dentro de la masmediatización virtual), de relaciones reales de alteridad, le confiere un papel preponderante a la comunicación, lo cual se explica gracias a la interdependencia que Hardt encuentra entre la acción comunicativa y la acción instrumental en el contexto de la era de la información.

Un claro ejemplo de curaduría como trabajo afectivo en el sentido antes explicado lo constituye la propuesta curatorial: “eje [s] imaginarios s]” propuesto (y en transito de ejecución), por el colectivo “Poker”,

ganador como proyecto curatorial del Salón regional de artistas, para la zona Antioquia y el Eje cafetero, en el marco del programa de Salones nacionales de artistas 2007.

Este proyecto ejemplifica el grado de flexibilización que ha alcanzado el papel del crítico en el capitalismo multinacional. La forma de producción conseguida a través de este trabajo da cuenta de la planificación del mercado artístico por parte de los curadores que crean un nicho de necesidades lo suficientemente sólido como para producir, al mismo tiempo, dos niveles de consumo: de una parte un primer nivel de consumo llenado por los artistas que atienden la convocatoria impuesta por el Estado y la empresa privada, y un segundo nivel de consumidores que lo llenaría el público en general. En el caso de este proyecto curatorial, la manipulación del afecto, por parte de intereses particulares es evidente. La propuesta del grupo "Poker" es una articulación y prolongación de un proyecto mixto entre el Estado y la empresa privada para recobrar accesibilidad y cobertura turística, ampliamente conocido bajo el aviso de "Colombia es pasión". A este respecto, los curadores reconocen en su catálogo de convocatoria y con claridad meridiana, lo siguiente: "eje [s] imaginario [s]" está inspirado en parte en el programa: "Vive Colombia viaja por ella", el desarrollo de la marca país: "Colombia es pasión" y la postulación del "Paisaje Cultural Cafetero" como patrimonio de la humanidad ante la UNESCO, sumado a la industrialización del turismo en la región." (Catálogo de la convocatoria).

Los conceptos y la respectiva semántica de la convocatoria es contundente: expresiones como: "marca país", "Colombia es pasión" e "industrialización del turismo", revelan la naturaleza de la curaduría, su evidente concepción como una forma de economía cultural posfordista, que toma como su *target*, como grupo objetivo, el mismo corazón del consumidor que, para este caso, son los artistas y el público del eje cafetero, a fin de conseguir gracias a la actualización de la información cartográfica y de la inigualable capacidad para la manipulación de los afectos que tiene el artista, vender emotivamente una superficial y comercial forma de identidad nacional.

Parte del impacto internacional y de la versión de este fenómeno en el plano transnacional la podemos visualizar y comprender si nos detenemos a analizar la forma como actualmente se promueve el arte latinoamericano. En un artículo escrito por Diego Guerrero para las lecturas dominicales de El Tiempo en Junio de 2008, el columnista escribe la siguiente frase como epígrafe del artículo: "Si piensa comprar arte y vive en Latinoamérica, este podría ser un buen momento. Los expertos dicen que es bueno, barato y con tendencia al alza." (Guerrero: 2008; 15).

En el ensayo de El Tiempo, el articulista resalta la presencia internacional de artistas colombianos como Doris Salcedo, Álvaro Barrios, Icaro Zorbar, entre otros; quienes, al lado de otros artistas latinoamericanos, son promocionados y vendidos en las galerías y museos que constituyen hoy por hoy los colchones económicos más poderosos en los circuitos mundiales del arte. Resaltando además que la galería Christie's, alcanzó para Noviembre de 2007 una venta en arte latino de 28.808.563 dólares. El artículo resalta el hecho de que empieza a haber un mayor reconocimiento del arte de esta región en el resto del mundo, y señala que ello obedece, en parte al apoyo de galeristas y curadores, así como a la apertura de cátedras sobre arte latinoamericano en otras partes del mundo, pero, sobre todo, a que se ha dado un tránsito de un arte exótico (aquel que, según el articulista narraba "hechos políticos y pintaba indios o mujeres exóticas") (Gerrero; 2008; 16), que dominaba el arte antes de la década de los noventa, hacia un arte con un acento más urbano sobretodo a nivel conceptual.

Como lo ejemplifican los casos anteriores asistimos en este momento a una versión de la práctica estética curatorial como forma de producción de subjetividad devenida, como lo denominaría Antonio Negri

en “El ciclo de la producción inmaterial” (1993), “producción del consumidor/comunicador y de su capacidad de consumir y comunicar”. El relato curatorial, la curaduría como narrativa, como comunicación, se convierte en producción industrial o, en palabras de G. Debord, se convierte en “sociedad del espectáculo”. En este caso, el espectáculo de la producción tecnológica de imágenes regionales, nacionales, locales, vendibles, exportables, como moneda de circulación y de cambio, gracias a su articulación a circuitos económico-simbólicos internacionales y a la adopción de los lenguajes estéticos dominantes en Occidente.

A fin de consolidar este esquema de producción en el contexto estético de la muerte del autor, las curadurías promueven y/o exigen la formación de grupos que propongan desindividualizadamente sus obras, o se posicionan obras en las que se diluye el autor, lo mismo que se exige (máximo grado en la forma de producción inmaterial que ha alcanzado el trabajo posfordista estético contemporáneo, la categoría de investigación como requisito fundamental constitutivo de la obra): “El “autor” pierde su dimensión individual y se transforma en un proceso organizado industrialmente (con división del trabajo, inversión, comando, etc); la “producción” se torna una producción de masas organizada según los imperativos de la rentabilidad: el público (recepción) tiende a volverse comunicador/ consumidor”. (Negri, A; 1993), o lo que es lo mismo, el artista y el público, en dos niveles distintos, se convierte en cliente. La práctica estética curatorial se instala como punto intermedio, como momento clave en el ciclo de la producción, entre el antiguo autor y el público, recobrando para el establecimiento, para el museo, para el Estado, el control, el poder y la rentabilidad que habían perdido en el proceso de reconfiguración del sistema de las artes en el contexto de la estética post-duchampiana.

### **Apropiacionismo: ¿éxodo o eterno retorno?**

En la medida en que el apropiacionismo enfrenta el poder del sistema de producción cultural capitalista, no con la intención de instaurar otro poder sino de desestabilizar todo poder, la curaduría apropiacionista emprende una forma de éxodo de las formas de cultura “nacionales y mundiales” regidas por la industria posfordista de la cultura y el espectáculo: “El éxodo no es retroceder, sino un salir de la tierra del faraón; la tierra del faraón fue hasta hace unas dos generaciones el Estado Nacional, hoy la tierra del faraón es el Estado Mundial y los estados nacionales son como caparazones vacíos como cajas vacías...” (Virno, Paolo; 2002). Una de las rupturas más significativas producto de ese éxodo estético la constituye la deslegitimación del dispositivo museístico como lugar central, preponderante, único en el que acaece el dominio público sobre el patrimonio estético.

El museo, en su aspiración universalizante queda deslegitimado como espacio absoluto que define el valor de las producciones simbólicas humanas en el terreno del arte, como lugar privilegiado de convergencia de las producciones más excelsas de lo humano, y como parámetro único de clasificación y de jerarquización de las mismas o, en otros términos, el museo queda deslegitimado como lugar simbólico en el que, en el ideal ilustrado, se daba la conciliación entre lo individual (privado) y lo colectivo (público) a nivel de la experiencia estética, en el que acontecía “la producción del sujeto universal, colectivo, la producción misma de lo público, de la propia “condición humana” como universal y predicable de todo sujeto de conocimiento y experiencia”. (Brea: 5).

Siguiendo a Brea, el dispositivo museístico constituía, en el campo de lo simbólico estético, la realización histórica de los grandes ideales sobre los que se aspiraba a configurar el sujeto moderno. El museo

ofrecería la doble garantía de hacer concreto el soporte representacional en el que se haría visible el repertorio universal en el que todo hombre se reconocería complacido, y además, dotaría de legitimación conceptual ese lugar y espacio físico, como instrumento excepcional en el que tomaban realidad los discursos ideales de la sociedad burguesa, los paradigmas de arte dignos de memoria, los arquetipos de maestría, originalidad, historia, los cánones de identidad y patrimonio, y en general los grandes relatos alrededor de los cuales ese sujeto construyó la modernidad estética en Occidente.

Sin embargo y como era lógico, todo este constructo de civilización en los últimos doscientos años rápidamente reveló las conexiones que lo vinculaban a un proyecto político-económico, a una visión de sistema-mundo más poderosa como plataforma determinante del sistema de producción de cultura y de arte. Un sistema-mundo que lejos de cumplir la aspiración ecuménica, se puso al servicio de intereses particulares en todos los órdenes: racionales, étnicos, geopolíticos. El resultado claro, fue la subalternización de otras subjetividades, de otras historias y relatos, de otras culturas. Desde esta realidad filosófica e histórica, entonces, el propio Occidente estético, desde el fragor destructor de su dinámica, emprende lo que en la semántica de Negri denominamos el éxodo, hasta producir, frente al escenario utópico moderno, un escenario heterotópico, multitudinario, a-jerárquico, la expresión estética de una nueva subjetividad reconducida hacia la asimilación categorial profunda de la diferencia y hacia la producción de sistemas "satelizado(s) y excéntrico(s) de lugares otros, de "platos" en los que comparecen de forma efímera y estratégica las puntuales emergencias de un imaginario desregulado, estallado en el rizoma contemporáneo de la multiplicación de las diferencias- que mas que a la enciclopedia ilustrada se parece ahora a aquel catálogo delirante y febril que Bouvard y Pecuchet comenzarían a elaborar, y nada ni nadie podría ya nunca culminar."(Brea; 6)

Sí el museo se había convertido en un "operador integrado" en un sistema artístico meticulosamente organizado, en los términos convenientes a la industria de la cultura, naturalmente, en su proceso de redefinición, ese dispositivo tendría que desactivarse. El primer paso hacia esa desactivación sería el desvanecimiento de las rígidas fronteras que la modernidad levantó entre el arte, el artista, la practica estética, la vida social y cotidiana. El segundo paso lo constituiría la eliminación de la diferenciación entre artista y espectador como formas jerárquicas de división del trabajo. El arte pasa a ser una practica integrada y/o fundida con la praxis social, con un papel productivo identificado y el artista deja de ser una personalidad "especial y diferente" al espectador común.

Violada la sacralidad de la practica estética, lo que seguía contiguamente o simultáneamente era la transgresión crítica de los espacios, emplazamientos y soportes integrados culturalmente a la obra de arte. Todos estos elementos considerados por la modernidad como separados, diferenciados, pasan a ser considerados partes y/o momentos de la puesta en obra y de la práctica estética como acontecimiento y como producción de sentido en el seno mismo de la dinámica de producción de cultura. La practica curatorial derivada de este proceso de desactivación y en franco éxodo, emprendería la tarea de generar otros dispositivos de producción, distribución exhibición y flujo del trabajo artístico. Dispositivos frente a los cuales el viejo museo intenta adaptarse a fin de amortiguar el ataque deconstructivo y neutralizar la redefinición de los regímenes de significación curatorial hasta entonces dominantes.

El éxodo curatorial toma la forma de apropiación del museo, el derrumbamiento de las fronteras físicas y culturales levantadas para resguardar sus núcleos culturales considerados "sagrados", no para instaurar, como ya se ha dicho, un nuevo régimen de significación como poder, sino para echar a andar un mecanismo blindado ante todo poder, desestructurante del poder desde su misma estructura interna.

La aspiración de instaurar un mecanismo autodestructivo del poder conduciría al apropiacionismo, en primera instancia, a desaparecer del nuevo régimen de significación, el autor de la obra (así como el del autor de la curaduría), a impulsar tanto el sentido neutro, impersonal, como la producción apócrifa de sentido, justamente a fin de que el sentido no pudiera, en ningún momento, ser apropiado. Esto permitiría, a los curadores, no solo rebasar los bordes y límites del museo, sino rebasar los bordes y límites de su propia práctica, a flexibilizar (con intención de fuga y de expropiación), su trabajo estético.

La curaduría por fuera, en el borde, paralela o yuxtapuesta, al museo o en el museo apropiado, trasgredido, rompe todo condicionamiento de recepción y deslegitima toda forma subjetiva de seleccionamiento y/o catalogación basada en su antiguo principio de autoridad y sacralidad, lo mismo que todo investimento de cientificidad, a partir del cual pudiera legitimarse dicha práctica. El objetivo último sería develar el sentido profundo de la práctica curatorial moderna conocida hasta entonces y del museo como su escenario natural: "...el descubrimiento de lo que subyace bajo la aparente objetividad y espíritu científico de la exposición museística es una de las vías más fructíferas de las líneas apropiacionistas e intervencionistas de los últimos años. Estas tratarán de hacer visible la función oculta del museo de convertir la cultura en una segunda naturaleza y la dominación legitimada que se desarrolla a través de ella." (Prada, Juan Martín; 2001: 141-142)

En apariencia, los proyectos curatoriales colombianos, en el actual régimen de producción cultural adoptado en lo que va de la presente década (en los que han entrado a operar modificaciones importantes al sistema de salones nacionales), solo en apariencia constituye éxodos, porque, vistos de cerca, en realidad simplemente agencian trabajo afectivo en el campo de la cultura y las artes. En realidad, el sistema de salones, como hoy funciona, sólo ha servido para crear escenarios adecuados para producir relatos afectivos y, además, mantiene un sistema de dominación jerárquica piramidal en donde, desde Bogotá, aún se decide (a través de jurados nombrados y delegados por ellos) la validez de esos relatos que en teoría deberían ser legitimados por la nueva subjetividad, por el sujeto colectivo, por la gente, por la multitud.

Este sistema (aparentemente nuevo) mantiene, bajo otras formas semánticas, el criterio de "jurar" (entiéndase: de juzgar), aún se basa en el sentido de competencia y en la categoría kantiana de juicio de gusto. De otra parte, la producción basada en la competencia (bajo la forma de concurso) es la fuerza dinámica que hace mover el sistema de las artes en el mundo capitalista tanto clásico como avanzado; el juicio es el juego de lenguaje propio de la autoridad del que juzga y el mecanismo que asegura el mantenimiento del poder, dentro de ese sistema. Este fenómeno también se puede entender, atendiendo al planteamiento que tanto Virno como Negri hacen sobre el principio de ambivalencia propio de la multitud, si comprendemos también que, el modo de ser de la multitud (potencia de pensamiento y creación), puede tomar, como ya se ha dicho, el camino del bien o el camino del mal.

Luego, si la curaduría no es, en el terreno de la praxis, un relato construido por la comunidad, un nuevo régimen de significación en éxodo, sí a la comunidad se le ofrece un relato, pero luego de diagnosticársele como mercado, y si quienes ofrecen ese relato (los curadores), visualizan a la comunidad como un nicho o *target* que garantiza la "salida" de toda la oferta, entonces esa posibilidad ambivalente, esa potencia y posibilidad del sujeto colectivo para emprender ese éxodo, habrá sido, una vez más, para usar la categoría de Foucault, biopolíticamente reducida y explotada, o, lo que es lo mismo, pero en el lenguaje de Negri y Virno, reconducida hacia el camino del mal..

En el siglo XIX y XX se demandaba pintura, después de la segunda posguerra arte efímero. En Colombia, en la década de los noventa ese nicho demandaba arte contemporáneo tipo instalación o

performancia. En lo que llevamos de la primera década del dos mil, se crean y ofrecen discursos sobre ciudad: retoman y se amplían, bajo formas, discursos y prácticas contemporáneas, las estéticas restringidas, se cambia de contenidos, lo mismo que de formas de aparecer y de poner en escena, pero se prolongan, bajo esas aparentes nuevas formas, los esquemas de producción exhibición y consumo de cultura, propios del capitalismo (nacional o multinacional) y de la estética concebida aún como la historia de la belleza, si bien hoy en día reconocida, no como una historia idílica, progresiva, evolucionista con la belleza, si no como una historia fatal con la belleza, pero, al fin y al cabo, entendida como *historia* de la belleza.

Dentro de este juego del sistema recompuesto (o en intento de recomposición, es decir, de recuperación de poder), el artista queda atrapado, pues no puede ofrecer por voluntad propia su relato sin correr el riesgo de quedar por fuera del *target* (que fue lo que aconteció con pintores y escultores tradicionales en las décadas del 80 y 90 en Colombia y lo que está ocurriendo con instaladores y performers hoy en día) o, adaptándose al estado de cosas, obedece al *target* produciendo desde los principios estéticos impuestos por el relato curatorial, renunciando a las búsquedas propias y retornando a una de las formas modernas de producción, consideradas más abyectas por el artista moderno: producir por encargo; con la diferencia de que quienes encargan hoy en día, no son los mecenas ni los marchantes sino la industria cultural que sigue siendo representada como en los siglos anteriores (por lo menos en Colombia), por el museo o el Estado a través de la figura del curador, quienes, en la última década, han adoptado discursos contemporáneos desde los cuales promueven aparentes formas de éxodo, a fin de re-posicionarse continuamente.

### **Posibilidades y límites de una curaduría postoccidental**

Tanto la visión utópica moderna de procedencia kantiana como la visión deconstructiva posmoderna que devela el trabajo afectivo, constituyen formas ilustradas optimistas de ver el mundo y de organizarlo en torno a las ideas de producción, trabajo y rentabilidad. La diferencia estriba en la severa crítica que la segunda, realiza sobre la primera, acerca de la explotación de la fuerza de trabajo, de la acumulación de capital y de la manipulación de los afectos. Ambas tendencias, sin embargo, sobrevaloran el papel de la razón y la lógica (bipolar o multipolar), erigiéndola como centro epistemológico absoluto, con lo cual, a su modo particular, subalternizan otras culturas y otras visiones de mundo. A ellas subyace la colonialidad epistémica, pero también la jerarquización racial y la dominación económica a través de la concepción de que toda economía está indefectiblemente ligada a la idea de que el trabajo solo tiene sentido si produce ganancias, rentabilidad, desligando este fenómeno de cualquier otra esencia social, ritual o cultural en general.

En otras palabras, y usando la metáfora de Khatibi, tanto en la teoría del General intellect de Negri-Hardt y Virno, a la luz de la cual hemos leído el trabajo estético contemporáneo, como al interior del sistema moderno de las artes, sigue habitando, intacto, “el Dios de Aristóteles”. (Khatibi; 1983: 79). Los pensadores italianos no conceden la posibilidad de que las denominadas sociedades del conocimiento antes que sociedades epistémicamente opulentas, puedan ser, como lo reconoce José Luis Brea “sociedades del (escasísimo) conocimiento” o “sociedades de la (in)cultura”. (Brea, J. L.; 2003: 121)

La práctica curatorial ligada a la perspectiva multicultural, defendida por ejemplo por Ana María Guasch, Jaime Cerón o Carolina Ponce, entre otros curadores-críticos hispanoamericanos, exponentes de los denominados estudios culturales, rescatan los lenguajes internacionales como patrón absoluto, desatando a través de la legitimación que de ellos se hace en bienales y concursos, una homegeneización

y estandarización de las simbólicas locales gracias a la evanescencia de los contextos específicos, volviendo las practicas estéticas particulares de una etnia, región o grupo social, “lugares comunes” (lenguaje común), desligados de sus contextos históricos, que pasan a convertirse en piezas exóticas para exhibir ( y/o vender) en el concierto global.

Es éste el famoso arte “glocal”: una forma de vender las simbólicas locales, bajo la apariencia y el revestimiento formal de los lenguajes internacionales, en cuyos circuitos estas simbólicas son trivializadas y despojadas de sus alcances epistémicos, etnológicos, socioculturales y económicos propios, son exhibidas para usar la expresión de Gerardo Mosquera, sin que de ellas se derive una expresión de identidad en tanto que acción transformadora e interpeladora profunda frente a la tierra del faraón . Lo que constituye en el terreno de las practicas estéticas una forma protagónica definitiva de colonialidad de poder no solo de cara a la modernidad curatorial ejecutada por Marta Traba en las décadas del 60, 70 y 80 en Colombia, sino también frente al proyecto curatorial “Pentágono” (2000), que se presentó como el punto de quiebre postmoderno para nuestro país, así como de las propuestas curatoriales del Ministerio de Cultura de Colombia, formuladas desde la sociología de la cultura de P. Bordieau o desde la estética económico-política de Nicolás Borriaud, Duglas Crimp, y Lucy Lippard, y que han sido lideradas, en los últimos años por Víctor Rodríguez Núñez y Jaime Cerón entre otros críticos-curadores del medio.

Siguiendo a Walter Mignolo, podríamos decir que el éxodo curatorial del último quinquenio en Colombia, constituye una forma eurocéntrica crítica del eurocentrismo, una forma deconstructiva europea de resistencia al pensamiento europeo moderno, y, por tanto, una resemantización de las formas históricamente legitimadas por la colonialidad de poder en el seno de la tradición curatorial en Occidente, o como lo dice Walter Mignolo, interpretando a Quijano, otra forma de colonialismo “interno”. (Mignolo, W—: 19). En ningún caso dichas practicas, formas y teorías acometen el apropiacionismo profundo que plantea Nelly Richard, esto es, no se da en estas propuestas el “gesto consistente en la reconversión de lo ajeno a través de una manipulación de códigos que, por un lado cuestione lo impuesto al *desviar* su prescriptividad de origen y que, por otro, readecua los prestamos a la funcionalidad local de un nuevo diseño crítico.” (Richard. Nelly. 1989: 55).

Sostenemos que la “desviación” de la que hablamos no se da al nivel que la Richard propone, puesto que la prescriptividad de origen que dinamiza el sistema, permanece intacta al mantener la estructura jerárquica de valoración y, aunque relativamente modificado , el sistema de promoción sujeto a patrones internacionales y anclado al soporte socio-económico-político del museo y la gran sala de exposiciones permanece inalterado, conservando el sistema moderno de reglas del arte que conocimos en el contexto de la modernidad estética de finales del siglo XIX. Las modificaciones operadas en él mantienen la lógica económico-política postfordista basada en el trabajo afectivo y en la mercantilización de la investigación y el conocimiento estético, lo que constituye una nueva forma de flujo de la obra y el trabajo estético como moneda de cambio, pero no su superación y menos su reconversión a parámetros etnogenéticos inscritos en el interior, en los bordes y fronteras de nuestra cultura.

El apropiacionismo que conocemos en el medio, naufraga buscando posarse en los márgenes de una estética basada en la metafísica occidental, entre el dilema de exaltar eufóricamente lo propio, a riesgo de caer en regionalismos exacerbados y en exotismos denigrantes, y la necesidad de encontrar posibilidades económicas de afirmación a través del Estado o la empresa privada. La marginalidad, la fragmentariedad y el inacabamiento, como formas “residuales” populares de pensamiento, como márgenes que no reduzcan al otro a la autosuficiencia, difícilmente son conmensurables con las lógicas del Estado mundial y de la economía globalizada. Como tal, no logramos acceder a la plena alteridad en tanto esta se constituye como

“disimetría de toda identidad (individual, social, cultural) soy siempre otro y este otro no eres tu, es decir un doble de mi mismo” (Khatibi. 1983: 71).

Ese camino dis-simétrico que nos propone el apropiacionismo, socava las estructuras del sistema contemporáneo eurocentrico de las artes, pero, al coincidir con las exigencias curatoriales de investigación basadas en los cánones epistemológicos del arte que ha construido la tradición occidental, terminan por excluir las alteridades investigativas “a fondo roto”, ligadas a formas vivas de nuestra memoria cultural y que deberían hacerse, a fin de acceder a un mínimo nivel de actualización sobre lo vivo y lo legítimo al interior de grupos, etnias y culturas, a fin de encontrar y/o promover las expresiones estéticas liminales no inscritas en los ordenes, periodizaciones y clasificaciones con las que el pensamiento Europeo ha mapeado la historia de las ideas estéticas y del arte.

El punto central del asunto lo constituye, a nuestro juicio, el acontecimiento efectivo del replanteamiento o “desvío” al interior de la propia epistemología hacia una epistemología del arte otra, lo que constituye una seria y estructural reconversión de la curaduría como investigación, lo cual implicaría partir de la premisa básica de que los sentidos y relatos a los que ha de llegar una propuesta curatorial, plantean exigencias de socialización, observación, registro, gestión cultural, etc. que obligan a prever en la conceptualización de dicha investigación, unos márgenes de tiempo, unos ritmos y unos sentidos que no pueden ser los que actualmente se determinan y que en todo caso deben obedecer a parámetros provenientes de las propias comunidades.

Por no atender a este obstáculo epistemológico evidente, la curaduría apropiacionista se diluye una vez más en un juego de antologías inmediatas o en la promoción de producciones inmediatas, que la mayoría de las veces se limitan a satisfacer los mínimos temáticos requeridos por las convocatorias sobre la base de etnografías visuales más o menos improvisadas cuyos elementos ni siquiera atisban el fondo que constituye nuestro ser cultural. Estos criterios de investigación, diseñados por los curadores, responden a visiones de sistema-mundo inscritas en la misma dialéctica trabajo-capital que ha fundado el mundo instrumentalizado de occidente y son parte integral de un plan de globalización de la mirada crítica, o lo que es lo mismo, de su extinción.

### **Conmociónar el museo imaginario como táctica**

Tal vez sea en la aceptación de la plena invisibilidad de la experiencia estético/artística hecha por el arte actual en donde se pueda legitimar la obsolescencia radical del soporte clásico, del objeto artístico tradicional (pintura, escultura, dibujo, etc.), y, sobretudo, del museo y de los demás nichos culturales occidentales, lo que incluye, desde luego soportes materiales, objetos y espectadores. Todos ellos referentes antagónicos y, a nuestro modo de ver, fronterizos con la noción de arte subsumida por la noción de *museo imaginario* establecida por André Malraux.

Tal obsolescencia (principio de desviación al pensamiento de Malraux), queda sentenciada perfectamente por Maurice Blanchot en las siguientes frases: “Los museos reales, esos palacios de la burguesía donde las obras pasadas a propiedad nacional dan lugar a rivalidades y a choques de intereses, tienen todo lo preciso para degradar el arte confirmando su alienación en provecho de cierta forma de economía, de cultura y de estética...” (Blanchot. M. 1999: 45.). Esto, que pareciera ser una crítica definitiva y una denuncia de un orden cultural impostor y parcializado, en lugar de convertirse en muro de contención para toda posibilidad de museo de arte postoccidental abre, a nuestro juicio, una gran compuerta que puede conducirnos directamente a un nivel otro de comprensión del mismo fenómeno a la subversión de su prescriptividad de origen.

Partiendo de la idea esencial de Malraux, según la cual *el museo imaginario* contiene todas las obras de arte y todos los museos reales, y que estos más “el artista nuevo que se encuentra en él para ser libre...” constituyen finalmente *el arte*, desde esta idea, así expandida, no podemos comprender ni justificar el advenimiento de otra institución a todas luces tradicional para la experiencia artística, pues resulta evidente que no es aspiración del artista contemporáneo latinoamericano contribuir a erigir un nuevo santuario o “receptáculo para las contemplaciones eruditas”, ni hacer otro “inventario ordenado de los descubrimientos de la cultura”, ni revivir cadáveres exquisitos, ni actualizar el viejo baúl de nuestra historia de la cultura.

Imaginario, referido al *musee imaginaire* significa, según Blanchot, que no se ha dado (totalmente) nunca, ni está (totalmente) presente sino en cuestión en cada nueva obra. Esto nos sitúa ante una idea de cultura determinada por su naturaleza inacabada y abierta, cuya museificación se fuga permanentemente en la medida en que su sentido último se escapa a toda sujeción a un marco final y a todo control filosófico de poder basado exclusivamente en la tradición centroeuropea. Fin de la conservación de la tradición determinada por el museo y ascenso de una síntesis identitaria dinámica, punto de coacción de la mezcla original entre lo Otro y lo mismo, como lo plantea Andrea Díaz Genis. Ascenso del museo real en el contexto de un museo radicalmente imaginario, es decir, de aquel que está en permanente fuga de todo poder y que por lo tanto se convierte en permanente y profundo principio de diferencia.

El museo desde la perspectiva de Malraux es una forma viva (en permanente acto de habla) de historia, no sólo una bodega. Aparentemente sencilla pero en realidad compleja y rica la estructura del acto: cada obra operando desde su particular ubicación espacio-temporal, desde su contexto, a nivel colectivo-mental como dispositivo de conservación de la memoria no subalternizada y de-colonial, cada tema o relato, legitimado a niveles situados por encima de la interpretación “oficial” de la historia del arte y dialogando imaginariamente con la historia real de cada pueblo. Toda colección entonces pasaría a ser una colección personal (en tanto que nuevo sujeto grupal, colectivo), dentro del gran guacal del imaginario de la humanidad. Esto pasaría a ser el museo: una entidad virtual y fractal cuyos planos y maquetas serían trazados en los espacios imaginarios de cada cultura.

Al interior de esta ontología estética y de esta teoría de la experiencia estético/artística lo que permanecería de una obra no sería la obra material misma sino la imagen, algo que respondería de mejor manera a nuestros procesos de construcción barroca de identidad, basada en la producción, conservación y lectura de imágenes. La imagen se activa en mi mente y sacude mi experiencia; tal experiencia estaría determinada por la experiencia culturalmente contextualizada que tengo de la vida y el mundo plasmada en lo plástico. En este sentido, el único musear posible estaría dado por el acontecimiento mental en el que la idea plásticamente atrapada por mi experiencia estética, en el cauce cultural propio de nuestra etnogenesis sería actualizado, puesto en acción y custodiado a fin de potenciar nuestras memorias vivas del arte y la cultura.

Comprendemos entonces cuando se afirma que el museo más que un espacio consagrado a la experiencia estética plena es “un lugar para exaltar la obra humana”, con rostro, con color y con señales específicas, lo cual nos aparta del manifiesto de un fetichismo estético o de una idolatría plástica universalizante y abstracta que reconvierte la consagración humana hacia algo que va más allá de “las huellas de un pasado anónimo e impersonal” (Blanchot). Como espectadores pensamos equivocadamente que debemos exaltar la obra de un artista, movimiento, una raza o un país específico, cuando en realidad debemos exaltar la memoria y la historia específica de nuestras prácticas estéticas y nuestras artes, lo que constituye la puesta en escena, a través de una obra o artista de una cultura o, en la semántica de Gerardo Mosquera, una forma de afirmación de la identidad como acción.

Son realmente esas imágenes que se activan en la mente del espectador los que pueden o no ser apropiado, y es el desplazamiento de una tradición iconológica a otra el que constituye un verdadero éxodo. Es la apropiación de esa memoria no a fin de re-producir la o rendirle culto sino de reescribirla permanentemente la que me sitúa en el contexto de un museo propio. En ello mismo estriba, a nuestro entender, una auténtica curaduría post-occidental y la auténtica puesta en cuestión de la historia del arte occidental, en la actualización de lo propio como algo que propicia y afirma, no el culto nostálgico al pasado o a lo exótico sino la creación permanente de lo diferente porque: “el lienzo se degrada y el mármol se agrieta, pero la imagen es incorruptible y el instante se repite sin realizarse (por consiguiente sin agotarse).” (Blanchot; 1999: 37). ¿Cómo ver sólo la imagen y no atisbar, igualmente presente-invisible, el símbolo mismo de la historia?, ¿qué es la misma imagen sino imagen y sinónimo de una historia? La imagen en el museo imaginario como cualquiera otra imagen no es más que “el arte en tanto que libertad de la historia” (Blanchot; 1999: 30).

Desde esta perspectiva, el relato curatorial se erige como forma narrativa, en la que se da la comunión de pasado y presente en un instante de tiempo puro y en un contexto específico, respondiendo a arquetipos localizados de cultura. Curar post-occidentalmente hablaría de una práctica situada más allá del establecimiento de cánones estéticos de calidad. La tarea ahora consistiría en promover y ejecutar acciones y de escribir relatos, capaces de conmocionar el *museo imaginario* que llevamos adentro y de ponernos en contacto con lugares y momentos ausentes o relegados, para anidar en la tibieza arrulladora del nicho cultural, porque el arte “no está ya en la “perfección” de una obra, no está en “ninguna” parte.” (Blanchot; 1999: 40).

## Bibliografía

- Kristeller Paul Oskar. (1986) *El pensamiento renacentista y las artes*. Taurus. Madrid.
- Danton C. Arthur. (1999) *Después del fin del arte, Arte contemporáneo y el linde de la historia*. Barcelona. Paidós,
- Khatibi Abdelkebir (1983) *Maghreb Plural*. Paris, Denoel.
- Mignolo Walter. (2000) *Diferencia colonial y razón postoccidental*, en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Santiago Castro Gómez (Ed).
- Brea, José Luis. *El museo contemporáneo y la esfera pública*. Conferencia impartida dentro del ciclo “Intertextos y contaminaciones”, organizado por la Dirección General de Museos de la Generalitat valenciana y, coordinado por José Miguel Cortés y David Pérez. El conjunto de las conferencias ha aparecido en un volumen colectivo publicado con el mismo título en la colección Signo abierto de la Generalitat de Valencia.
- Negri, Antonio. (1993) *El ciclo de la producción inmaterial*. Future Antérieur, No 16.
- Negri, Antonio. (1992/3) *Infinito de la comunicación/finitud del deseo*. Future Antérieur. No 11.
- Virno, Paolo. (2002) *La escena contemporánea*. Roma. Junio. 2002.
- Prada, Juan Martín. (2001) *Arte practica apropiacionista y teoría de la posmodernidad*, en “La apropiación posmoderna”, Edit. Fundamentos, Madrid.
- Blanchot, M. (1999). *La risa de los dioses*. Taurus. Madrid.
- Richard, Nelly. (1989) *La estratificación de los márgenes*, Francisco Zegers Editor, Chile.
- Guerrero, Diego (2008) *Lecturas dominicales de El espectador*, Junio.

## LA IMAGEN DE NARCISO

Por:

Elena Isabel Hidalgo  
Universidad del Cauca

*“El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás la nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente.”*

Gilles Lipovetsky

En 1983 Gilles Lipovetsky en su libro *La era del vacío, Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, escribe que cada generación se identifica con una figura mítica y que la figura que identifica a la cultura contemporánea es Narciso: *“más allá de la moda y de su espuma y de las caricaturas que pueden hacerse aquí o allá del neo-narcisismo, su aparición en la escena intelectual presenta el enorme interés de obligarnos a registrar en toda su radicalidad la mutación antropológica que se realiza ante nuestros ojos y que todos sentimos de alguna manera, aunque sea confusamente”*<sup>1</sup>.

Una mutación antropológica que por supuesto es también una mutación cultural, la decadencia o la apertura de la *dialéctica* por la *potencialización*<sup>2</sup>. El sentido de esta mutación se encuentra en que se articula como una liquidación más que como un cambio, se liquidan las costumbres y tradiciones y se arranca al individuo de su estabilidad. Pues es la vida cotidiana la que forma un estatismo de las relaciones de los individuos con los objetos, los otros y ellos mismos. Y al revolucionar lo cotidiano la ambigüedad será el resultado de los accionarios, pues se dará una disolución a los comportamientos socio-antropológicos. De igual modo la *trasmutación* que menciona Lipovetsky ha exigido una transmutación del discurso, de la totalización teórica de la ética, la estética, la política y la ciencia en su articulación y de lo que contradice ese absoluto; de lo que se trata ahora, es de conseguir las formas de abordar la nueva “configuración” socio-cultural, de no enfrentar “lo bello y lo feo” sino que se buscará “*lo más feo que lo feo: lo monstruoso*”, como dice Baudrillard a propósito de la postmodernidad y la producción de estructuras y microestructuras sociales, de modos de

<sup>1</sup> LIPOVETSKY, Gilles Lipovetsky. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Editorial Anagrama, Barcelona. 1986. págs., 49-50.

<sup>2</sup> Cfr., BAUDRILLARD, Jean. *Las estrategias fatales*. Editorial Anagrama, Barcelona. 1984. “El universo no es dialéctico, está condenado a los extremos, no al equilibrio”, pág., 5 y también: “la obesidad sería también un bonito ejemplo de esta peripecia que nos acecha, de esta revolución en las cosas que no reside en la superación dialéctica (*Aufhebung*), sino en su potencialización (*Steigerung*), en su elevación a la potenciados, a la potencia *n*, de esta escalada a los extremos en ausencia de regla de juego”, pág., 34.

vida. Pero este discurso tiene su antecedente, sus conceptos son lo “extremo”, lo potencializado más allá de lo dialéctico..., en lo dialéctico tienen su origen. El significado y contenido de los conceptos dialécticos y psicológicos que Herbert Marcuse puso como referentes de análisis de la sociedad industrial avanzada y a la vez, como fundamento crítico o *bidimensional*, esto es: lo obscuro, lo transparente, la seducción, sublimación, indiferencia, etc., son ahora llevados al “extremo” por los posestructuralistas franceses incluso en el mismo campo de análisis: en la cultura norteamericana que tiende a la expansión, a la globalización.

Como se apuntaba antes, Lipovetsky nos va a hablar de un neo-narcisismo, un narcisismo que borra toda huella de sublimación, pues la sociedad postmoderna se destaca, entre otras cosas, por ser la sociedad del *individualismo puro*. Según Lipovetsky, lo que se está gestando es un paso del «Capitalismo autoritario» a un «Capitalismo hedonista». Este paso, dará lugar a un cambio de sentido de la esfera privada, pues esta esfera se regirá por el deseo cambiante y vacío propio del individuo que se centra en el relativismo de estados, funciones, propuestas, ya que nada es atendido, nada parece interesante a los ojos de los individuos comprendidos como sociedad, como totalidad, llaman la atención sólo los gustos particulares, el individuo se responsabiliza de su felicidad, de su maximización de los placeres.

Sería interesante destacar la propuesta de Marcuse con los planteamientos de Lipovetsky. La sociedad podría situarse en un punto intermedio entre estas dos líneas de pensamiento, pues una teje la antesala de la cual conservamos muchos rasgos y la otra nos habla de una apertura que se está dando poco a poco. El narcisismo, en el tratamiento de Lipovetsky, se distinguirá como *indiferencia*, y sobre todo, indiferencia histórica, que niega toda mirada tanto al pasado como al futuro, pues el presente se quiere mantener, como el estado de juventud, se da una devaluación al pasado por medio de la pérdida de toda tradición, y es imposible mirar al futuro sin contar con una *desesperación* que es mejor evitar. Aunque lo que se esté viviendo sea la catástrofe del mundo histórico del poder utópico de la imaginación, los intereses de los individuos se sitúan en las preocupaciones personales, por lo tanto, deja de haber una contrariedad, muere todo postulado en el que se ubiquen los factores en los que situaba Marcuse la contradicción, la bidimensionalidad; nos referimos al ámbito de lo «positivo» y al ámbito de lo «negativo»; en esta sociedad ni siquiera hay una lucha, una contracultura, ya no hay lucha de contrarios, ya que, lo que se toma como “cultura”, sólo termina siendo una tendencia al estancamiento.

*“La res pública está desvitalizada, las grandes cuestiones «filosóficas», económicas, políticas o militares despiertan poco a poco la misma curiosidad desenfadada que cualquier suceso, todas las «alturas» se van hundiendo, arrastradas por la vasta operación de neutralización y banalización sociales. Únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de ese maremoto apático; cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los «complejos», esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible”<sup>3</sup>.*

Esta es, entonces, la perspectiva en la que Lipovetsky nos introduce con su estudio sociológico, la perspectiva de un mundo que parece muerto en vida, o podríamos, bien, llamarlo no “un mundo”, sino los múltiples mundos de cada individuo. La tesis de Lipovetsky es que este neo-narcisismo surge a partir de la deserción de lo político y la afirmación de lo psicológico, es decir, en la despolitización del individuo y de las clases sociales, que actúa por medio de la aprobación muda y difusa, muestra de la no participación política y la falta de responsabilidad social. Deserción que no anula la figura del individuo como *Homo democraticus*, pues ésta es una deserción ideológica que no apunta a que el hombre se encuentre alejado completamente del acontecer social y político, sino que se instaure como una figura ambivalente y paradójica que reclama

<sup>3</sup> LIPOVETSKY, Gilles. Op. Cit. Pág. 51.

unas exigencias pero sugiere al mismo tiempo, la muestra de su imposibilidad de construir valores fundamentales que determinen su presencia como manifestación contradictoria al orden dado.

En vista de ese orden psicológico impuesto al individuo, lo patológico, sería en ese sentido la asimilación que se da, incluso ante los acontecimientos más monstruosos, terroríficos y quizá grotescos de nuestra existencia. Lo salvaje ya no se encuentra en el enfrentamiento feroz, se encuentra en la *apatía* reinante. Se pierde el encanto, se pierden las ganas de luchar; así vivamos cada día eventos desastrosos, estos, se vuelven tan efímeros, que en instantes se borran de nuestras mentes, por tal razón no hay emoción duradera, no hay sufrimiento duradero, y hasta los sentimientos se vuelven efímeros. Por consiguiente, este narcisismo hace que se de una «deserción generalizada» de los valores y finalidades sociales. Otra vez, el punto de mira se aposenta en la consecución de placer, en la consecución de bienestar, en la promoción de un individualismo, liberado de la masa y enfocado a la valoración generalizada del sujeto. Sin embargo, esta valoración del sujeto no se concibe en los términos de contemplación de lo esencial, como se consideraba en la imagen de Narciso que nos mostraba Marcuse, sino que por el contrario se da por un aislamiento empobrecedor, que ni siquiera considera al espíritu en su totalidad, pues ese aislamiento no es una *concienciación* sino incluso es un embotamiento en su máxima expresión, es conseguir el estado de la mente en blanco, una mente que no necesita funcionar mientras existan otros medios para apaciguar el instinto reaccionario, como las terapias, entre ellas: *la gestaltterapia, la bioenergía, el rolfiing, los masajes, el jogging, el tai-chi, el hipnotismo, la danza moderna, la meditación*<sup>4</sup>, para definir las en una sola palabra las *teosofías* ... o en última medida las “drogas” de todos los tipos, estamos hablando de lo que Lipovetsky llama «sensibilidad terapéutica». Una terapéutica cuya principal función es el consumo de conciencia, en la que Narciso se identifica como *Homo Psicologicus*. Dice Lipovetsky:

*“Narciso obsesionado por él mismo no sueña, no está afectado de narcosis, trabaja asiduamente para la liberación del Yo, para su gran destino de autonomía, de independencia: renunciar al amor, con sentencias como: “to love myself enough, so that I do not need another to make me happy”*<sup>5</sup>.

Esta es la manifestación de la soledad, el vacío, la dificultad de sentir, de trascender; este es el Narciso que se conforma con su realidad, pero mediatiza su contradicción hacia el exterior y la retrotrae hacia sí mismo, “un nuevo narciso”, provisto de nuevas enfermedades mentales. Narciso niega al amor pero en su más profundo sentir, desea con toda ansia ser amado, desea una relación afectiva que se ve impedida por la falta de asocio y dependencia del otro. Ama los objetos que le proporcionan amor y placer, no a las personas que le pueden producir amor o placer.

En síntesis, estamos hablando de una excrecencia de inconsciencia y represión. La verdad deviene en una verdad particularizada. El desconocimiento del tiempo, de la historia, y la falta de proyección futura, se constituyen como la mayor contrariedad que trae el neo-narcisismo; en consecuencia, “*el inconsciente abre el camino a un narcisismo sin límites*”<sup>6</sup> donde se da cabida al silencio en su máxima expresión, no hay agitaciones, no hay contrariedades, cada uno está en libertad de decir o no decir lo que considera, y mejor si no habla, si se rehúsa a utilizar su derecho de libertad de expresión. Tenemos, pues, que la imagen de Narciso se vuelve radical, resaltando el egoísmo. No hay conciencia de clase, no hay conciencia política, el Yo ejerce una autoabsorción, convirtiéndose en la preocupación central. Y por tanto, en la conciencia histórica, ética, y política; el vacío se expande cada vez más, pues mientras más se quiera encontrar una cura a las patologías que agobian al Yo, más difícil se hace encontrarla y más dependiente se vuelve el

<sup>4</sup> Véase, LIPOVETSKY. *La era del Vacío*. Pág. 54

<sup>5</sup> “*Para amarme basto, así que no necesito a otro para que me haga feliz*”. Pág. 54

<sup>6</sup> *Ibid.* Pág. 55

individuo de los objetos que le brindan placer, a la manera de drogas apaciguantes de su instinto. No sólo de ello, Hegel había señalado que en una sociedad egoísta, el egoísmo del individuo se universaliza y cae en la necesidad, el placer lleva en sí su negación, de forma inconsciente conlleva a la necesidad y la dependencia, ahora esta dependencia es invisible si se quiere. La dependencia en la sociedad burguesa por la mercancía y que era denunciada como alienación [extrañeza y dependencia o dependencia de algo extraño] ahora es hipostasiada, celebrada, bienvenida y bendecida. El hombre se inserta en un círculo vicioso que cada vez gira más rápido sin que se *perciba* a sí mismo, este individuo llega al punto de *desconocerse*.

El exceso, propio de la sociedad postmoderna vacía toda entidad que hace parte de ella, las instituciones sociales, el espacio público, los centros de interacción, hasta la identidad del Yo. Con todo, para referenciar estos hechos ya no podemos hablar de «*desublimación*», ahora tiene que hablarse de «*desubstancialización*». La vida de una conciencia *Cool*, en la que prevalece una falta de voluntad y una falta de atención, ya no se sacrifica por conseguir un ideal, los ideales se convierten en polvo que se disemina en los vientos de los gustos e intenciones pasajeros. Lipovetsky designa a este individuo como el nuevo «zombi», que en esta categorización se olvida de ser humano, se vuelve un completo autómatas, sin sobresaltos, sin sentimientos, con la mente en blanco.

*“Obsesionado sólo por sí mismo, al acecho de realización personal y de su equilibrio, Narciso obstaculiza los discursos de movilización de masas; hoy día, las invitaciones a la aventura, al riesgo político no encuentran eco; si la revolución se ha visto desclasada, no hay que achacarlo a ninguna «traición» burocrática: la revolución se apaga bajo los spots [Lugares, sitios] seductores de la personalización del mundo”<sup>7</sup>.*

El neo-narcisismo, es un narcisismo que profundiza la diferencia, la singularidad, es la representación de la “liberación” de la influencia del Otro. El estatuto de incertidumbre e indefinición domina todo campo, hasta el del lenguaje, pues si no hay una reglamentación mínima caemos en el tan comentado problema de la identidad. Nuestra personalidad tiene un poco de todo, ni siquiera las personalidades son autónomas por completo, ni siquiera Narciso es Narciso.

Ahora bien, si comparamos la valoración que se le da al cuerpo, tenemos que en la sociedad postmoderna el cuerpo ya no designa a una máquina, a la manera del operario que necesita ejercer sus funciones orgánicas, que impiden el pleno desarrollo de su acción “mecánica”, el cuerpo se vuelve contra la organización del organismo. En la sociedad postmoderna el cuerpo se convierte en un objeto de culto, la idea mass-mediática del que no hay por qué avergonzarse, antes, hay que exhibirlo, se difunde por completo en todas las esferas de la sociedad.

*“el cuerpo gana dignidad, debemos respetarlo, es decir, vigilar constantemente su buen funcionamiento, luchar contra su obsolescencia, combatir los signos de su degradación por medio de un reciclaje permanente quirúrgico, deportivo, dietético, etc.: la decrepitud «física» se ha convertido en una infancia”<sup>8</sup>.*

Esta es otra manifestación del imperio de una subjetividad total, sin finalidad, ni sentido en la creación de valores culturales para el *género* humano. Con esto, tenemos que la imagen de Narciso es una imagen sin estructura de sentido, una imagen totalmente vacía que cambia completamente la imagen que la visión romántica o modernista le otorgaba a Narciso. Podría decirse que la imagen de Narciso en la sociedad postmoderna, es la representación de una sociedad enferma que desacredita toda esperanza de transformación en un sentido universal, cosmopolita, pues todo se puede experimentar, no existe ninguna resistencia, y con esto, el cuerpo y el Yo están disponibles para cualquier experimentación. Con lo cual se posibilita el

---

<sup>7</sup> Ibid. Pág. 57

<sup>8</sup> Ibid. Pág. 61

espacio de ejercicio, de la manipulación y la competencia de todos contra todos. La intimidación, la amenaza, se vuelven elementos cotidianos. La mujer se vuelve insaciable, y es la que exige y obliga. Esto, evidencia la transformación de los papeles, ya no interesa una lucha de género, interesa el asedio al otro, la obsesión, la esquizofrenia, la *megalomanía*<sup>9</sup> y la psicosis; igualmente es importante considerar que las relaciones conflictivas se desplazan del orden político al orden personal, lo que impide el pensarse como conjunto. Lo más cruel se personaliza sin interesar, para nada, las generaciones futuras, pues el individuo envuelto por el sistema de personalización, se apega a un accionario que sólo se dirige a una instancia, lograr su entera satisfacción borrando todo pensamiento y por tanto, sin fijar consecuencias. En esta medida, vemos como nos envenenamos poco a poco con los transgénicos, por medio de los cuales hacemos nuestra vida mucho más corta en calidad de que son más económicos y se encuentran a la orden del día, factor que no se podría dar a cuenta de una producción natural. Toda nueva gran producción atenta contra el hombre mismo. Con lo que se tiene que el neo-narcisismo es la manifestación del odio al Yo, antes que, su admiración o contemplación.

Lo que se quería con el seguimiento de estas dos propuestas es, establecer esa línea que va desde la denuncia ante la realidad impuesta como una forma de control, y la descripción de una sociedad totalmente descontrolada, pues la segunda es más una descripción que una propuesta de mejoría, en esto se caracterizaría más que todo la modernidad, en las grandes propuestas que realizaron los filósofos y políticos en su inconformidad con la realidad y el *statu quo*. La evidencia que deja en pie este trabajo es cómo se hace uso de los conceptos y del lenguaje según la pretensión del *telos* al que se quiere llegar o por el contrario la crítica analítica de Lipovetsky, pues, una propuesta caracteriza a la afirmación filosófica que se extiende desde la antigüedad hasta una situación, podríamos decir que actual, que ensalza el criterio teórico-filosófico y lo ubica en el acontecer político y cultural como forma de apertura a un camino más ennoblecedor. Se rescata de la propuesta de Marcuse el carácter fundacional de su pretensión, pues su teoría trata de una denuncia, que se solidifica sobre las bases de un pensamiento crítico y argumentativo que se toma el trabajo tanto de hacer uso del carácter filosófico, como de explorar en otras tendencias estéticas. *El Hombre Unidimensional* de Marcuse, construye un ideal, partiendo desde la realidad, que demanda reconstruir las necesidades verdaderas, para así recobrar valores. Las dos propuestas interpretativas, por tanto, muestran planteamientos que sobrepasan el carácter teórico, pues estas, sus caracterizaciones, se reafirman en nuestra vida. Vemos como cada día nos vamos encarrilando hacia la catástrofe que nos describe Lipovetsky, nos abandonamos a los cuidados que nos brinda una entidad externa, estructurada para hacerlo de cierta manera, pues parecería que no existe salida posible...

La imagen de Narciso en la modernidad, tal como la interpreta Marcuse, en la postmodernidad pierde sus caracteres ideales, "*la realización anula las premisas*" dice Marcuse, que por cierto lo ha manifestado casi en términos proféticos. De los grandes relatos de la modernidad y la ilustración, la modernidad dialécticamente tiene en sí su negación y esta negación supera más que conservando, deslegitimando lo superado. De ahí el poco interés en la historia y la precipitación de la cultura al vacío, el vacío no es la negación de lo universal o de la estructura dialéctica del mundo sino su *metástasis*. Si bien el hombre moderno no podía vivir sin fundamento, mantenía cierta tendencia edípica con los metarrelatos en los que se sustentaba su cultura, pues los criticaba y erigía otros en su lugar. Narciso en la modernidad era el metarrelato o el fundamento en los albores de la precipitación de la cultura en el capitalismo tardío, universalizaba a los hombres bajo la promesa de libertad, goce y felicidad general, en un mundo en el que estos universales no se oponen al conocimiento y al desarrollo material y viceversa. Cuando esta imagen de Narciso se realiza en el mundo postmoderno se cosifica de tal manera que sirve de modo de dominación y coordinación por intereses que ya no son sólo los de clase, sino de algo mucho más espectral: las megacorporaciones y transnacionales. Por ello Lipovetsky ha manifestado

<sup>9</sup> Trastorno por el cual el individuo cree poseer grandes riquezas o una elevada posición social.

que el narcisismo postmoderno obedece a una lógica de la dominación en donde se socializa al sujeto desasociándolo. Marcuse había considerado -siguiendo a Schiller- en la fundamentación de un Estado y sociedad estética (la estética se socializará y se estetizará la sociedad) y había denunciado que la democratización del arte o de la obra caía en la pérdida, su "función" crítica, en el consumo masivo, en donde el arte no critica ni rechaza la sociedad establecida sino que la justifica. Esa cosificación bajo el signo de la mercancía es propia de los procesos de personalización postmodernos, el hombre se cosifica como mercancía ya no como sujeto de mercado, *la paz es la paz del spa*, el sujeto es "comprado" por la seducción de la propaganda, ¡Paga por ser comprado!

Frente al cosmopolitismo de la modernidad, la postmodernidad ha acentuado la diferencia y la continua diferenciación del individuo, de las culturas, de las sociedades que legitiman el relativismo... el moderno dice que la razón universal es preferible a la razón relativa porque ésta tiende a ser conflictiva, a imperar sobre otras verdades... a los postmodernos, en cambio, no les interesa tal relatividad en la actitud del qué-más-da que ha señalado Lyotard. Más aún hay que preguntarse -y extender la pregunta claro está- con Dufour que si parece justo que se abandone en unas cuantas décadas la tradición crítica que siglos ha tardado en consolidarse, y sobre todo en nuestra sociedad latinoamericana en la cual la modernidad, ni la crítica se han afianzado de manera efectiva.

Ahora bien, se puede decir que también los filósofos postmodernos son críticos de la cultura y ello es correcto, pero el sujeto postmoderno no lo es en las dimensiones que la crítica tradicional y revolucionaria exige, el problema es que el postmodernismo acentúa que la crítica del individuo para con las instituciones, sean cuales fueren, no ponen a tambalear sus cimientos, de ahí que la revolución sea sólo revuelta (como lo mostró Mayo del 68) llevando a una desilusión política; Y por otro lado, la desaparición del sujeto político como esencia y fundamento de las leyes y costumbres (espíritu) deja la constitución del Estado y sus instituciones en manos del capitalismo tardío, ello en contraposición a que antes el Estado controlaba la economía y ahora los papeles parecen invertirse en la integración global de la indiferencia o en el nuevo sistema de atomística, de individualidad y egoísmo generalizado.

El hombre como lo ha señalado Bertold Brecht no está preparado para la utopía y para sacrificarse en pro de lo universal: «*La felicidad de todos reside evidentemente sólo en la despersonalización. La felicidad de todos sólo se consigue a costa de los individuos. Para ser felices, tenéis que uniformaros*»<sup>10</sup>.

## Bibliografía

- Baudrillard, Jean. (1984) *Las estrategias fatales*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Dufour, Dany-Robert. (2007) *Crítica de la posmodernidad. Gobernancia y gobierno*. Universidad del Valle. Colombia.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. (1987) *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Universidad Externado de Colombia & Fondo de Cultura Económica de Colombia. Bogotá.
- Lipovetsky, Gilles. (1986) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Marcuse, Herbert. (1967) *Cultura y sociedad* Editorial Sur, Buenos Aires-Argentina.
- Marcuse Herbert. (1968) *El Hombre Unidimensional*. Editorial Seix Barral. Barcelona.
- Marcuse Herbert. (2001) *Eros y Civilización* Editorial Ariel S.A. Barcelona.
- Marcuse Herbert. (1969) *Un ensayo sobre la liberación*. Cuadernos de Joaquín Mortiz, México.

<sup>10</sup> BRECHT, Bertold. *El compromiso en literatura y arte (1967)*. Ediciones península, Barcelona España, 1973. Traducción de J. Fontcuberta. Artículo: Poder y debilidad de la utopía. Pág. 331.

## EL ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA DE KANT

Por:

Teresa Martínez Terán\*

En sus comentarios a la *Antropología* de Kant, defendidos como tesis complementaria durante su examen doctoral,<sup>1</sup> Michel Foucault expresa su desconfianza respecto al alcance de la crítica kantiana: con ésta no nació el *homocriticus* ni una nueva forma de ser del hombre. Lejos de construir una nueva definición del hombre con los datos obtenidos de la experiencia, *Antropología* se valió de un concepto previo, y además pre-crítico, del mismo. Desde 1772 había en Kant una idea del hombre que la empresa crítica no alteró sino que al contrario, esa idea ordenó, dirigió y orientó a la misma Crítica.<sup>2</sup> Así, asegura el estudio de Foucault, la trilogía de preguntas que formula la *Lógica* kantiana y que son: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?, se encuentran subordinadas a la respuesta inducida por la pregunta: ¿Qué es el hombre?,<sup>3</sup> y que se hallaba respondida con anterioridad a *Antropología* y a la misma Crítica. Desde *Antropología*, la filosofía de la finitud seguirá rumiando el viejo tema del infinito.

El proyecto antropológico, aumentando el conocimiento del mundo y del hombre, buscaba fundar epistemológicamente las ciencias humanas, puesto que perseguía no sólo un conocimiento del hombre interior y exterior sino un conocimiento del conocimiento del hombre. Debía servir además para conocer, para organizar y guiar la vida humana concreta, es decir, era una pragmática. No estudiaba al hombre en sus determinaciones naturales o fisiológicas, ni en su ámbito autónomo de libertad moral, lo estudiaba en sus posibilidades como ser de libre actividad, y en este plano venía a ser una mezcla de prescripciones de

---

\* Teresa Martínez Terán, se desempeña como docente en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Hizo un doctorado en París sobre filosofía hispanoamericana del siglo XVI, profundizando sobre las teorías políticas contemporáneas en su relación con los fundamentos del pensamiento político hispanoamericano Kelsen, Freud y Marx. Sin embargo, paralelamente, realizó una tesis doctoral también sobre Foucault, que inicialmente se centraba en el concepto del poder pero que terminó ampliando extraordinariamente el campo de explicación de la estructura completa del pensamiento foucaultiano en el campo terreno de la filosofía política y, especialmente -de allí nuestro interés en entregar a nuestros lectores el presente capítulo-, la original exposición sobre la integralidad de la obra del pensador francés en dirección a la genealogía del poder, manifiesta desde el poco conocido trabajo de su tesis menor sobre Kant (traducción de la *Antropología*), a través de sus comentarios críticos que tomarían forma definitiva en sus últimos trabajos en torno de la Ilustración, como una demostración de lo que constituyó la dupla de herramientas conceptuales que utilizó, reconociéndolo perfectamente, a través de toda su vida: crítica - genealogía. Tal como nos lo recuerda Teresa evocando las palabras inaugurales de su seminario en el Collège de France.

El presente texto corresponde a un capítulo del libro *Filosofía y Política* de Michael Foucault, publicado por Plaza y Valdes (México D.F. 2007). Se publica con la autorización de la editorial y de la autora.

<sup>1</sup> Tesis suplementaria sobre la *Antropología desde el punto de vista pragmático* de Kant, 1961, Biblioteca de La Sorbona, reserva, RRA 207, 347 pp. de las cuales 128 forman el texto de Michel Foucault. Investigación dirigida por Jean Hyppolite. pág. 4. Este texto de Foucault será llamado en adelante *Estudio*.

<sup>2</sup> Foucault, *Estudio*, pp. 3-4. Foucault utiliza el término "Crítica", unas veces para nombrar el criticismo kantiano en general y otras como abreviación del título *Crítica de la razón pura*. Cuando se trata de esto último, coloco el término en cursivas.

<sup>3</sup> Kant, *Logique*, Introducción, III, pág. 25.

orden práctico, convencional y técnico. Tal objetivo requería una visión cosmológica y coherente del todo y desembocaba en la idea del cosmopolitismo.

Se trataba de un cosmopolitismo hecho posible, ya no por la familia ni por el Estado, sino por el lenguaje como vínculo comunitario y de comunicación entre la humanidad. La lengua era lugar de intercambios, vehículo de diálogos, virtualidad de entendimiento. Kant confiaba en que la potencialidad de la comunicación sin abusos ni inhibiciones abriría el espacio para el reencuentro y universalización de las libertades, donde cada hombre sería libre en la soberanía de la palabra. Con él se establece un ámbito de positividad del lenguaje.

La antropología era, entonces, el estudio del hombre en su relación con el mundo, del uso que puede adquirir de este mundo y de sus relaciones con la comunidad. Se trataba de explorar la habilidad e inteligencia humanas incluso en la utilización que podían hacer de otros hombres para sus propios fines. Abarcaba así la manipulación o manejo mecánico realizado sobre los hombres en muchas formas cotidianas para obtener su obediencia al orden legal;<sup>4</sup> constituía el ámbito de normalización de las relaciones en el que Foucault situará sus análisis. La comunidad kantiana no es la familia ni el Estado: es el mundo, y es por el lenguaje que se construye el *convivium* de la humanidad.

Esa imagen cosmopolita de *Antropología* entra, sin embargo, en contradicción con otros conceptos kantianos. Considerando estas nociones de “uso” y de “libre actividad”, y siguiendo la discusión epistolar que habían mantenido Kant y Schütz acerca de las funciones metafísicas del derecho,<sup>5</sup> Foucault llega a sospechar de la filosofía trascendental. Ésta giró esencialmente sobre una cuestión muy sugerente si se considera en perspectiva la crítica foucaultiana del pensamiento occidental y de ciertas prácticas de la racionalidad moderna: La confusión tanto institucional como filosófica entre persona humana y sujeto de derecho.<sup>6</sup> Es lo que más tarde la genealogía designará como conflicto entre el sujeto ético y el sujeto jurídico, y que será señalado como uno de los problemas clave a tratar si es que se quiere elaborar una nueva filosofía política.

La cosificación de las personas en el ámbito jurídico, al ser consideradas objeto de apropiación o de posesión en las relaciones maritales, domésticas y laborales, anulaba su estatuto de seres morales. Más aún, parecía un residuo del derecho feudal en el centro de la vida burguesa, y Schütz, preguntándose sobre si el matrimonio podía hacer de las personas “cosas fungibles”, había hecho notar tales convergencias y divergencias en la metafísica del derecho de Kant, señalando cómo las relaciones entre personas se modelaban allí conforme al derecho de propiedad sobre las cosas.

En efecto, la división jurídica tradicional entre derecho real (sobre las cosas) y derecho personal (derecho sobre o de las personas) fue alterada por Kant cuando propuso la inclusión de una nueva región mixta: un “derecho personal de especie real” que vendría a acomodar los inconvenientes en la sociedad moderna, y a conciliar la idea moral de persona libre con las situaciones legales de sumisión de unas personas a otras. O en sus términos, de la pertenencia de unos objetos o cosas personales a personas. Ese derecho mixto planteaba en términos de “adquisición”, “posesión”, “propiedad”, la relación marital, la

<sup>4</sup> En el párrafo B-48, “De las deficiencias del espíritu en cuanto a la facultad de conocer”, Kant afirma: “Y en cualquier parte, la manipulación mecánica de los hombres, bajo el gobierno de los otros, es el medio más seguro para que se obedezca al orden legal”, *Anthropologie*, p. 78. Edición en español, p. 128.

<sup>5</sup> Christian G. Schütz, *Die Metaphysik der Sitten*, en Bruno Cassirer, t. VII, p. 80 *sq. cit.* por Foucault, *Estudio*.

<sup>6</sup> Foucault: “En síntesis, el problema que plantea Schütz bajo distintos aspectos, se remite a la constitución de estos islotes concretos de la sociedad burguesa de los que no pueden dar cuenta ni el derecho de gentes ni el derecho de las cosas: síntesis espontáneas que no agotan ni una teoría del contrato ni un análisis de la apropiación, franjas del derecho donde la dominación no es ni soberanía ni propiedad”, *Estudio* p. 26.

paternal y la doméstica, y en síntesis justificaba el uso de las personas con apoyo en la “ley de humanidad” y en la práctica del contrato.<sup>7</sup> Proposición que recogía incluso la vieja idea de “gobierno heril”<sup>8</sup> presentada en el siglo XVI para el dominio de los indígenas de América y que consistía en que el dueño de una casa forma una familia con sus criados en condiciones de desigualdad, puesto que se funda en la autoridad del amo que manda y de los sirvientes que obedecen.

Aludiendo al ideario del Renacimiento, Foucault piensa que en el siglo XVI ya se había intentado definir clara y distintamente la relación del individuo con el Estado y la del individuo respecto a las cosas. Hoy podemos corroborar que la apropiación social y jurídica de las personas fue una práctica antigua que atravesó el Renacimiento y que se transmitió a la edad moderna, es decir, que se combinó arteramente con la idea renacentista de individuo. El hecho es que la llamada escuela de Salamanca del siglo XVI recogió, alguna vez críticamente, la vieja división entre derecho sobre las cosas y derecho sobre las personas (derecho de gentes o *jus personarum*). Ésta última implicaba una relación jerárquica de dominio al instituir la autoridad del padre sobre los hijos, del marido sobre la mujer y del señor sobre el esclavo, el siervo o sobre los trabajadores domésticos. Pero que la misma concepción prevaleciera a finales del siglo XVIII al mismo tiempo que la idea burguesa de sociedad civil, y que Kant la repitiera y la justificara, es lo que Foucault, después de Schütz, señala como digno de análisis.

Aunque Kant fortalece la separación que se había ido operando entre el *jus personarum* y el *jus gentium* (entendido como derecho entre los pueblos o internacional), hay en su teoría del derecho mixto dos problemas esenciales: uno es el modelo familiar de sociedad, derivado del viejo arte aristotélico-tomista de gobernar, en contradicción con la idea moderna de sociedad civil integrada teóricamente por personas libres e iguales. El otro es que se abre una incompatibilidad entre la concepción del derecho y la de la moral, y entre una persona moralmente autónoma y el sujeto de derecho sometido a múltiples coerciones e incluso a formas de apropiación mercantil. Es posible oponer a esta crítica la objeción de que Kant no justificó la propiedad sobre las personas, sino tan sólo una “cuasi-propiedad”, y argumentar a favor de esta tesis que en su caso las personas no eran enajenables ni objeto de comercio. Sin embargo, cabe preguntarse, si las personas –mujeres, siervos, hijos, esclavos– no eran transmisibles, ¿cómo es que llegaron a ocupar la posición de objetos de propiedad? O allí nacieron o se opera su traslado, adquisición y/o permanencia como lo prevé la propuesta de Kant. Ahora, el problema es cómo la sociedad civil y su átomo libre, el individuo, se coordinan con estos residuos de sometimiento familiar y jurídico que anulan la condición de autonomía moral.

Dice Foucault refiriéndose al comentario de Schütz: Desde el siglo XVI el pensamiento jurídico quiso definir la relación del individuo con el Estado y con las cosas a través de la propiedad. Pero en el siglo XVIII se preguntan por las formas de pertenencia de unos individuos a otros en la forma de la familia, de la domesticidad, y se ve cómo las unidades restringidas del modelo feudal persisten y contradicen “la sociedad civil”, base y justificación de la burguesía.<sup>9</sup>

Además de destacar la persistencia de células familiares restringidas dentro de unidades amplias como las sociedades civiles, Foucault está señalando la contradicción de la sociedad moderna y la dualidad

<sup>7</sup> Kant, *Principios metafísicos del derecho*, pp. 113-122, Cajica, México, 1962: “El hombre adquiere una mujer, la pareja adquiere hijos, y la familia sirvientes. Todas estas cosas susceptibles de adquisición no lo son igualmente de enajenación, y el derecho de poseer estos objetos es eminentemente personal”.

<sup>8</sup> Heril como gobierno del amo o del jefe; Silvio Zavala lo menciona a propósito de las propuestas de Juan Ginés de Sepúlveda, *Filosofía de la conquista*, p. 55, FCE, México, 1984. *Cfr. De las islas del mar océano* de Palacios Rubios, FCE, México, 1954.

<sup>9</sup> Foucault, *Estudio*, p. 25.

filosófica libertad-sometimiento que ocupará el centro de sus análisis. Es más, estas observaciones constituyen una parte de su crítica al modelo jurídico de la soberanía reactualizado por Kant, centrado esta vez en la conciencia individual del bien y del mal. De hecho la moral sigue allí el modelo de la filosofía del derecho. La sociedad burguesa contenía islotes espontáneos que no podían ser explicados ni por el derecho de gentes ni por el derecho sobre las cosas; ni por una teoría del contrato ni por la de la apropiación. Franjas del derecho, dice Foucault prefigurando su noción del poder como relaciones capilares, donde la dominación no es ni soberanía ni propiedad.<sup>10</sup>

Esa franja, marginal o institucional, era el campo mixto de la antropología pragmática, el de la habilidad para la manipulación del entorno donde se formulan pautas y prescripciones de conducta, es decir, normas. Aquí no se estaba ya en la esfera de la libertad propia de la filosofía moral (*Crítica de la razón práctica*), ni en la de la naturaleza objeto del conocimiento (*Crítica de la razón pura*), sino en una pragmática. Al mismo tiempo que Kant restablece la distinción entre derecho y moral, puesto que comienza su obra antropológica asentando la dignidad de la persona y su diferencia con respecto a las cosas, funda un área de estudio donde las dos condiciones se mezclan en un campo de relaciones y donde se percibe también que los dominados ejercen a su modo un cierto poder. El mundo de la cultura abre la instancia de la negociación permanente entre el hombre, los hombres, y el mundo donde libertad moral y necesidad natural se entremezclan. Los intercambios constantes entre el sujeto de la dominación y el objeto de la misma, entre el hombre sujeto del conocimiento y objeto del mismo, entre lo constituyente y lo constituido del conocimiento, entre lo trascendental y lo empírico, daban lugar a una confusión en las relaciones humanas de pareja, de servidumbre, de saber y políticas: la que amalgama imperativos éticos y necesidades de utilización del mundo.

Kant resuelve la confusión entre derecho y moral diciendo que el nivel antropológico tiene su espacio propio. Este no es el de la libertad fundadora (moral), ni el de la regla del derecho; y en palabras de Foucault, este espacio es “el de la aparición de una cierta actividad pragmática consistente en pretensiones y astucias, en intenciones dudosas y disimulaciones, en esfuerzos inconfesados hacia el predominio de los compromisos entre paciencias”.<sup>11</sup> Este comercio de libertades en circulación le arregla al hombre una residencia sobre toda la superficie de la tierra. Lo hacen “ciudadano del mundo”. Incluso las mujeres, que en la relación marital jugaban por derecho el papel de objetos sexuales y de servicio podían, en contrapartida, adquirir un cierto poder en el espacio doméstico y su administración económica. Foucault retomará este cuadro familiar del siglo XVIII como ejemplo de distribución asimétrica del poder y de su condición de reversibilidad.<sup>12</sup> Conviene abundar sobre esta cuestión porque Foucault confiesa que una de las cosas que más le impresionaron del dominio antropológico fue que se ocupara del hombre considerado en sus relaciones personales; la otra es que también se ocupa de los hombres reunidos en asociaciones políticas.<sup>13</sup> En tanto pragmática, el objeto de la *Antropología* es este universal concreto llamado “ciudadano del mundo” que es a la vez el sujeto libre de la moral universal y el sujeto de derecho determinado por reglas jurídicas precisas.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Foucault, *Estudio*, p. 26.

<sup>11</sup> Foucault, *Estudio*, pp. 29-30.

<sup>12</sup> “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, 1984, entrevista con H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gómez-Müller, revista *Concordia*, Aachen, Alemania. En español, *Escritos filosóficos. Veinte años después de Michel Foucault*, Ediciones Sin Nombre, México, 2006.

<sup>13</sup> Foucault, *Estudio*, p. 116: “El primer objeto que me impacta en este vasto conjunto de nuestros conocimientos, es el que se ocupa del hombre considerado en las relaciones personales, y de los hombres reunidos en las asociaciones políticas”.

<sup>14</sup> Foucault, *Estudio*, p. 27: “En estas condiciones, tocará a la antropología mostrar cómo una relación jurídica que es del orden de la posesión, es decir, un *jus rerum*, puede preservar el núcleo moral de la persona apprehendida como sujeto de libertad.

Lo que interesa tanto en ese tema como en el que Foucault trata inmediatamente después relativo al ajuste entre moral y medicina, entre pecado y patología, es el conjunto normativo yuxtapuesto a una naturaleza humana avalada por la crítica kantiana. Es decir, le interesa el conjunto de reglas donde se compromete la libertad en procesos de dominación, sean personales o colectivos, puesto que el propósito de saber qué puede y debe hacer el hombre introduce las nociones del poder y del deber. En la correspondencia Kant-Hufeland se trata de medicina y moral, y en general para Kant, de enfrentar de nuevo el problema: “cómo articular un análisis de lo que es el *homo natura* sobre una definición del hombre como sujeto de libertad”.<sup>15</sup> Lo que sobresalía en esas teorías era la idea de que el espíritu podía dominar a voluntad el cuerpo y hasta la enfermedad, y la equiparación de ésta con el pecado; así una y otro eran resultado de un aflojamiento moral.<sup>16</sup>

La solución kantiana, tras asumir el imperio del espíritu sobre la fuerza vital, consistió en matizar esa superposición de naturaleza y libertad mediante el término *utilización*. “Libertad y utilización se anudan en la palabra uso donde el poder y el deber se pertenecen en la unidad de un juego que modera al uno por el otro, donde el mundo deviene escuela en las prescripciones de una cultura”.<sup>17</sup> Las divisiones naturaleza-hombre, mundo-escuela, libertad-utilización, encuentran su equilibrio en su unidad. “En la *Antropología*, el hombre no es ni *homo natura* ni sujeto puro de libertad; él está aprehendido en las síntesis ya operadas de su relación con el mundo”. Sólo que esa síntesis y esa unidad significan la reaparición del “espíritu” en el mundo y el imperio del imperativo sobre el hombre moral y natural. El razonamiento kantiano era además bastante claro: debía tomarse en cuenta la naturaleza particular del hombre –“que sólo conocemos por experiencia”– para hacer ver en ella los principios universales de la moral, sin que por ello estos principios perdieran nada de su pureza ni se pudiera dudar de su origen *a priori*: “Lo cual quiere decir, que una metafísica de las costumbres no puede fundarse en la antropología, pero que puede aplicarse a la misma”.<sup>18</sup>

Este tratamiento hará decir a Foucault que Kant abordó el tema de la naturaleza de lejos y desde el exterior, con lo que rodeó el tema de la sexualidad. Foucault piensa que la antropología que resulta de la modernidad es simple: El hombre pierde la verdad de sus necesidades inmediatas en el gesto del trabajo y es definido en función del proceso de producción. Pero esa misma disciplina descubre al mismo tiempo la sexualidad como objeto e instrumento, y a la vez que la proscribía, no deja de hablarla y regularla. En este momento Foucault encuentra que el lenguaje erótico realiza la experiencia del límite al decir lo que no puede ser dicho.<sup>19</sup> Nietzsche, por lo que respecta a la filosofía, pero también Sade y Bataille, Artaud; aunque luego se precise que Sade fue la expresión totalitaria de una época. De ahí que la emergencia de la sexualidad tenga en la cultura valor múltiple y se encuentre “ligada a la muerte de Dios y al vacío ontológico que ésta ha dejado en los límites de nuestro pensamiento”. Ligada también al surgimiento de una filosofía que frente a la dialectización de la totalidad, realiza la investigación de los límites y reemplaza la

<sup>15</sup> *Estudio*, p. 31. Christoph Wilhelm Hufeland, *Makrobiotic oder die Kunts das menschliche Leben zu verlängern*, Iéna, 1796. La correspondencia de Kant y Hufeland fue tomada de la edición de Bruno Cassirer *Kants Werke*, Berlín, 1909-1923.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 37-38. “La teoría del espasmo ha mostrado cómo las síntesis espontáneas y pasivas del cuerpo pueden ser retomadas y rectificadas en las voluntarias del espíritu. Éstas, sin embargo, no llegarán nunca hasta el fin de sí mismas hasta el punto de elevarse en una soberanía que dominaría la muerte”.

<sup>17</sup> Foucault, *Estudio*, p. 43.

<sup>18</sup> Kant, *Principios metafísicos del derecho*, p. 33.

<sup>19</sup> “Préface à la transgression”, *Critique*, núm. 195-196: *Hommage à Georges Bataille*, agosto-septiembre de 1963. “Tal vez la experiencia de la transgresión, en el movimiento que la arrastra hacia la oscuridad, saca a la luz la relación de la finitud con el ser, ese momento del límite que el pensamiento antropológico, desde Kant, no designaba más que de lejos y desde el exterior en el lenguaje de la dialéctica”. En *Dits et écrits*, t. I, pp. 247-248. Esta obra en 4 volúmenes será citada en adelante como DE seguida del número de volumen correspondiente.

contradicción por el movimiento de la transgresión.<sup>20</sup> Pero en este movimiento, piensa Foucault: “No es nuestro lenguaje el que ha sido, desde hace dos siglos, erotizado, sino que desde Sade y la muerte de Dios, la sexualidad ha sido absorbida en el universo del lenguaje...”<sup>21</sup>

Si el hombre se perdía en el gesto del trabajo, la sexualidad verbalizada se desnaturalizaba en el gesto del lenguaje. Desde que se plantea la muerte de Dios, la filosofía no puede ser más que estudio de la finitud, del hombre y sus límites. La filosofía occidental deviene antropología, y ésta ocupa una extensa y a la vez específica región que es la de la normalización, y que ya no es plenamente jurídica ni moral. De Kant a Heidegger el hombre es un problema filosófico, pero Foucault se verá pronto precisado a definir lo que es la antropología en este sentido:

“Cuando digo antropología, no estoy hablando de esta ciencia particular que se llama antropología y que consiste en el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo esta estructura propiamente filosófica que hace que ahora los problemas de la filosofía estén todos alojados en el interior del dominio que se puede designar como el de la finitud humana”.<sup>22</sup>

Si Heidegger, en *El ser y el tiempo*, declaró no referirse a la antropología, a la etnología ni a la psicología en los términos de las ciencias particulares, ni discutir sus avances ni modos de operar, fue para delimitar su campo de reflexión netamente ontológico.<sup>23</sup> Las precisiones de Foucault en ese sentido, debido más a la problemática moderna de la que parte que por albergar en su inconsciente la influencia heideggeriana, dejan ver las relaciones históricas entre la filosofía del hombre y las ciencias humanas emergentes. El estudio antropológico “de las culturas exteriores a la suya” había sido una preocupación clara de Kant. Era por eso que había que comenzar por la observación y conocimiento de sí y por identificar los problemas propios al conocimiento humano. Pero esa reflexión moderna de sí realiza, junto con la normalización, una objetivación del hombre. Para Foucault la reflexión antropológica es análisis de la manera en que el hombre adquiere el mundo (uso, no conocimiento); cómo puede instalarse en él y entrar en el juego, y la síntesis de las reglas que el mundo impone al hombre, por las cuales lo forma y lo pone en estado de dominar el juego. De ahí que la antropología no sea historia de una cultura ni análisis de sus formas, sino práctica a la vez inmediata e imperativa de una cultura ya dada.

El objeto de la *Antropología* es el hombre en residencia en el mundo.<sup>24</sup> Kant participa en esa red de conocimientos empíricos que constituyó, hacia finales del siglo XVIII, el dominio científico sobre el hombre. El *Estudio* informa de algunos textos paralelos al de Kant y de algunos antecedentes: para Schmid la psicología debía ocuparse del sentido interno, mientras que los sentidos externos eran objeto de la antropología médica. En cuanto a la antropología propiamente dicha, debía estudiar las relaciones mutuas del interior y del exterior. Pero lo importante no es establecer en detalle los parentescos entre las distintas obras del campo

<sup>20</sup> Foucault abandonará esta idea de transgresión para hablar de desplazamientos de los límites en oposición a la idea sintética de contradicción dialéctica. Véase María Inés García Canal, *Foucault y el poder*, p. 31.

<sup>21</sup> DE t. I, p. 248. Se puede consultar también la entrevista de Foucault con Roger Pol-Droit donde expresa que Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski, representaban para él medios de salir de la filosofía y del persistente hegelianismo de las academias, modos de volver inciertas e irrisorias las fronteras entre lo filosófico y lo no-filosófico.

<sup>22</sup> Foucault, “Philosophie et psychologie”, A. Badiou, 27 febrero de 1965. En DE t. I, p. 439.

<sup>23</sup> Cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 197, donde Heidegger no señala la interpretación antropológica como falsa, sino como filosóficamente insuficiente a pesar de su exactitud.

<sup>24</sup> *Estudio*, pp. 41-43.

antropológico, sino interrogarse sobre la significación general de ese conocimiento empírico que acababa de emerger con la pretensión de constituir una ciencia: la antropología.<sup>25</sup> Después de decir: “Dejemos de lado la arqueología de un término cuya forma, si no es que la suerte, estaba ya fijada en el siglo XVI”, Foucault se pregunta: “¿Qué pueden significar, con respecto a una ciencia del hombre de tipo cartesiano, estas nuevas antropologías?”<sup>26</sup> Y responde: “La antropología será la ciencia de lo normal por excelencia”.

El yo cartesiano, conciencia y sujeto, reaparece garantizando la primacía del pensamiento sobre la sensibilidad. Muerto Dios, la antropologización de la filosofía garantiza la continuación del orden universal en la unión del espíritu y la naturaleza. La antropología, entonces, no puede ser sino pragmática, porque cada hecho es tomado en el doble sentido del poder y del deber. Pero Foucault llega a esta conclusión observando el tratamiento kantiano del espíritu y del alma. El espíritu es allí un hecho originario e indispensable, con la presencia-ausencia del espíritu aparecen las dimensiones de la libertad y de la totalidad, y ello hace que no haya antropología más que pragmática. No puede haber una antropología fisiológica ni una puramente pensada en la libertad. Pero allí el espíritu preside tanto la necesidad de la *Crítica* como la posibilidad de la *Antropología*.<sup>27</sup>

La *Antropología* de Kant no representa una ruptura con relación a la *Crítica*, ni un desarrollo de ésta, sino que la repite, la reformula en el lenguaje de la finitud que es a su vez contexto de universalidad; pero cierra al mismo tiempo las expectativas que la *Crítica* había abierto para el pensamiento occidental al instituir al hombre como eje y soberano del mundo. Además, el elemento de intercambio que constituye la cultura, donde lo esencial ya no es la familia ni el Estado, funda la convivencia universal en la prescripción cosmopolita. El banquete o *convivium* kantiano se da por la universalidad que alcanza el lenguaje. En la convivencia se renuevan las libertades pero dentro de una totalidad; se actualizan lo universal y “la ironía del juego”, pero en la virtualidad de una promesa, la de restablecer el todo social en la comunicación lingüística. Dirá Foucault: En esas promesas de estudiar al hombre como [*weltbürger*] ciudadano del mundo hechas al principio de la *Antropología* “y que la obra parece renunciar a mantener limitándose al análisis del ‘alma’ (*Gemüt*)”. El hombre de la *Antropología* es ciudadano del mundo no por pertenecer a un grupo social o a una institución sino porque habla”.<sup>28</sup> El lenguaje hace posible la comunicación universal.

Para ello, Kant había tenido que concebir, entre la *Crítica* teórica y la *Crítica* práctica, una *Crítica* del juicio que las uniera a ambas, y para ello se sirvió del “entendimiento originario” que unificaría *a priori* la diversidad de las percepciones y las experiencias dispersas.<sup>29</sup> Esa facultad implicaba un poder de predisposición para, preconciendo los objetos antes de percibirlos, oponerse a experimentarlos tal como son. El originario es la conciencia, el sujeto del *cogito*, la unidad del “yo pienso”, la actividad sintética de la razón sobre la sensibilidad. Es, en otros términos, la unidad objetiva de la autoconciencia o unidad trascendental originaria de la que deriva la unidad subjetiva y empírica de la conciencia. Aquélla es la única universal y

<sup>25</sup> Foucault, *Estudio*, pp. 112-113 y ss.

<sup>26</sup> Señala: Cegut, *Disertatio d'Anthropologie* (1737), *L'anthropologie indéfinie, Sermo d'homine*; Lacretelle, “De l'établissement des connaissances humaines”, 1792. Véase el prefacio de Foucault en *L'anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, París.

<sup>27</sup> Foucault, *Estudio*, p. 55. Kant, *Anthropologie*: “Los sentidos externos del cuerpo humano son afectados por las cosas físicas, el sentido interno es afectado [y dirigido] por el espíritu” (p. 37). Cuando Kant identifica el sentido interno con el alma, es por la participación del espíritu activo en el proceso de formación de la experiencia interna (*idem.*, p. 28); también, p. 42: “... el sentido interno está, también él, sometido a ilusiones...”

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>29</sup> El entendimiento, según Kant, organiza los datos de la experiencia con las categorías; es una actividad intermedia entre la experiencia sensible y la razón. *Crítica de la razón pura*, pp. 80-85.

objetivamente valedera, ésta no tiene más que una validez subjetiva y contingente. El enlace “originario” o antropológico une el criticismo y el trascendentalismo permitiendo entender incluso aquello que, por exceder los límites del entendimiento, estaba excluido del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*. Esta especulación surge con la división kantiana del hombre en sujeto trascendental (*yo del entendimiento*) y sujeto empírico (*yo del sentido interno*). El primero garantizaba el conocimiento mediante las leyes del pensar; el segundo daba la conciencia interna a partir de la sensibilidad unificando la experiencia en un solo *yo*: “La división del sujeto [...], el doble objeto-sujeto es tratado en *Antropología* con la división entre sentido interno y apercepción pura.”<sup>30</sup>

Kant no atiende a la dispersión del *yo*, sino que al tratarlo unificado bajo un solo *yo*, como sentido interno o *Gemüt* (alma), lo convierte en universal. El doble sujeto-objeto dividía la conciencia en conciencia del entendimiento (formación de conceptos puros, del trascendental) y conciencia del sentido interior (empírica). La *Antropología*, “en sentido propio”, trataba los dos dominios, pero al hacerlo reunía lo trascendental y lo empírico exhibiendo la razón por la que Foucault la cuestiona: Este *yo del sentido interno*, ¿no se torna la reaparición subrepticia del espíritu y del imperativo moral? El espíritu no es solamente reintroducido, sino que condiciona y funda los procesos sensibles y racionales. Las filosofías postkantianas tratarán de reconciliar nuevamente los dos términos, tratando de someter lo otro (la dispersión del *yo* sensible, lo impensado, inconsciente o incomprensible) a lo mismo (el *yo* de la conciencia soberana) e intentando hacer del sujeto el soberano sometido.

### La crítica de la Crítica kantiana

El *yo* fenoménico al que accede la *Antropología* no es, sin embargo, extraño al sujeto determinante, puesto que a fin de cuentas él no es otra cosa que el sujeto tal como es afectado por sí mismo. Y lejos de que el dominio de la antropología sea el del mecanismo de la naturaleza y sus determinaciones extrínsecas (sería entonces una fisiología), está todo habitado por la presencia sorda de una libertad que se ejerce en el campo de la pasividad originaria.<sup>31</sup> Es la acción del espíritu en el campo de la sensibilidad. La pasividad kantiana corresponde al modo de ser receptivo de la sensibilidad (facultad de conocer inferior), mientras que la actividad es la propiedad del espíritu, del pensar, y corresponde a la espontaneidad de la apercepción pura (entendimiento, facultad superior del conocer). La *Antropología* debería abordar los fenómenos concretos, ese campo que es el hombre en el mundo y el hombre tal como aparece a sí mismo fenoménicamente, pero no puede hacerlo si no es en el modo de lo trascendental. La *Antropología*, a la vez que se explica por el criticismo kantiano, revela el verdadero significado de la Crítica y lo que ésta contenía previamente: un concepto de la *totalidad* y del *hombre*. Por razones de método, Foucault había tomado primeramente la *Antropología* desligada de la Crítica. Desde ese ángulo, las características y propósitos del campo antropológico eran:

1. El pensamiento antropológico no propone una definición en términos naturalistas de la “esencia humana. Es una exploración de un conjunto jamás ofrecido en totalidad, jamás en reposo en sí mismo”, porque está tomado en un movimiento donde naturaleza y libertad están intrincadas en el *Gebrauch* (uso).
2. Describir, no lo que el hombre es sino lo que puede hacer de sí mismo. La antropología no buscará ya saber “cómo se puede utilizar al hombre” sino “lo que se puede esperar de él”. Por otra parte

<sup>30</sup> Foucault, *Estudio*, pp. 21-23. Kant, *Antropología*, p. 34, nota (a). Ed. francesa, Vrin, p. 27, nota 4.

<sup>31</sup> Foucault, *Estudio*, pp. 23 y 24.

determinará lo que el hombre puede y debe hacer de sí mismo”. Es decir, que el uso es desligado de la técnica y colocado en un doble sistema: obligación con respecto a sí y respetuosa distancia con respecto a los otros, colocado en el texto de una libertad que se postula a la vez como singular y universal.

3. Carácter pragmático de la antropología constituido por el paso de lo útil a lo universal. Implica el *können* [poder] y el *sollen* [deber] que eran asegurados a priori en el imperativo y que la reflexión antropológica garantiza en el movimiento concreto del ejercicio cotidiano en el *spielen* [juego]: “El hombre es el juego de la naturaleza; pero este juego, él lo juega y juega él mismo a ser la víctima de este juego, mientras que le corresponde dominarlo, retomararlo por su cuenta en el artificio de una intención”.<sup>32</sup> El juego, reunión de habilidad y reglas, es práctica de poder y de deber.

Foucault establece que *Antropología* es otra forma de la *Crítica* y que los conceptos *fuerza*, *dominio*, *límite*,<sup>33</sup> que eran propios de la *Lógica*, vienen a ser de hecho los equivalentes de las nociones de Dios, mundo y hombre de *l’Opus Postumum* kantiano. Entre Dios (espíritu, libertad, fuente ontológica absoluta) y el mundo (verdad, el todo de las cosas de la experiencia), el lazo es el hombre (límite y finitud, síntesis), él es síntesis entre verdad y libertad. Para Foucault, Dios, mundo y hombre –fuente, dominio y límites–, rigen en sigilo las tres preguntas del filosofar kantiano y de las *Críticas*, les otorgan su sentido trascendental y explicitan el contenido de *Antropología*. El campo de lo necesario cognitivo es también el campo del imperativo moral. *Antropología* repite la *Crítica* a nivel empírico donde se encuentra ya repetida la *Crítica de la razón práctica*, por ello desemboca en lo que postula: “Una filosofía trascendental donde se encuentra definida, desde su fundamento, la relación de la verdad y de la libertad”.<sup>34</sup>

Se regresa así a la raíz misma de la *Crítica*: La relación entre conocimiento y moral, entre verdad y libertad. Según Foucault, con el arraigamiento de las tres nociones (*Dios*, *mundo* y *hombre*) en lo fundamental (en el principio del trascendentalismo), se define la problemática de toda la filosofía contemporánea, que desde Kant, se divide según el a priori, lo originario y lo fundamental.<sup>35</sup> Esa habría sido, según esta explicación, la razón por la cual la fenomenología de Husserl, la dialéctica y los existencialismos han preservado, aun sin darse cuenta, el proyecto kantiano. Y es la razón de que cualquier filosofía que pase del análisis de lo necesario a priori al análisis de la existencia, sin reflexionar en sus intermediarios, estará confundiendo el estudio de las condiciones con el de la finitud: “Habrá que considerar un día toda la historia de la filosofía post-kantiana y contemporánea desde el punto de vista de esta confusión mantenida. Es decir, a partir de esta confusión denunciada”. ¿Denunciada por quién? Criticar la ilusión antropológica había sido la empresa nietzscheana.

Es por ello que habría que rechazar las antropologías filosóficas que buscan pasar de lo empírico a lo fundamental, o las filosofías que parten de una reflexión antropológica para apoyar el universal. “En ambas hay una ilusión propia a la filosofía occidental desde Kant”.<sup>36</sup> En unos casos se realiza un positivismo, en otros una escatología. Y entre el a priori de la *Crítica* y la existencia, entre lo necesario y el hombre, sigue

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>35</sup> *Estudio*, pp. 104 y ss. “...el proyecto de toda filosofía será el de superar esta división esencial, hasta que se vuelva clara la imposibilidad de semejante rebasamiento fuera de una reflexión que la repita, y que al repetirla, lo funde”. En la *Antropología*, esta confusión renacerá sin cesar.

<sup>36</sup> Foucault, *ibid.*, p. 123.

estando un originario no reflexionado del que tanto las disciplinas empíricas como las filosofías fenomenológicas han querido escapar. Hay que comprender el núcleo de la cuestión. No son los sujetos los que son excluidos del proceso filosófico, sino lo que los precede sin que haya sido objeto de crítica: el Sujeto o el Hombre como instancia consciente y soberana, como originario "impuro" o mixto que sirve de intermediario entre lo universal moral y lo concreto natural, y que abre la puerta al imperio del absoluto.

No es que Foucault lamente que la *Antropología* haya dado al traste con los avances racionales de la Crítica, sino que denuncia en una y en otra sus compromisos con esa "finitud" que es, en última y en primera instancia, la región misma del infinito. Es esto lo que aparece en la última parte del *Estudio*, donde se evoca, a modo de alternativa, el "filosofar a golpes de martillo" que todavía haría posible, pensando el fin de la filosofía, la renovación filosófica y un renacimiento del hombre.<sup>37</sup> La muerte de Dios implicaba la muerte del hombre, acabar con el infinito exigía la crítica de la finitud: Es en la muerte del hombre que se realiza la muerte de Dios. Y Foucault comenta: "Sólo así la crítica de la finitud es liberadora para el hombre como para el infinito, lo que muestra que la finitud no es un término sino esta curva y este nudo del tiempo donde el fin es comienzo".<sup>38</sup>

El umbral de la modernidad está marcado no sólo por el surgimiento de la Crítica o por la emergencia paralela de las ciencias del hombre, sino por todo el conjunto que aprehende en un único movimiento al *homo criticus* en el proyecto de normalización. Foucault alude años después a estos pasajes criticando la teatralidad de las sentencias finalistas, pero siempre mantiene su rechazo del pensamiento trascendental y del humanismo. Lo que ya desde ahora le parece insatisfactorio en esta especie de escatología es la solemnidad del retorno que se asocia a la búsqueda del origen.<sup>39</sup> Si Kant había enseñado durante veinticinco años de su vida universitaria la antropología, era porque "esta obstinación está ligada a la estructura misma del problema: ¿cómo pensar, analizar, justificar y fundar la finitud en una reflexión que no pase por una ontología del infinito y no se excuse sobre una filosofía del absoluto?" Era ahí, piensa Foucault, donde se ocultaba la ambigüedad del conocimiento antropológico kantiano.<sup>40</sup>

La *antropología* es conocimiento del hombre en un movimiento que objetiva a éste al nivel de su ser natural y en el contenido de sus determinaciones animales; pero es conocimiento del conocimiento del hombre en un movimiento que interroga al sujeto sobre sí mismo, sobre sus límites, y sobre lo que él autoriza en el saber que se tiene de él. Este conocimiento sobre el conocimiento del hombre; este conocimiento que coacciona al hombre a revelarse a sí mismo, aparece en la interrogación sobre el propio sujeto y sobre el otro y su cultura, y traduce la pregunta esencialista y precrítica: "¿Qué es el hombre?". Kant abordó la doble interrogación, primero en la sección de la *Antropología* denominada "Didáctica", y segundo en la parte llamada "Característica" donde trata de los caracteres de la persona, de los pueblos, de los sexos, de las razas, de la especie y de cómo estos factores afectan el pensamiento a la vez que es el pensamiento el que debe regir y verificar las percepciones.

Aparece el problema de cómo la cultura de la que se forma parte afecta el entendimiento y los resultados del conocimiento. Kant no podía ignorar las dificultades que llevaban al debilitamiento de la *Crítica* y a apreciaciones erróneas. Lo dice desde el prólogo a la *Antropología*: la observación del otro es

<sup>37</sup> Foucault, *ibid.*, pp. 107-108: "Probablemente, habría que entender lo que quiere decir 'filosofar a golpes de martillo', ver con una mirada nueva lo que es el *Morgenrot* [Aurora], comprender lo que nos toca en el Eterno Retorno para ver allí la repetición auténtica, en un mundo que es el nuestro, de lo que fue para una cultura ya alejada la reflexión sobre el a priori, lo originario y la finitud".

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 128. *Les mots et les choses*, p. 345 y en DE I, "L'homme est-il mort?", C. Bonnefoy, 1966.

<sup>39</sup> "Structuralisme et post-structuralisme", p. 448, DE IV.

<sup>40</sup> *Estudio*, p. 118.

molesta para éste y no va a mostrarse a las miradas tal cual es; si se trata de observarse a sí mismo las emociones no permitirán la disimulación u ocultarán la verdad, o impiden la observación de los móviles, o si permiten observarse a sí mismo es porque los móviles ya no están más allí; las circunstancias de tiempo y de lugar, si son durables, forman hábitos o una especie de segunda naturaleza y vuelven difícil tener una opinión adecuada de sí mismo, pero será más difícil aún tener una idea sobre otro hombre con el que se está en relación, “el cambio de situación que su destino impone al hombre, o que el hombre en sus aventuras se impone a sí mismo, hace muy difícil a la antropología elevarse al rango de ciencia formal”.<sup>41</sup> Era preciso, entonces, que el pensamiento se diera a la tarea de pensarse a sí mismo, de analizar los límites y alcances que comportaba la facultad de pensar. El observarse y representarse a sí mismo era imprescindible para pretender conocer a los otros, era también lo que revelaba el tamaño de la dificultad.

Más allá del pesimismo que sugieren tales afirmaciones, la *Antropología* se propone fundar la ciencia de las ciencias humanas, y lo hace reinstalando el universal por sobre los procesos empíricos y experienciales. Por eso, pese a la división de las esferas de conocimiento, Kant mismo es víctima de la ilusión antropológica al verter sobre los otros pueblos, caracteres y culturas, opiniones distorsionadas debido no sólo al localismo en que se sabe que vivió y a la época que fue la suya, sino a la universalización de ciertos principios racionales y morales cuya historicidad y espacialidad no advirtió. Una de ellas se exhibe en sus afirmaciones acerca de los “caribes” o “salvajes americanos” a quienes consideró pobres en entendimiento, en conceptos e incapaces de planificación.<sup>42</sup> Otra, en ciertas afirmaciones sobre la mujer. La cuestión está en que Kant piensa que la razón debe corregir los errores de percepción de los sentidos, lo que tampoco garantiza una mejor comprensión de la otredad si la razón está presa del hábito, el imperativo o el prejuicio. El problema es la universalización de una forma de pensar que fija un concepto único de racionalidad, y entonces, de normatividad.<sup>43</sup>

La dificultad estaba tanto del lado de la objetivación del hombre como del lado de la subjetividad filosófica que universaliza una cultura temporal y espacialmente determinada como la occidental. ¿Se está en la suplantación de Dios por el hombre occidental y en la del infinito por la antropología? Tratando de seguir a Foucault, diré que se está en una racionalidad que fija como única forma válida de conocimiento y de cultura la que dicta una modalidad específica de la razón. Si la sensibilidad interviene en ese proceso tal como es diseñado por Kant, es el espíritu el que debe fungir como ordenador, corrector y legislador de la verdad. Y aunque éste acepta la pluralidad, su propuesta de que el hombre deje de sentirse el mundo para convertirse simplemente en uno de sus habitantes, significa la adaptación cosmopolita a las exigencias de una razón. La *Antropología* kantiana es un muestrario de los saberes que debían ser juzgados por la razón, el del loco y el del salvaje; el del poeta y el de la mujer. Y no es evidente que frente a la cosificación del salvaje y de la mujer Nietzsche representara una alternativa. Ahora bien, es con Nietzsche que se cierran tanto el *Estudio sobre la Antropología* como los capítulos finales de *Las palabras y las cosas*.

Con la muerte de Dios y del hombre, Nietzsche prometía una aurora de la filosofía y un renacer del hombre en la figura –promesa y amenaza– del superhombre.<sup>44</sup> Pero incluso esta forma nitzscheana, en la

<sup>41</sup> Kant, *Anthropologie*, prefacio, p. 12, ed. Vrin, París.

<sup>42</sup> *Antropología*, edición en español pp. 96-103. En *El proyecto de paz perpetua* Kant admite, sin embargo, que la colonización española fue injusta.

<sup>43</sup> Kant, *Principios metafísicos del derecho*, Introducción, p. 19: “Sin embargo, como la razón humana considerada en sí, es esencialmente una, no puede suceder que haya más que una filosofía; es decir, que no hay más que un sistema racional posible según principios...”.

<sup>44</sup> *Les mots et les choses*, pp. 317-318 y 333. *Las palabras y las cosas*, pp. 228 y 313, 1981.

que como en Hölderlin y en Heidegger, el retorno sólo se da en el retroceso extremo al origen, la prescripción es la de pensar lo “Mismo”. No se trata de un término ni de una curva, sino de un desgarrón que libera el origen. Sea que prometa la realización plena del hombre o sea que ofrezca restituir el vacío inicial, el pensamiento moderno sigue esforzándose “por reencontrar al hombre en su identidad original.”<sup>45</sup> Todo retorno encierra la aspiración a la identidad y a reconciliar, en el origen, la figura dividida de lo “Otro” y lo “Mismo”. María Zambrano, otra pensadora de la aurora, esperaba también un renacimiento del hombre y de la filosofía. Era la protesta contra una modernidad que había cubierto con el manto del humanismo los más grandes desastres.<sup>46</sup> Y era el pensamiento ambiente del finalismo y del retorno que hay que contextualizar y que Foucault abandonó muy pronto.<sup>47</sup>

Es cierto que Foucault afirmó que Heidegger fue el filósofo esencial, el que lo llevó a la lectura de Nietzsche y por el que quizás advirtió la decisiva importancia de los temas kantianos. Lo que no debiera omitirse es que la atención prestada a Heidegger, su mención en *Dichos y escritos*, son bastante más insignificantes en cantidad y mucho menos significativas cualitativamente que las que le dedica a Kant o a Nietzsche. Foucault dice comprender y conocer mucho menos la obra de Heidegger que la de Nietzsche. Y aunque semejante declaración debe tomarse con incredulidad, la verdad es que él casi no utiliza el vocabulario heideggeriano —que alguna vez califica de enigmático— ni la solución existencialista con la que *El ser y el tiempo* trabaja el problema filosófico—antropológico. Su tema no es el de la fundación metafísica a través de la comprensión ontológica del ser, ni necesita pasar de una antropología empírica a una filosófica, al contrario, denuncia esta acometida como el reintento de fundar la filosofía trascendental en lo empírico.

Kant había abierto la posibilidad de desarrollar, a partir de la antropologización filosófica, dos formas de encarar el problema: Por un lado la positivista que recogía el empirismo anterior a él, por otro los existencialismos y fenomenologías posteriores que incorporaban en el campo originario del mundo tanto la finitud como las tentativas de fundar un conocimiento a priori libre a su vez de determinaciones. Foucault cuestiona las filosofías de la conciencia, del yo soberano del conocimiento, del sujeto universal. Y cuando se refiere a la tendencia existencialista-fenomenológica habla de Husserl, de Heidegger, Sartre,<sup>48</sup> Merleau-Ponty. Piensa que si bien Heidegger intentó un pensamiento no dialéctico, su solución consistió en reaprehender la relación fundamental del ser mediante el retorno al origen griego. Según Foucault, Husserl y Heidegger cuestionan los conocimientos y sus fundamentos, pero a partir de lo que es originario.<sup>49</sup>

Sin embargo, el problema no era original en ningún sentido. Todo el pensamiento moderno tenía que ver con él y las distintas soluciones propuestas desde entonces hasta Russell, Wittgenstein o Lévi-Strauss.<sup>50</sup> Dicho problema estaba presente en la dinastía helenística de Hölderlin a Heidegger y en la de los modernos *Aufklärer* (ilustrados) que van de Marx a Lévi-Strauss, y Foucault agrega: que la monstruosidad de Nietzsche radica en haber pertenecido a las dos. Sin aligerar su crítica de los estudios helenísticos por su búsqueda del originario, tal vez Foucault mismo visite esa región mixta cuando casi al final, durante el curso

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 345. *Las palabras y las cosas*, p. 325, 1981.

<sup>46</sup> *Persona y democracia*, Puerto Rico, 1958, Anthropos. Prólogo: “Algo se ha ido para siempre, ahora es cuestión de volver a nacer, de que nazca de nuevo el hombre en Occidente, en una luz pura, reveladora, que disipe como en un amanecer glorioso, sin nombre, lo que se ha perdido”.

<sup>47</sup> “Structuralisme et post-structuralisme”, en DE IV, p. 448.

<sup>48</sup> Diferencias entre existencialismo y estructuralismo, “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el ‘hoy’”, 1967, DE I, p. 582.

<sup>49</sup> “Le problème de la culture. Un débat Foucault-Preli”, 1972, DE II, p. 372.

<sup>50</sup> Foucault, “L’homme est-il mort?”, junio de 1966, DE I, p. 542 y 545.

de 1982 en el Colegio de Francia, responde que es a partir de Heidegger que él ha indagado el tema del sujeto y la verdad en las culturas antiguas.<sup>51</sup>

Al mismo tiempo Foucault se sabe perteneciendo al neokantismo y a la imposibilidad moderna de superar la ruptura establecida por Kant: “el neo-kantismo (en este sentido, todos somos neo-kantianos), es la ordenación constantemente repetida que reactualiza esta ruptura –a la vez para confirmar su necesidad y para sopesarla”.<sup>52</sup> Y aunque esta confesión sólo signifique que toda la contemporaneidad está marcada por los signos de la crítica de la razón desde la razón, en el momento clave de describir su posición, Foucault se alinea definitivamente en el otro campo y dice: “Hay filósofos que abren nuevos caminos al pensamiento como Heidegger, y hay aquellos que juegan el papel de arqueólogos y que estudian el espacio en el cual se despliega el pensamiento, las condiciones de este pensamiento y su modo de constitución”.<sup>53</sup> La prioridad dada por unos y otros al tiempo o al espacio no es la única diferencia, está también el hecho de que Foucault adopta el término *arqueología* usado por Kant para designar la historia de lo que hace necesaria una cierta forma de pensamiento.<sup>54</sup>

Si Foucault sufre la influencia de Heidegger, a quien dice haber leído antes de la redacción de sus tesis doctorales, “abre de inmediato la ventana” que le permitirá liberarse de ella.<sup>55</sup> Él no busca un originario fundador y su arqueología no se aboca al estudio del ser y del origen sino de los sustratos. Si el fondo problemático de Heidegger y de Foucault es el mismo, es porque tal era el problema de la filosofía moderna, pero la solución intentada es diferente. Frente a la confusión de las condiciones y de lo antropológico, Foucault se define como estudioso de las condiciones de posibilidad del saber y de las ciencias, y decide delimitar su campo a las configuraciones epistémicas de la cultura occidental.

Al sopesar las relaciones de coincidencia entre su trabajo y el realizado por la filosofía crítica alemana, cuenta Foucault que el cuestionamiento a la razón se había expresado en Francia dentro del campo de la historia de las ciencias. Georges Canguilhem era una presencia fundamental en la filosofía del concepto que él mismo había elegido. En el panorama dominado por el marxismo, el existencialismo y la fenomenología, esta disciplina ofrecía un camino para la historización y análisis del pensamiento, y Foucault ve en Nietzsche un referente para reformular el a priori kantiano; pero a Nietzsche se podía ir por la vía trazada por Canguilhem en sus estudios sobre lo normal y lo patológico. La voluntad de saber, el afán de conocimiento racional con fines pragmáticos de utilización y para la generación de formas efectivas de poder, constituye ya un problema, pero será en su última etapa, por el contacto con el pensamiento de Frankfurt y particularmente de J. Habermas, cuando Foucault multiplique sus alusiones a la Ilustración.

¿Qué atacaba Foucault al atacar una idea del hombre? El *Estudio sobre la Antropología* es sugerente: “Es en la muerte del hombre que se realiza la muerte de Dios.” Dios, hombre, soberano, tres figuras de la autoridad que garantizaban en su centralismo la universalidad de la verdad y la totalidad de la historia. Tres figuras de poder que, dice Foucault, han hecho olvidar el tiempo, “poco lejano, sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre”.<sup>56</sup> El descubrimiento de lo otro en la

<sup>51</sup> *L'herméneutique du sujet*, curso de 1981-1982, Gallimard, 2001, p. 182.

<sup>52</sup> “Une histoire restée muette”, DE I, p. 546-547.

<sup>53</sup> “Qu'est-ce qu'un philosophe?”, M. G. Foy, 1966, en DE I, p. 553.

<sup>54</sup> “Les monstruosités de la critique”, 1971, DE II, p. 221. Se refiere a Kant, *Los progresos de la metafísica*.

<sup>55</sup> “Vérité, pouvoir et soi”, entrevista con R. Martin, Universidad de Vermont, 1982, en DE IV, p. 780. “Cuando una influencia se hace sentir con fuerza, se intenta abrir la ventana”.

<sup>56</sup> *Les mots et les choses*, p. 333. *Las palabras y las cosas*, p. 313, México, 1981.

forma del inconsciente, de lo concreto, de los estudios culturales, inquieta a la razón occidental que intenta unirlo a lo "Mismo" y colonizarlo en la síntesis del hombre universal.

## Bibliografía

- Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, París, Presses Universitaires de France, 1966.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1984.
- , *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988 [*Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, 1983].
- Foucault, Michel, "Estudio", tesis doctoral suplementaria sobre *Antropología desde el punto de vista pragmático* de Kant, traducción del alemán al francés, París, Biblioteca de la Sorbona, reserva, RRA 207, 1961.
- , *Les mots et les choses*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, París, 1966.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981.
- , *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1969.
- , *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1979.
- , *Dits et écrits 1954-1988*, 4 vols., París, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1994.
- , *L'herméneutique du sujet* [curso en el Colegio de Francia, 1981-1982], París, Gallimard, 2001.
- , *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2002.
- , "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", [entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 1984], trad. de T. Martínez Terán y J. González, en *Escritos filosóficos. Veinte años después de Michel Foucault*, México, Ediciones Sin Nombre-ICSYH-BUAP, 2005.
- García Canal, María Inés, *Foucault y el poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2005.
- Han, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault, entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, 1998.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1985.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996.
- Kant, Emmanuel, *Principios metafísicos del derecho*, Puebla, Cajica, 1962.
- , *Anthropologie du point de vue pragmatique*, noticia biográfica, traducción y notas de Michel Foucault, París, J. Vrin, 1964.
- , *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1970.
- , *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza editorial, 1991.
- , *Logique*, traducción al francés de L. Guillermit, París, J. Vrin, 2000.
- , *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Zambrano, María, *Persona y democracia* [Puerto Rico 1958], Barcelona, Anthropos, 1992.
- Zavala, Silvio, *Filosofía de la conquista*, México, FCE, 1984.

## **EL SUJETO, UNA HUELLA, UNA ILUSIÓN (I) \***

Por:

Natasha Gómez Velázquez  
Universidad de La Habana

En la obra de Michel Foucault resulta difícil reconocer a primera vista una teoría del sujeto. Su protagonismo ha sido disputado por una teoría sobre el poder o sobre la historia, según la intención. Un poder que pudiera ser entendido a la manera de demiurgo: generador, creador, productor. Puesto que, en esencia, no reprime o manipula ideológicamente, su función es construir unas relaciones sociales, que en su totalidad, están permeadas de redes de fuerza. Éste es el elemento estructurante de la realidad y su denominador común. La clave para la lectura marxista de Foucault, está precisamente en que contribuye a develar el proceso de dominación. Sin embargo, si se intenta una comprensión de sus tesis a partir de las propias señales metodológicas que explícitamente sugiere, hay que apartarse de cualquier concepción lineal y adentrarse en el camino nitscheano de la genealogía. Éste, aporta a su programa de investigación la preferencia por un método de reconstrucción histórica que abandone la siempre sugerente posibilidad del determinismo. Incluso, se desdibuja la tradicional tesis del sometimiento del sujeto al poder.

Su pensamiento no resulta fácilmente clasificable, ni por sus presupuestos teóricos, ni por sus aparentes divertimentos metodológicos, ni por sus problemáticas explícitas. No obstante, es insistente con el tema del sujeto. Una y otra vez se vio obligado a ratificar de manera explícita la voluntad teórica de seguir ese asunto: “Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de mi tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos, se han convertido en sujetos...” Finalmente enfatiza: “Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (1).

Una vez establecida la idea de que es posible leer la obra de Foucault como una teoría sobre el sujeto, se tratará siempre desde la pauta genealógica de un sujeto anticartesiano. En entrevista con M. Watanabe efectuada en 1978 y recogida bajo el título de *La escena de la Filosofía*, expresó que “este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas... Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, del sujeto en el sentido cartesiano, como

\* NOTA: En un trabajo anterior he analizado parcialmente las apreciaciones críticas de Edgar Morin hacia la concepción cartesiana del sujeto como postulado. Michel Foucault, con un programa de investigación muy particular –concebido fundamentalmente desde la genealogía nitscheana y la teoría crítica- también presenta armas conceptuales frente al Yo como principio racional de toda existencia o discurso. El intento de estos dos teóricos por rescatar esa problemática del mundo de la metafísica, sitúa al sujeto en una condición que lo define como concreto y vulnerable, cambiante y múltiple, tangible e intangible, huella, ilusión... Al análisis de esa convergencia teórica se dedicará este trabajo, cuya primera parte está dedicada a la concepción del sujeto de Michel Foucault.

punto originario a partir del cual debía ser engendrado todo; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis. Y en este punto se engarza la comunicación con Nietzsche". El valor que Foucault le concede al pensamiento del filósofo alemán radica precisamente en que fue "uno de los pocos que no planteó el problema del sujeto en términos cartesianos"(2). Se propone entonces efectuar una "crítica radical" de esa noción, que se le presentaba como problemática por su función de principio o postulado a partir del cual se erigía todo discurso o acción. Agrega que "sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente"(3) .

En *Las Palabras y las Cosas*, que no por casualidad lleva el subtítulo de *Una Arqueología de las Ciencias Humanas*, se pregunta por la aparición del análisis del sujeto en la escena de la reflexión filosófica. Estima que existe una diferencia entre el pensamiento clásico y el pensamiento moderno. El primero, al otorgarle al sujeto un estatuto trascendental, soberano, y universal, en realidad lo omite y lo deja fuera de toda consideración: "antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía... Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años..."(4). En lo que denomina "episteme clásica", el sujeto no tiene lugar, ni como propuesta de objeto de estudio de sí mismo (pues no se reconocían en él las características propias de la naturaleza como sustancia), ni como sujeto del saber.

La especificidad de la modernidad, radica en el hecho inédito de pensar y reflexionar sobre sí mismo. El sujeto deja de ser una constante metafísica y trascendental para convertirse en toda una variable digna de estudio. Su propia consideración, es lo que le otorga entidad, presencia, existencia. La legitimidad que adquiere está asociada a un cambio en la "disposición del saber" que se interesa rigurosamente en examinar al sujeto en tanto la tesis kantiana de la finitud, comienza a cambiar el horizonte de la meditación filosófica. Puesto que la nueva noción contiene y se va a configurar a partir de la conciencia de "lo impensado", "lo otro", "una noche" o "playa oscura", "una región abismal" o "fortaleza singularmente encerrada", el hombre reclama entonces atenciones teóricas, y deja de percibirse como soberano en situación de privilegio (5).

Una de las consecuencias es que se renuncia a la obtención de la verdad y el saber absolutos. Éstos son sustituidos por el paradigma de la verdad y el saber posibles. Y esa consideración es válida también para la moderna noción de sujeto conformada a partir de las condiciones de posibilidad que reconoce como propias aquel que se piensa y se reflexiona: "el pensamiento de la finitud que la crítica kantiana prescribiera como tarea de la filosofía, todo esto forma aún el espacio inmediato de nuestra reflexión. Pensamos en ese lugar"(6).

La percepción de nosotros mismos no conduce al esperado encuentro con una esencia que nos es propia y que históricamente se ha mostrado esquiva. No. Dicha percepción es un acto histórico, mediado por una voluntad de saber y de verdad que produce y pone en la escena teórica a un cierto hombre. La idea de hombre es siempre la idea humana de hombre, constituida a partir de sus propias posibilidades que son siempre finitas, pues "el hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha" (7). La concepción de una esencia humana corresponde, en cambio, a las inquietudes filosóficas del período precrítico (8). Una supuesta sustancia humana en reposo es inaccesible dada nuestra condición de finitud -que no se define esencialmente por la falibilidad o carencia de instrumentos cognoscitivos, sino por una "disposición" social del saber- y además, nuestra naturaleza incommovible de producir históricamente - y no reflejar- el objeto de conocimiento. Foucault, entonces, advierte la paradoja: el hombre "se convirtió en aquello que autoriza el poner en duda todo el conocimiento del hombre" (9). Fue la histórica voluntad

de saber quien inventó recientemente al hombre, y es esa disposición la que puede borrarlo, como en los límites del mar...

Por otra parte, aún bajo la ficción de la omnipotencia del sujeto del conocimiento cartesiano, no puede darse el reencuentro con la auténtica esencia humana. Ésta nunca tuvo lugar. El hombre no fue depositario jamás de un estado de gracia. Su identidad es relacional, se ha forjado desde siempre, en unas coordenadas históricas de espacio y tiempo.

De momento, la convicción teórica de que nos provee la modernidad acerca de la finitud humana, permite acceder a la idea de la constitución histórica del hombre. Se trata, más precisamente, de la configuración de tipos de sujetos a partir de las relaciones de poder en que se encuentran inmersos. Foucault elige dirigir su estudio sobre los vínculos históricos, múltiples, y simultáneos de poder, como factor que tributa a ese proceso.

Al rechazar lo que denomina “teorías a priori” del sujeto, cierra el sendero que conduce a la aceptación de la sospecha de un sujeto-sustancia. Si el saber es incapaz de darnos acceso a la originaria esencia humana, la liberación de la enajenación, de la opresión, o del poder –concepto más amplio– tampoco nos devuelve a un ficticio momento de belleza, verdad, orden, justicia, lugar de plenitud humana. De hecho, Foucault nos hace percibir con escepticismo los procesos de liberación política que proclaman la meta del reencuentro del hombre con su auténtica naturaleza. (10). Ese soñado origen prístino, anterior al pecado, y de identidad del hombre con su propia humanidad, nunca existió.

Empleando *La Gaya Ciencia* y la *Genealogía de la Moral*, y haciendo buen uso de su propia imaginación teórica, da vida a ciertas tesis que probablemente resultarían ajenas a la imaginación de Nietzsche: la religión, la poesía, el ideal, fueron “inventados” “fabricados”, “producidos”(11). Interesa aquí destacar, la atención selectiva de Foucault hacia términos que él emplea para deshacerse del postulado cartesiano. Se trata de que el hombre es “inventado”, “fabricado”, “producido”, por relaciones de poder. Esto conduce, entre otras cosas, a la elaboración de una historia política del sujeto que lo hace transitar hacia una teoría del poder.

El hecho de que el poder posea carácter constitutivo –tesis de tinte también hegeliano– no significa que funcione a manera de principio. Foucault tampoco le atribuye “origen”. Éste supondría una comprensión “solemne” del poder como “identidad autónoma”, inicio, punto de partida, y por tanto, “anticipador de sentido”. Si así fuera, la historia transcurriría a través de una concatenación causa-efecto que, entre otras cosas, tendría como resultado la producción de un sujeto. Considerado genealógicamente, el poder es un hecho construido, posee una historia. Visto bajo el concepto de “procedencia”, no funda, sino que se ha ido conformando a partir de series –varias– de sucesos concurrentes. No faltan entre ellos, una dispersión de singularidades, errores, accidentes, fallos. Por eso, el programa genealógico es gris, metódico, documentalista. La historia del poder carece de racionalidad intrínseca, uno de sus síntomas es que constituye una construcción inestable. No es causa, principio, ni unidad.

La historia crítica del sujeto está asociada a ese poder: “El individuo... es también una realidad fabricada por esa tecnología específica del poder que se llama “disciplina”. Hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: “excluye”; “reprime”; “rechaza”; “censura”; “abs-trae”; “disimula”; “oculta”. De hecho, el poder produce; produce “realidad”, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta

producción...”(12). En un breve texto escrito probablemente en 1977 y publicado en Francia en 1994 bajo el título *Deseo y Placer*, Gilles Deleuze sostiene que la “novedad política” de las tesis de su compatriota consiste en que el poder no es esencialmente ideológico o represivo sino constitutivo. La idea a retener es que a diferencia de algunas interpretaciones tradicionales, el autor de *Vigilar y Castigar* considera que el poder básicamente no enmienda a los hombres, sino que los concibe meticulosamente, para que se incluyan o integren coherentemente en las relaciones de dominación. Se distingue de otras concepciones, porque no se basa en las costumbres, tradiciones, religión, sino en lo que Foucault denomina “disciplinas”. Descarta, igualmente, la versión moderna e ilustrada del contrato, pues no se trata de una función de consentimiento, renuncia a la libertad, o transferencia de derechos.

El desempeño del poder en el proceso de configuración del sujeto se expresa como gobierno. Esta categoría denota las acciones relativas a guiar, sugerir, conducir, inducir, la conducta de los individuos. Foucault se inspira en el ejemplo de la Iglesia como institución que históricamente se centró en “gobernar” la conducta de los hombres durante toda su vida con el fin de que alcanzaran la salvación. Suponía un conocimiento del alma y una habilidad para dirigir. De manera que la modernidad heredó del cristianismo esa forma especial de “poder pastoral”. Resumiendo: acompaña al individuo durante toda su vida, se basa en el conocimiento, y guía o conduce conductas.

Foucault integra estas características a su teoría. En oposición a las versiones deterministas, el poder consiste en delinear un campo de posibilidades de acción en el que el individuo ha de desenvolverse. Puesto que la dominación posee una esencia relacional, se concreta actuando sobre la acción de los otros. No opera de manera directa o inmediata sobre los sujetos. Conformar una estructura total de acciones para generar posibles acciones, presentes o futuras. Impone sutilmente sus exigencias: incita, induce, hace más fácil o más difícil. El poder como “gobierno” supone libertad y, consecuentemente, posibilidades de encontrar resistencia. De lo contrario, equivaldría a una imposición física. Se ejerce sobre lo que se considera sujetos libres, enfrentados a un campo de posibilidades a realizar. En este sentido, su funcionamiento no se estructura como relación lineal de acciones sobre los individuos para conseguir el efecto deseado. La producción del individuo a la manera de “gobierno”, se ejerce durante toda su existencia y desde un posición de saber (13).

Es un poder cotidiano, se manifiesta a nivel de la existencia individual de cada sujeto. No es sustantivo, se trata de un conjunto de relaciones, maniobras, estrategias, funcionamientos. Se estructura a manera de red en la que circulan individuos que están siempre en función de sufrir o ejercer el poder. Aunque se presenta de forma más o menos organizada, jerárquica, o coordinada, no es atributo, riqueza o propiedad: “No es privilegio adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas” (14). Tampoco su esencia es reductible a instituciones, ni siquiera al Estado. Foucault reconoce, sin embargo, que está vinculado a “diferencias sociales” que son condición y resultado de relaciones de dominación determinadas por ley, tradición, propiedad, cultura, conocimiento. Admite que existen medios para mantener esa situación, por ejemplo: las armas; la palabra; la vigilancia; las disparidades económicas (15).

Un tipo histórico de poder construye o educa un tipo histórico de sujeto que a su vez, lo expresa y reproduce. El individuo es el resultado y la prolongación del poder. Resulta significativo, entonces, que los caminos teóricos de Foucault y Morin, se encuentren en algo que denominan la “biopolítica” y el “biopoder”. Desde luego, esta convergencia se produce desde flancos conceptuales distintos.

La construcción del individuo singular desde las “disciplinas” es siempre un acontecimiento político. Se persigue la constitución de cuerpos útiles y dóciles. El diseño y adiestramiento de la singularidad es denominado “anatomopolítica” (16). Inmerso en ese campo general, Foucault presenta al lector, mecanismos, tecnologías, relaciones, de orden biológico que concurren al proceso de fabricación del individuo. La especificidad de esta concepción es que se trata en todos los casos de una “economía política del cuerpo”; “anatomía política”; “microfísica del poder”; “tecnología y política del cuerpo”; “física del poder”: “sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados”(17). En cambio, la “biopolítica” constituye otro tipo de “núcleo tecnológico” relativo a los procedimientos políticos destinados a tratar con la especie, poblaciones o multitudes. Ejemplo de esas disposiciones son las medidas que involucran a la salud; natalidad; mortalidad; etc (18).

La aparición de la “anatomopolítica” y “biopolítica” hacen que la “vida entre en el dominio del poder”(19). Sin embargo, no siempre fue así: “... lo que se podría llamar «umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas” (20). Este giro teórico, a través del cual Foucault ratifica –ahora desde la “biopolítica”- la vulnerabilidad del hombre como especie, descolocándolo además de la tradicional situación de antropocentrismo, y subrayando el carácter azaroso de su constitución, reduce notablemente la distancia con la propuesta de Morin.

Las tesis de Foucault no deben ser interpretadas como una relación determinista, en la que el poder se comportaría a manera de hecho soberano, también sobre la vida. La política no tiene sentido fuera de las relaciones sociales, por tanto, el objeto del poder es la vida humana. Más aún, puesto que invade a los hombres, se ejerce por ellos, y a través de ellos, la vida humana es su soporte. Sin embargo, las características y posibilidades históricas de la política, están delineadas por las características y posibilidades históricas de la existencia biológica de los hombres. De cualquier manera, el panorama del sujeto no presenta alternativas. La historia que parece concurrir desde el discurso de Foucault como arma política contra el YO genérico de Descartes, se destaca por su tinte de escepticismo. El afuera del poder no existe.

Visto así, la configuración de los sujetos es siempre un acontecimiento político. No es un proceso natural, espontáneo, instintivo, o solamente un hecho de vida. El rostro humano que hoy presenciamos es *uno*, entre los que han sido socialmente posibles. Es el resultado constante y renovado de relaciones de fuerza que lo han modelado. El juego de dominaciones -que sólo desde fines del siglo XVIII adquiere la forma de “sociedad de la vigilancia” o “sociedad disciplinaria”- acompaña y define los tipos históricos de sujetos. Éstos, no pueden recuperar una sustancia humana previa a la situación de fuerza o escondida tras ella. Foucault no distingue entre las distintas soluciones teóricas que se han presentado ante la siempre provocativa interrogación sobre la esencia humana. De hecho, desestima esa problemática. Da igual si se trata de la apriorística razón cartesiana –que hace del hombre un ser universal, abstracto, omnipotente, y trascendental- como de la afirmación de Marx relativa a que el trabajo es la esencia concreta del hombre: “lo que me gustaría mostrar es que en realidad el trabajo no es en absoluto la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres se encuentren de hecho en situación de trabajar, vinculados al trabajo, es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas mediante las cuales los hombres se encuentran efectivamente... ligados al aparato de producción para el cual trabajan. Para que el trabajo pueda aparecer como la esencia del hombre se necesita que el poder político realice una operación de síntesis” (21). De manera que el sujeto,

emerge y se configura desde siempre, en medio de relaciones sociales a las que son inherentes la fuerza. Foucault rechaza entonces la versión teleológica y determinista, que supone algún momento de identidad humana con su verdadera naturaleza, por demás, históricamente recuperable. En este sentido, el hombre es siempre un ser político.

La convergencia entre el interés por una necesaria renovación de la teoría del sujeto y su abordaje desde la perspectiva del poder, encontró en *El Panóptico* de Bentham una notable inspiración. Su resultado por excelencia fue *Vigilar y Castigar*. La “arquitectura de la vigilancia sobre el individuo” ingenjada por el inglés, es leída como esquema de la “sociedad disciplinaria” por Foucault. La garantía del comportamiento individual y del orden, radica en que cada quien sabe que está expuesto a las miradas ajenas. El tipo específico de vigilancia propio del panóptico es el examen. Para la fabricación del individuo se necesita una vigilancia constante y total por parte de quien ejerce el poder. Su objetivo es el control de los individuos durante toda su existencia. Está ritualizado y se acompaña de un registro documental que hace de la singularidad un objeto descriptible, analizable en sus rasgos específicos, evolución particular, aptitudes o capacidades, y permite compararlo.

El principio del panóptico como red consiste en la existencia de los llamados “poderes laterales” que no están asociados necesaria ni fundamentalmente a las instancias de gobierno. Desde fines del siglo XVIII se manifiestan de manera virtual, pues la vigilancia y la (infra)penalidad sobre el individuo –que condicionan su conducta- excede sobradamente las formas de la legalidad. En este sentido, Foucault insiste en que la especificidad del tipo de poder que produce sujetos consiste en que es acéfalo. A pesar de que el panóptico como “arquitectura de la vigilancia” sugiere la existencia de un centro, la dominación no proviene esencialmente del Estado y su Derecho. Se trata más bien de una red de fuerzas que opera en direcciones variables y de manera simultánea. Vigilancia total: continua, cotidiana, individual, jerárquica, de arriba abajo y viceversa, lateral, discreta e indiscreta, etc.

En consecuencia, el comportamiento político del sujeto, no obedece a una sola variable, por ejemplo, a la clase social a que pertenece. Este enfoque no satisface a Foucault por su reduccionismo. Los hombres son constante y simultáneamente sujetos y objetos de poder: “Somos mucho menos griegos de lo que creemos. No estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominada por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes”(22). En una versión funcionalista, se argumenta la multiplicidad y mutabilidad de los individuos en relación con las coordenadas de fuerza –siempre en plural- en que se encuentran situados. Cada uno está inmerso en varios contextos de poder a la vez. Alternativa, pero sobre todo, simultáneamente, se mueve entre el sometimiento y la dominación. Todo sujeto es múltiple, incluso en relación a sí mismo. Definitivamente, el Yo genérico, universal, ejemplar único por ser idéntico al resto, es ficción.

El sujeto y su cuerpo constituyen sitio de concreción de particulares acontecimientos de conflicto, discordia, disputa, que constituyen su historia y edifican su singularidad. La “procedencia” y “emergencia” de la individualidad –múltiple y mutable- se configuran en medio y a través de la violencia, lo que excluye la soberanía y legitimación de cualquier principio o tendencia resultante. La identidad de cada individuo ha sido forjada en disputa con otras emergencias, también posibles.

Esa identidad no sólo es *una* entre aquellas concurrentes a la historia de acontecimientos que lo modelaron, sino también es susceptible de ser modificada a cada instante. Los poderes que tributan a la procedencia de los individuos lo atraviesan durante toda su vida, él mismo está invadido de fuerzas

encontradas. Todo su comportamiento, acciones, decisiones, discursos, emociones, es sitio de heterogeneidad: “el cuerpo es un perpetuo derrumbamiento”. En este sentido, Foucault refiere: “La “Historia efectiva” se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre –ni tampoco su cuerpo- es lo suficientemente fijo como para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos...”(23). Aquí no queda huella ni siquiera del sujeto cartesiano.

La posibilidad de producción de la individualidad y su historia de vida en constante actualización, expresan el carácter virtual de su singularidad. Siempre está por validarse o reafirmarse en la serie de acontecimientos que le devuelven o renuevan su condición. Por otra parte, aquello que le acontece al individuo tributa a su construcción de manera incierta, aportando sólo posibilidades. El azar juega en los acontecimientos.

Entre las líneas temáticas que sigue Foucault al ser provocado por la respuesta kantiana de 1784 –tan actual...!- a la pregunta por la ilustración, se encuentra aquella en la que argumenta su elección por la teoría crítica y la relación de ésta con la genealogía de Nietzsche. Al definir la “crítica genealógica” –siempre en relación a “nosotros”, los sujetos- le atribuye la tarea de extraer “de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos” (24). El contexto en que lo plantea no parece promover la duda sobre el destino de la especie, como sí ocurre en la teoría de la complejidad. Morin y los teóricos que se mueven bajo su paradigma, asocian con frecuencia el azar y el acontecimiento con la existencia de la vida. La respuesta kantiana a la interrogación por la ilustración, conduce a Foucault a mostrar que, efectivamente, la contingencia ocupa un lugar en la constitución del rostro humano tal y como se nos presenta en la actualidad. Sin embargo, su objetivo es otro: consiste en llamar la atención hacia la existencia de condiciones de posibilidad para ser, actuar, o pensar diferente.

*El Orden del Discurso*, recoge las palabras pronunciadas por Foucault en 1970 a propósito de su entrada oficial al Colegio de Francia. Este texto explicita lo que sería su futuro programa de investigación y sus pautas metodológicas. Su intención crítica transita con frecuencia hacia una voluntad antideeterminista, incorporando la noción de “acontecimiento” asociada al azar y a la configuración de posibilidades. Al igual que su compatriota Edgar Morin, manifiesta un marcado interés por la comprensión de las singularidades, y un rechazo por la interpretación tradicional de hechos y discursos validados en un esquema metafísico elaborado a priori de relación lineal causa-efecto cuya resultante son las tendencias a las que se le atribuye legitimidad. En ese sentido, son varios los textos en que Foucault se distancia explícitamente de lo que considera la Historia tradicional o Historia de los historiadores, que se caracteriza por mostrar preferencia hacia el análisis de corte teleológico.

La Historia no sólo debe ocuparse de la singularidad. Esta última debe considerarse en un contexto conformado por una serie de acontecimientos que permita identificar los “límites de probabilidad” para cualquier emergencia. Es de suponer, entonces, que las condiciones de posibilidad no excluyen el sentido. Sin embargo, esto no facilita la labor del historiador. Foucault refiere las series mismas como acontecimientos plurales cuya diversidad está dada por el número y además, por los entrecruzamientos, las divergencias, intersecciones. Lo singular a manera de acontecimiento, no significa unidad, autonomía, reservorio último, fundamento dado por identidad. Lo que otorga especificidad –también a cada sujeto- consiste mas bien en su carácter relacional, y no en ser sustancia o propiedad. Por eso concibe el concepto de serie como opuesto al de unidad. En este sentido, afirma que sujeto y cuerpo –acontecimientos en sí mismos y resultantes mutables de ellos- son lugares ejemplares de “disociación del Yo” (25).

La mutabilidad constante y multiplicidad del sujeto que atentan contra la interpretación de la unidad, identidad y universalidad del Yo, es argumentada también en el plano cognoscitivo. La problemática de Descartes, al igual que la de todo el siglo XVII, es gnoseológica. Foucault acepta la ecuación que relaciona sujeto y conocimiento, pero confirma la solución de Nietzsche. Razón, saber, verdad, han de disputar con instinto, deseo, voluntad, cuerpo. Ni sujeto ni razón pueden ser supuestos, en todo caso, han de desgastarse en una lid que sólo ofrece posibilidades. La mala noticia para Descartes sería que somos un "animal humano". Esto significa no sólo que la razón nos es esquiva, sino que lo que nos define no es la conformidad, conciliación, estabilidad, identidad, sino la discordia. El sujeto posee nervios, vive su individualidad sin sosiego, existe y se expresa en lucha consigo mismo, se divide y multiplica. Y esto ocurre especialmente en la esfera gnoseológica, tan ponderada por Descartes. En el grupo de conferencias que se recogen con el título de *La Verdad y las Formas Jurídicas* se dice: "Si remontamos la tradición filosófica hasta Descartes, ..., vemos que la unidad del sujeto humano era asegurada por la continuidad entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad. Todo esto aseguraba la existencia del sujeto. Si es cierto que por un lado estaban los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos entre la mecánica del cuerpo y la voluntad, y por otro lado, en un nivel de naturaleza totalmente diferente, el conocimiento, entonces la unidad del sujeto humano ya no es necesaria. Podemos admitir sujetos, o bien que el sujeto no existe. Es precisamente en esto en que me parece que el texto de Nietzsche que he citado rompe con la tradición filosófica más antigua y arraigada de occidente" (26).

En *Vigilar y Castigar*, obra por excelencia en la que Foucault incorpora e interpreta bajo sus códigos programáticos la temática del poder en relación con la constitución histórica de tipos de sujetos –cada uno múltiple-, desarrolla la noción auxiliar de "disciplina". Esta se define como instrumento de dominación y le atribuye una función netamente analítica. Para alcanzar el control de una multitud –taller, escuela, nación, prisión- se divide, clasifica, diferencia. Esta analítica política no se presenta de manera mecanicista. No es el todo constituido separado en partes con fines de dominación. Como se ha explicado, ésta opera a manera de red y la sociedad toda la produce, reproduce, y prolonga.

La esencia de las disciplinas consiste en la fabricación de individuos útiles y dóciles. No se trata precisamente de la reforma del comportamiento, sino de su conformación y diseño. De esta manera, la lógica del poder contribuye a su propia reproducción. Al referirse a la constitución del sujeto Foucault se pregunta: "¿Pero atribuir tal poder a los ardidés con frecuencia minúsculos de la disciplina?". Pues sí, "son el conjunto de minúsculas invenciones técnicas que han permitido hacer que crezca la magnitud útil de las multiplicidades haciendo decrecer los inconvenientes del poder que, para hacerlas justamente útiles, debe regirlas..." (27). Hacen "uso de instrumentos simples"; de "procedimientos menores"; es una "invasión apenas secreta". Las disciplinas actúan de manera discreta para hacer posible que funcione la siguiente ecuación: disminución de la fuerza política del sujeto –docilidad- e incremento de la utilidad. Esta tecnología se manifiesta de manera cotidiana y a través del funcionamiento específico de cada ejercicio, relación o institución social. El propio ser humano, su cuerpo, su razón, sus emociones y acciones, en cualquiera de sus formas, se disciplinan.

La norma es uno de los mecanismos disciplinarios de conformación de sujetos en condiciones de poder. Se constituye como tal en el siglo XVIII. Ella se define como regla a seguir en determinado contexto: familia, escuela, taller, institución militar o religiosa, etc. Su esencia, sin embargo, es invariable: es un instrumento disciplinario que contribuye a adecuar a las personas a la situación, siempre de fuerza, en que se encuentran. En este sentido, es definida como moldes en los que se fabrica la individualidad

celular, orientándola hacia la docilidad y la utilidad. Se emplea como medida cuantitativa y cualitativa para valorizar, jerarquizar, clasificar, y comparar individualidades. Sobre todo para determinar lo “anormal” catalogado como “desviación” (28).

A través de la norma, se establece un límite o frontera externa cuya transgresión ubica al individuo en la categoría de “desviación”. ¿Qué representa ese afuera? Si la norma comprende en su interior el comportamiento óptimo –que puede entenderse, según el caso, como el umbral mínimo, medio, o máximo- e incluso tolerable, es entonces lo “anormal” lo que parece estar ubicado en unas coordenadas indefinibles. Sin embargo, las conductas de este tipo tienen como referencia la regla establecida. Los comportamientos que parecen situarse al margen, están contemplados en el funcionamiento general de la “sociedad disciplinaria”. Son “desviaciones” que, aún cuando se resisten a la lógica o sentido de la dominación, están integrados al sistema. De hecho, la norma forma parte de los mecanismos disciplinarios no sólo de formación, sino de transformación del individuo. La fijación de una medida es un acto de inclusión y no de exclusión. La norma con su exterioridad toda, es un mecanismo de dominación.

Al erigirse como referencia obligada, la norma actúa como un procedimiento homogeneizador(29). Su objetivo es eludir la resistencia y el desafío al poder, encauzando la conducta de manera conveniente. ¿Puede esperarse lo inesperado? ¿Es posible pensar la posibilidad de resistencia? ¿Ha de presentarse como “desviación” o como lo “anormal”? Difícil: esto estaría contemplado en el plan de contingencia, entendiéndose, de reformación del individuo.

En el mejor de los casos puede afirmarse que el diseño teórico de Foucault no presenta soluciones conceptuales. Su enérgica voluntad antideterminista cierra el paso a una posible interpretación de conformidad respecto a las coordenadas siempre de fuerza en que el hombre ha estado situado. Sugiere así la posibilidad de ruptura con el continuo histórico de poder y sometimiento. Paradójicamente, insiste en inculcar escepticismo al lector, despojándolo de la esperanza de una auténtica y definitiva liberación que reconcilie al hombre consigo mismo. Ni determinismo ni esperanza.

Entre las líneas temáticas concebidas por Foucault y que se pudieran seguir para argumentar las posibilidades de elección y libertad del sujeto, se encuentra la que deriva de la metodología genealógica. No se fundamenta en la utopía o en la inconsecuencia teórica, sino en el ejercicio de lo posible. Ha de recordarse que la producción o fabricación disciplinaria del sujeto no ocurre de manera instintiva, natural, espontánea, lo cual supondría una identificación con la sociedad. Esa identidad es prácticamente una ficción, resultado de relaciones de fuerza. El consenso y la conformidad son, entonces, fabricados o inventados a partir de mecanismos disciplinarios. La permanente omnipresencia y exigencias del poder, mantiene alerta a los individuos. Visto así, existe oportunidad de resistencia.

En el marco de la teoría crítica esto significa que la resistencia y la libertad son posibles, siempre que la interpretación de la revolución no se identifique con la patología hegeliana del fin de la historia. Siempre que no se recoja en un pretendido movimiento sintético y totalizador. Siempre que esté dispuesta a otros asaltos, que de todas formas vendrán aún cuando no se les espere. Siempre que no se considere teleológicamente como destino, sino como remolino en el irregular continuo histórico.

Puesto que Descartes define a su Yo genérico a partir de la razón y su teoría del conocimiento pasó a ser el punto de partida de su filosofía, la gnoseología se convierte en uno de los campos teóricos frecuentados por Foucault a propósito de su crítica al sujeto cartesiano. Descartes estableció una identi-

dad entre sustancia extensa y sustancia pensante que en última instancia estaba garantizada por Dios. Necesariamente, ésta debía ser una propuesta teológica. Mientras el sujeto y su razón eran principios autosuficientes, la divinidad otorgaba al mundo belleza, armonía, orden, y vocación de ser descubierto. Así, la realidad era susceptible de ser comprendida por la razón. Foucault formula sus objeciones genealógicas a la teoría especular cartesiana: el conocimiento no forma parte de la naturaleza humana, y sobre todo, entre el hombre, el mundo, y el conocimiento, no existe “ninguna afinidad, ninguna semejanza, ni tan siquiera un lazo de naturaleza...El conocimiento tiene que luchar contra un mundo sin orden...Nada hay en el conocimiento que lo predisponga, en razón de cualquier presunto derecho, a conocer este mundo. No es natural a la naturaleza el ser conocida”. (30). La relación entre el sujeto y su conocimiento, el saber y su objeto, los sujetos entre ellos y consigo mismos, es siempre de contradicción, odio, lucha, poder. El conocimiento no puede ser leído con las claves tradicionales del filósofo, sino desde la perspectiva política. Sugiere, entonces, la introducción en una “historia política del conocimiento, de los hechos del conocimiento y del sujeto del conocimiento” (31).

En las conferencias impartidas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en la primavera de 1973, recogidas bajo el título de *La Verdad y las Formas Jurídicas*, expone de manera sintética ciertas tesis relativas al proceso de constitución del saber que tienen un paralelo con las formulaciones del paradigma de la complejidad, especialmente por la voluntad explícita de establecer una confrontación con el espíritu cartesiano que aún pervive en la teoría.

En un ejercicio analítico en el que contrapone la comprensión del sujeto de conocimiento planteada por Nietzsche a la de Descartes, Foucault se decide por desarrollar la tesis de *La Gaya Ciencia*. Comparte la concepción del filósofo alemán en torno a la idea de que el conocimiento ha sido históricamente producido. “En Nietzsche se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la formación del sujeto mismo, que hace el análisis histórico del nacimiento de un determinado tipo de saber –sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento”(32). Esto significa, que no puede tomarse como una actitud instintiva en el hombre, no es un fenómeno natural ni espontáneo. Se produce, fabrica, o inventa en medio de relaciones históricas que gravan su universalidad y su legitimidad como principio dado de toda filosofía. De manera que el conocimiento requiere ser explicado. Siendo así, descalifica la pretensión cartesiana de dar por supuestos al sujeto y su razón.

Sostiene que el conocimiento es producido o fabricado en medio de relaciones de poder (33). Es el resultado de una acción de fuerza, de violencia, de combate. Sujeto, objeto, conocimiento, no son libres respecto al poder y susceptibles de ser utilizados o no por él. La dominación no es un acto a posteriori sobre el saber. Mas bien existe un continuo saber-poder que estructura los dominios y las formas posibles de conocimiento. Se alcanza, configurando desde su constitución misma, ciertos tipos de sujeto de conocimiento, de hechos a ser estudiados, de “ordenes de verdad”, de discursos a validar. No se trata de una relación unívoca poder-saber. El poder “gobierna” el conocimiento. Esto significa que actúa generando un campo de posibilidades y no una relación de determinación. Guía, sugiere, propone. Se expresa de manera sutil, calculada, reflexiva. Los nuevos dominios de saber no son precisamente impuestos. Sin embargo, tienden a resultar eficientes y funcionales en un contexto determinado de relaciones de fuerza.

La teoría del poder propuesta por Foucault, proporciona un marco conceptual que permite explicar el fenómeno del conformismo cognitivo que también será abordado bajo otro paradigma por Edgar Morin. Ambos insisten en que el conocimiento es un acto productivo: los intereses que resultan en objeto de

estudio, los hechos mismos, las herramientas, el propio sujeto. El contexto que los generó y que contribuyen a crear, constituyen una de tantas resultantes posibles. Foucault considera que históricamente han quedado ocultos o marginados otros acontecimientos de saber. El conocimiento que hoy se considera necesario, está atravesado por una “voluntad de verdad” que ignora. Al contrario de lo que ocurre en la formulación cartesiana, saber, razón, sujeto, no son principios autosuficientes. Sus historias se conforman en una red de posibilidades, que descalifican toda resultante como legítima. Por demás, la intención histórico-crítica de Foucault, incluye el poner en evidencia la falibilidad del conocimiento.

Una “segunda serie de problemas” que le interesó abordar en las Conferencias de Río de Janeiro, consistió en el análisis de la intervención de las pasiones en el proceso de constitución del saber. “Comprender” es el resultado de un cierto juego entre “reír”, “deplorar”, y “detestar”: “todas esas pulsiones que están en la raíz del conocimiento y lo producen, tienen en común el poner el objeto a distancia, una voluntad de alejarse de él...”. A continuación, Foucault ratifica a Nietzsche respecto a que el conocimiento aparecerá como “la chispa entre dos espadas”.(34). Resulta de interés retener la idea de que el sujeto que construye el saber, no está conformado de una sola pieza, al estilo cartesiano. Las “pulsiones”, como también las llamará más tarde Morin, concurren definitivamente a su constitución.

Si sujeto, razón, y conocimiento, poseen una producción y una historia política, que se conforma a partir de la relación entre logos y pulsión; poder y resistencia; posibilidad, azar, serie y acontecimiento; no puede entonces afirmarse la existencia de un “conocimiento en sí”. Foucault niega al sujeto un carácter apriorístico y universal, y esto vale también para el conocimiento. El saber es actividad, es “en cada momento, el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento”(35).

La esencia de la teoría histórico-crítica en la versión de Foucault, radica en la interpretación teórica de la problemática del sujeto. Su pluralidad, multiplicidad, oblicuidad, lo descolocan del estatuto de sustancia. Por otra parte, la tesis de que el verdadero interés conceptual por el sujeto es relativamente reciente y se genera como acontecimiento teórico bajo ciertas condiciones de posibilidad que pueden variar o desaparecer, sustentan la imagen del sujeto como huella en la arena.

Foucault concurre a la escena de ese construido objeto de saber llamado sujeto, contribuyendo a la conformación de su expediente histórico. Cabe preguntarse entonces: ¿quién ha de ubicarse en tal situación de privilegio para llevar adelante esa empresa? Al igual que Morin lo hace bajo el paradigma de la complejidad, Foucault llama al sujeto a la modestia, recordándole su falibilidad histórica, recomendando y efectuando él mismo el ejercicio de la conciencia crítica. En la obra de ambos pensadores, se reconocen ellos mismos como teóricos y sujetos. Haciéndose partícipes, junto a toda su estirpe intelectual, de las vulnerabilidades de los hombres concretos. Renuncian entonces, a la pretensión histórica de los grandes teóricos, de asir la verdad. Ésta es también una ilusión en tanto será siempre la verdad posible, aún para hombres ilustrados. Reconocen su lugar periférico y marginal en el tablero de la teoría.

En este sentido, resulta de interés la afirmación que recoge *La Verdad y las Formas Jurídicas* de que “el conocimiento es siempre una relación estratégica en la que el hombre está situado”(36). La consideración del conocimiento como estrategia, apuesta, juego de posibilidades, y nunca como acumulación de saber, constituye uno de los pilares de la teoría de la complejidad. Lo significativo en ambos casos es que el sujeto se convierte en variable en la conformación del conocimiento. No es una entidad a priori, él mismo participa, se configura y modifica en la medida en que da vida, manipula, y dispone conceptos. Su

función de estrategia no lo ubica sobre la colina, sino en medio de la batalla. En consecuencia, la reflexión sobre el sujeto como variable teórica en el proceso de producción social del saber, vale para Morin y Foucault. Ellos mismos se perciben en situación múltiple, variable, con intereses e instrumentos cognoscitivos generados históricamente, vulnerables a sus pulsiones, atravesados por el azar. Foucault ratifica entonces a Nietzsche: el conocimiento, incluida su propia obra, posee siempre un carácter de perspectiva, es parcial, oblicuo (37).

Al comentar el sugerente y breve texto de Kant sobre la ilustración, sintetiza lo que ha sido su obra de vida: realizar una ontología de nosotros mismos, de lo que decimos, pensamos y hacemos. No se trata de una evocación al imperativo socrático “conócete a ti mismo” destinado a componer una cosmovisión en la que el hombre y su moral debían tener preferencia. Foucault propone y adelantó, una mirada histórico-crítica. Se cuestiona la versión naturalista y legitimadora de la configuración humana que conduce al conformismo. ¿Son nuestros pensamientos, palabras, acciones, rostro, un resultado necesario y universal? No, el hombre es un producto histórico, generado en medio de límites o fronteras que se delinearon en confrontación con otras emergencias también posibles (38). Si no tenemos motivos entonces para reverenciarnos a nosotros mismos, cabe la posibilidad de transgredir o franquear esos límites que nos atraviesan y constituyen.

En el mismo sentido en que Foucault indica nuestro propio estudio crítico, señalando la necesidad de la investigación histórica para descubrir los caprichosos modos en que nos hemos constituido en sujetos, apunta también hacia el estudio de las condicionantes que operan en la elaboración de las construcciones teóricas. Si la conformación del sujeto de conocimiento está en cuestión, también lo están los sistemas de saber y las herramientas con que abordamos el análisis de la realidad. A éstas tampoco ha de tratarseles como universales y legítimas. Por tanto, hay que abandonar la pretenciosa idea de la conformación de proyectos globales y radicales. (39) La totalidad sólo sería posible desde un sujeto a priori trascendental, y la radicalidad, bajo el supuesto teológico de la existencia pasada de un objeto en sí.

Siendo consecuente con sus propios principios teóricos, considera sus estudios críticos sobre la constitución del sujeto y sus posibilidades de cambio, como una propuesta. Posee la convicción de que el conocimiento de nuestros límites –bajo sospecha de ser arbitrarios- también es limitado y determinado. Su teoría sobre el sujeto, tributa a la percepción de su propia obra desde una perspectiva histórico-crítica. Sin embargo, el texto en el que analiza la pregunta kantiana acerca de la ilustración, no concluye con escepticismo. Enfoque crítico significa la necesidad de empezar siempre, es una voluntad, una actitud (40).

## REFERENCIAS

- 1.- Foucault, M. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, pp.241-242.
- 2.- Foucault, M. *La escena de la filosofía. Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales, volumen III, Editorial Paidós, 1999, págs.169; 171.
- 3.- Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas. Estrategias de poder*. Obras senciales, volumen II, Editorial Paidós, 1999, pp.171-72.
- 4.- Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Editores Argentina, 1968, pág. 300.
- 5.- Idem., págs. 317; 373.

- 6.- Idem., pág.373.
- 7.- Idem., pág. 321.
- 8.- Idem., pág.332.
- 9.- Idem., pág.335.
- 10.-Foucault, M. *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pág. 394.
- 11.- Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas. Estrategias de poder*, ob. cit., p. 176.
- 12.- Foucault, M. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editó Argentina, 2003, p.198.
- 13.- Foucault, M. *El Sujeto y el poder*. www.artnovela.com.ar, pp. 9-10.
- 14.- Foucault, M. *Vigilar y castigar*, ob. cit., pág. 33.
- 15.- Foucault, M. *El Sujeto y el poder*, ob. cit., pp. 11-12.
- 16.- Foucault, M. *Las mallas del poder. Estética, ética y hermenéutica*. ob. cit., 1999, págs. 245; 246;251.
- 17.-Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia. Microfísica del poder*. www.sociologia.cl., pág.6.
- 18.- Foucault, M. *Las mallas del poder. Estética, ética y hermenéutica*, pág.246.
- 19.- Idem.
- 20.- Foucault, M. *Historia de la sexualidad (I). La voluntad de saber*. Siglo XXI, p. 173.
- 21.-Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas. Estrategias de poder*, pág.256.
- 22.- Foucault, M. *Vigilar y castigar*, ob. cit., pág.220.
- 23.- Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia. Microfísica del poder*, o.c, p. 7-11
- 24.-Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración? Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., p.348.
- 25.- Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia. Microfísica del poder*, ob. c., p. 7.
- 26.- Foucault, M. *La Verdad y las Formas Jurídicas. Estrategias de Poder*, o. c, pág.179.
- 27.- Foucault, M. *Vigilar y castigar*, ob. cit., págs. 198; 223).
- 28.- Idem., págs.197; 189.
- 29.- Idem, 189.
- 30.-Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas. Estrategias de poder*, o. c., pp. 77-78.
- 31.- Idem., pág.181.
- 32.- Idem., pág.174.
- 33.-Idem., pp.169-185.
- 34.- Idem., pp.179-180.
- 35.- Idem., pp.182-83.
- 36.- Idem., pág.183.
- 37.- Idem.
- 38.-Foucault, M. *¿Qué es la ilustración? Estética, ética y hermenéutica*, o.c, pp.346-7
- 39.-Idem., pág. 348.
- 40.- Idem., págs. 349; 351.



## EL CIENTIFICISMO Y LA CRÍTICA EN LA UNIVERSIDAD ARGENTINA. DEL RADICALISMO POLÍTICO AL HUMANISMO NEORROMÁNTICO.

Por:

Esther Díaz de Kóbila

### 1. Los largos años 60: politización de la cultura.

Los historiadores hablan del breve siglo XX, nosotros podríamos hablar de los largos años 60 que, en este país, al menos en la materia que nos ocupa, comienzan en 1955 y se prolongan hasta 1973. Tiempo de contradicciones y luchas, de encuentros y desencuentros, de pasiones alegres y de pasiones tristes. Como afirman Carpintero y Vainer en *Las huellas de la memoria*<sup>1</sup>, la modernidad está entonces en su máxima expresión, lo que significa que aún se cree posible cambiar el mundo, transformar la subjetividad y el conjunto de las relaciones sociales, políticas, económicas. El “Cordobazo” y acontecimientos similares en otras ciudades del país, entre ellas Rosario y Corrientes, parecían confirmarlo. Paradójicamente -o no- éste es también el período de la irrupción de las fuerzas armadas en el escenario histórico de nuestro país, período iniciado por la autodenominada “Revolución Libertadora” que depone al gobierno de Domingo Perón y después pone fin al de Arturo Frondizi, seguido por el golpe de junio de 1966 que hace lo propio con el gobierno de Humberto Illia, y el de marzo de 1976 que interrumpe el de Isabel Perón y deja el trágico saldo de treinta mil desaparecidos.

Tras el golpe del 55, en el plano económico se aprueba el ingreso del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, se abre el acceso de grandes empresas internacionales al mercado nacional, protegido durante el peronismo que había impulsado un fuerte proceso de industrialización por sustitución de importaciones, se busca resarcir a la gran propiedad agraria de las pérdidas que le fueran provocadas. Este giro redundaba en la suspensión de las convenciones colectiva y en la pérdida de las condiciones de vida y del nivel del salario real de los obreros, que habían mejorado notablemente en el período anterior. Las propuestas ortodoxas del FMI y las propuestas desarrollistas de la Comisión de Estudios Para La América Latina (CEPAL), adquieren gran promoción, al tiempo que crece la demanda de modernización – básicamente: industrialización y tecnologización- que, se piensa, tendría como consecuencia política democracias estables. La Alianza para el Progreso y la Carta de Punta del Este establecerán luego, a su vez, la prioridad del aparato tecnológico en el desarrollo.

Suelen distinguirse dos períodos principales en el desarrollo global de la investigación en este país<sup>2</sup>: entre 1910 y 1950/55, se instaura una primera expresión institucional de la misma en la Universidad,

<sup>1</sup> Carpintero, E., Vainer, A., *Las huellas de la memoria. Psicoanálisis y salud mental en la Argentina de los '60 y '70*. T I (1957-1969), Ed. Topía, Bs. As., 2004.

<sup>2</sup> Myers, J., “Antecedentes en la conformación del Complejo Científico y Tecnológico, 1850-58, en Oteiza, E., (Dir.), *La política de investigación científica y tecnológica argentina*, CEAL, Buenos Aires, 1992.

y, fuera de ella, en el museo y el observatorio; entre 1950/55, se consolida un Complejo Científico y Tecnológico (CCyT) sistematizado a través de políticas estatales concretas, la investigación tiende a alejarse de la Universidad<sup>3</sup> y a subsanar en alguna medida la falta de articulación existente entre la investigación tecnológica y la básica, entre el CCyT y la producción. Esto no deja de hacer sentir sus repercusiones sociales: la brecha entre el sector moderno y eficiente de la economía y el tradicional, la desigual participación relativa en el PBI, las migraciones desde el interior a las ciudades dando origen a “villas miserias”.

Contrastando con ello, la modernización cultural transforma las pautas de la vida cotidiana y cultural de las clases medias tanto a nivel del consumo, como de las costumbres, la moral, la moda, el gusto, el hábito antitradicional de las nuevas ideologías, el espacio que ganan los medios de difusión masivos. Al tiempo que dichas clases se abren a patrones culturales que vienen de afuera y se imponen en las grandes ciudades europeas y de Estados Unidos, se afirma –también entre los hijos de inmigrantes- el nacionalismo, el sentimiento de pertenencia a la nación más allá de la pertenencia al lugar, y gana terreno el sentimiento antiimperialista, muy marcado a partir del 55. El antiimperialismo se convierte entonces en una idea fuerza y adquiere potencia explicativa a la hora de pensar la raíz de los males nacionales y latinoamericanos<sup>4</sup>. Nacionalismo, antiimperialismo, anticolonialismo, reniegan de nuestros supuestos orígenes europeos y celebran compartir los de los pueblos latinoamericanos. La politización de la cultura, recusa la vieja imagen del intelectual puro: la función política del intelectual apuesta a la construcción de una cultura con sentido nacional y popular y se compromete en la lucha contra los obstáculos que se oponen a ella y provienen de la dependencia. La teoría de la dependencia –aún en algunos sectores de la CEPAL- desplaza a la de la modernización desarrollista.

Mientras los militares implementan una política de “desperonización” que apela a todos los recursos - la proscripción del peronismo, la persecución, la cárcel, las ejecuciones de sus militantes, la violencia simbólica, los recursos proporcionados por las ciencias sociales, algunos de los cuales emulan los empleados por el mismo peronismo en sentido contrario-, entre las clases populares nada menoscaba ni el poder simbólico de Perón, ni las aspiraciones a la justicia social, y un sector muy importante de las capas medias –en particular, profesionales e intelectuales- se hace peronista, mientras en el seno mismo del peronismo se produce un fenómeno de radicalización que le lleva a establecer lazos ideológicos y políticos con la izquierda marxista<sup>5</sup>.

La recomposición cultural y política que opera el golpe del 55 transforma las vinculaciones de los intelectuales de izquierda con la élite liberal, con la que había mantenido antes relaciones en su mutua oposición al peronismo<sup>6</sup>. Ello condujo, por una parte, a una relectura del mismo potenciada por la crítica de

<sup>3</sup> Entre otras instituciones, Comisión Nacional de Energía Atómica y Dirección Nacional de Investigaciones Técnicas (1950), el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (1951), Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (1956), el Instituto Nacional de Tecnología Industrial (1957), el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET, 1958).

<sup>4</sup> Terán, O., *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993, V.

<sup>5</sup> John William Cooke, crítico de la burocracia sindical que había tenido un hipercrecimiento entre 1946 y 1955, mantiene contactos con Fidel Castro y el Che, y considera que el peronismo debía transformarse en un movimiento revolucionario, con estrategias insurreccionales, para lograr la toma del poder. Rodolfo Walsh, uno de los fundadores en 1959 de la agencia Prensa Latina, junto con algunos colegas y compatriotas y a Gabriel García Márquez, vinculado a la organización armada peronista Montoneros, un día después de publicar su “Carta abierta de un escritor a la Junta Militar”, el 25 de marzo de 1977, es secuestrado y desaparecido por un grupo de tareas de Escuela de Mecánica de la Armada.

<sup>6</sup> Jóvenes reunidos en torno de la Revista *Contorno* -Ismael y David Viñas, León Rozitchner, Noé Jitrik, Oscar Masotta, entre otros-, provenientes de la Revista *Centro* de la FFyL de la UBA que había mantenido

la política militar, y, por otra, a una descalificación del liberalismo que ya no será visto como un escalón intermedio dentro del proceso argentino, sino como una etapa de la dependencia nacional, lo que le lleva a la construcción de un espacio independiente de ambos campos.

En el ámbito del marxismo, y, en particular del PCA, un grupo de jóvenes se separa del partido, recusa sus contaminaciones liberales, su dogmatismo, su determinismo, su incapacidad de comprender la situación nacional-popular, su internacionalismo abstracto<sup>7</sup>. La radicalización de los intelectuales tiene su expresión también en el catolicismo: durante el peronismo habían prevalecido los sectores nacionalistas y católicos de derecha, ahora, bajo la influencia de los curas obreros franceses, el personalismo de Mounier, las obras de Teilhard de Chardin, la Teología de la Liberación, el Movimiento de Obispos y Curas del Tercer Mundo, la traducción de las obras de Calvez y Chambre, se establece el diálogo con los marxistas: en ambos casos la revolución se ve como una superación de la imposible coexistencia opresor-oprimido<sup>8</sup>. A esas corrientes se suma cierto nacionalismo fusionado con el populismo en el cual se desarrolla el revisionismo histórico, con la recuperación de la “cuestión nacional” y una relectura de la historia del imperialismo<sup>9</sup>.

Surge así la “nueva izquierda”<sup>10</sup>, con fuertes núcleos nacionalistas y marxistas que sustentan un proyecto de socialismo nacionalizado, y con ella se introducen nuevos referentes y orientaciones teóricas: Gramsci, Sartre, el marxismo humanista que parte de la lectura de los *Manuscritos del 44* e insiste en el concepto de alienación –como lo exponen trabajos publicados en *Pasado y Presente*–, la dialéctica hegeliana entendida más como instrumento para la emancipación que como cuestión teórica –tal como se presenta en textos como *Hegel y la dialéctica* (1956), de Carlos Astrada-. El punto de confluencia de las diversas corrientes de la “nueva izquierda” –peronistas, marxistas, católicos- fue el humanismo: humanismo voluntarista

una fuerte resistencia contra la política universitaria del peronismo. *Contorno* aparece en 1953 centrada en temas literarios que luego fueron superados por los de la política nacional; de matriz sartreana, asumía los postulados del intelectual *engagé* enunciados por Sartre en *¿Qué es la literatura?*.

<sup>7</sup> José Aricó en Córdoba y Juan Carlos Portantiero en Buenos Aires, comienzan a publicar los *Cuadernos de Pasado y Presente*, junto con Oscar del Barco, Héctor Schmucler, Samuel Kiczkowski, Aníbal Arcondo. Influenciados algunos de ellos por la Escuela de Frankfurt, retoman la tradición del marxismo italiano, en particular el pensamiento de Gramsci que ayudará a pensar el lugar de los intelectuales y su relación con las masas, y del que se convierten en importantes difusores, tarea que había comenzado Héctor Agosti en el seno del PCA la década anterior.

<sup>8</sup> Entre sus exponentes podemos contar a Conrado Eggers Lan, en el terreno filosófico, y a los militantes ligados a la Revista *Cristianismo y Revolución*, dirigida por García Elorrio. Muchas editoriales argentinas recogen los cambios de concepción incorporados por la pujante intelectualidad contestataria que producía, debatía y polemizaba sobre los destinos del país, Latinoamérica y el llamado Tercer Mundo, desde esta Revista, como desde *Contorno* y *Pasado y Presente: La Rosa Blindada, El Grillo de Papel*, Centro Editor de América Latina, Siglo Mundo y Eudeba, entre otros.

<sup>9</sup> Manuel Ugarte, Hernández Arregui, Martínez Estrada, Rodolfo Puiggrós, reprochan la ceguera de la izquierda en la “cuestión nacional”, reivindican el papel de las clases populares desde la categoría de lo popular, postulan un socialismo nacional. Jorge Abelardo Ramos es una de las figuras del revisionismo histórico cuya orientación confronta con la de Arturo Jauretche, quien entiende la identidad nacional no en la oposición al capital británico y a la inmigración europea, sino como expresión de lo popular en sentido amplio, integrando las protestas del movimiento obrero a la tradición montonera.

<sup>10</sup> Fenómeno transnacional de evidente conexión con los que hacen de los años 60 los más vitales del siglo XX, como afirma Hobsbawm: a nivel mundial, las luchas de los negros por sus derechos civiles en Estados Unidos, las rebeliones estudiantiles, la intervención soviética en Checoslovaquia, el recrudecimiento de la guerra en el sudeste asiático, las luchas por la liberación de los países del “Tercer Mundo”, la “Revolución Cultural” China; en Latinoamérica, la Revolución Cubana, las luchas guerrilleras, las luchas obreras, los movimientos sociales, estudiantiles, indigenistas, la crítica de la cultura hegemónica y de la penetración cultural y la manipulación ideológica en los países dependientes, el fracaso de las políticas desarrollistas, la teoría de la dependencia; en el país, el malestar por la traición frondicista puesta de manifiesto en la apertura de las universidades privadas, los contratos petroleros, la entrega de programas de investigación a empresas monopólicas extranjeras, la represión militar de las huelgas obreras, la persecución ideológica.

y revolucionario sustentado en el intercambio entre existencialismo y materialismo histórico y entre la concepción sartreana del intelectual comprometido y del intelectual orgánico gramsciano, para el cual la conciencia constituye el sentido, es portadora de sus significados y árbitro de sus propias prácticas y la voluntad organizada y consciente de los hombres es motor de la transformación político-social<sup>11</sup>. Se pone entonces a punto una nueva “caja de herramientas” categoriales para el análisis de la realidad –sujeto, alienación, ideología, totalidad, imperialismo, dependencia- y un nuevo enfoque para su comprensión -la perspectiva de la totalidad como conjunto de relaciones sociales contradictorias y dinámicas.

Este humanismo, comienza a perder su hegemonía, no sin resistencias, cuando a mediados de los 60 se difunde el estructuralismo y, con él, el pensamiento de Althusser, Lacan, Barthes, Lévi-Strauss; entonces, se habla menos de conciencia y sujeto, y más de reglas y códigos, y el hombre se piensa como un efecto de estructura. Entonces, se pone en cuestión el voluntarismo, por carecer de una teoría idónea para explicar el cambio histórico-social, el antropocentrismo y la prevalencia de la conciencia, por perder de vista la compleja construcción del sentido y la función de las estructuras, y la dialéctica hegeliana, por restituir la identidad y por su teleología. Pero, no solo los humanistas no abandonan sus posiciones, tampoco algunos de los exponentes del estructuralismo se desprenden fácilmente de su “conciencia filosófica anterior”, ni de la voluntad de cambio, y los marxistas se ven en grandes dificultades para aceptar la imagen del hombre sujeto-sujetado a códigos anónimos que tornan dudosa la apelación voluntarista a la transformación revolucionaria. Lo expresa con claridad Masotta: “Recién hoy comienzo a comprender que el marxismo no es en absoluto una filosofía de la conciencia; y que, por lo mismo y de manera radical, excluye a la fenomenología. A la alternativa: ¿conciencia o estructura?, hay que contestar, pienso, optando por la estructura. Pero no es tan fácil, y es preciso al mismo tiempo no prescindir de la conciencia (esto es, del fundamento del acto moral y del compromiso histórico y político)”<sup>12</sup>.

## 2. La Universidad científicista y la crítica del científicismo.

Después del golpe del 55, se restablecen los principios de la Reforma Universitaria de 1918 y restaura la autonomía, se abre un proceso de actualización bibliográfica y teórica, de creación de nuevas carreras, de realización de concursos nacionales que regularizan los claustros docentes y apuestan a elevar el nivel académico, se introducen reformas orientadas a mejorar la enseñanza de las ciencias y cobra protagonismo la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la UBA. En ciencias sociales sobresale la creación de la carrera de sociología y del Instituto de Investigaciones en la UBA que se ponen bajo la dirección de Gino Germani, quien propugna una “sociología científica” e introduce bibliografía procedente de los Estados Unidos, confrontando con la sociología comprensiva y los clásicos europeos, hasta entonces prevalecientes. Se restablece el lazo investigación-universidad y aquella se orienta fuertemente hacia los campos de la biología, la bio-química, la agronomía, la computación, el marketing, las relaciones industriales. La Universidad Reformista es científicista.

El golpe de 1966 arremete contra la Universidad Reformista y, en particular, contra todo lo que asocia a la izquierda. La “Noche de los Bastones Largos”- el desalojo violento de cinco facultades de la UBA

---

<sup>11</sup> Terán, O., *Nuestros Años Sesentas*, V.

<sup>12</sup> Aludido por Terán, O., en *Nuestros años sesentas*, p. 108. Terán remite allí a diversos artículos de Masotta que darían cuenta de la encrucijada en la que éste se encuentra. La cita está tomada de un artículo publicado en *Pasado y Presente*, n° 9, de 1965.

ocupadas por estudiantes, profesores y graduados que resistían la intervención militar, el 29 de julio de 1966- provoca renuncias, cesantías, emigración de profesores e investigadores, “fuga de cerebros” que provoca la decadencia cultural y académica de la Universidad argentina. Ello refuerza un fenómeno que comienza en 1955: los grupos de estudios privados encabezados por intelectuales de peso<sup>13</sup> que tienen una función relevante en la preservación del nivel y de la nueva orientación de nuestra cultura, y, contrariamente a lo que se proponen los militares, no impide que la fuerza creciente de la “nueva izquierda” siga produciendo efectos, aún en la misma Universidad. Estos se proyectan notoriamente en un acontecimiento que nos interesa centralmente en este trabajo: la crítica del cientificismo y de su epistemología, el neopositivismo, o, según la expresión preferida, de la filosofía analítica.

La crítica del positivismo tiene una larga historia en este país. El positivismo del siglo XIX se impone fuera de la Universidad, hacia 1880, condicionado por la incipiente investigación experimental y la formación del Estado nacional liberal, cuyo desarrollo económico, político y cultural acompaña. En la segunda década del siglo XX, comienza a gestarse en la Universidad la reacción antipositivista<sup>14</sup>, que cobra fuerza después de la visita de Ortega y Gasset, en 1916, con el desarrollo de la filosofía alemana (Kant, vitalismo, fenomenología, existencialismo, Hegel, Marx), y la creación de la *Revista de Occidente* y la Biblioteca de Ideas del Siglo XX, en 1921, y de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires y del Colegio Libre de Estudios Superiores, en 1929.

Hacia fines de los años treinta llegan a América Latina, como consecuencia de la guerra Civil Española, un grupo de profesores que sin considerarse promotores o partidarios del análisis filosófico traen esas concepciones en auge en Europa y abogan por hacer una filosofía con mayor rigor, como lo hacen Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, José Gaos, Luis Recaséns Siches, Juan David García Bacca. En nuestro país, el desarrollo de la fenomenología y la preocupación husserliana por hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, estimula el interés en la lógica y orienta a varios pensadores jóvenes hacia esa corriente<sup>15</sup>. A ello su suma que algunos de los profesores expulsados de la Universidad por el peronismo emigran y en universidades norteamericanas o inglesas reciben una formación dentro de la filosofía analítica<sup>16</sup>.

Desde los años 40 y hasta mediados de los 50 se extiende la “etapa de recepción” de esta filosofía en grupos informales de estudio y de discusión. Mario Bunge publica en 1944 *Minerva. Revista Continental de Filosofía* y preside el Círculo Filosófico de Buenos Aires que comienza a funcionar en 1952. En el mismo año, en el Colegio Libre de Estudios Superiores comienza a trabajar un grupo interesado en cuestiones de lógica y filosofía de las ciencias, integrado por Vicente Fatone, Gregorio Klimovsky, Rolando García, de los cuales solo el segundo se mantendrá en esa dirección.

---

<sup>13</sup> Oscar Masotta, Silvio Frondizi, Raúl Sciarretta, León Rozitchner, entre otros. En esos grupos se produce la recepción y difusión de corrientes teóricas que no tenían cabida en la Universidad: marxismo, psicoanálisis, teoría política, estructuralismo.

<sup>14</sup> Impulsada por Rodolfo Rivarola, Alejandro Korn, Coriolano Alberini, y luego, por Luis Juan Guerrero, Francisco Romero, Carlos Astrada.

<sup>15</sup> Valdés García, F., “Panorama de la filosofía analítica en América Latina”, en Colectivo de Autores, *Filosofía en América Latina*, Ed. Félix Varela, La Habana, 1998.

<sup>16</sup> Gracia, J., Rabossi, E., Villanueva, E., Dascal, M., *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México, 1985, Introducción. Se entiende allí como filosofía analítica a la nacida de las reflexiones filosóficas de Bertrand Russell y G.E. Moore y de los miembros del Círculo de Viena. En esta dirección se plantea el divorcio entre las cuestiones relativas al contexto de descubrimiento y al de justificación: aquí se ubica la “lógica de la ciencia”, y cobra fuerza el postulado de la unidad metodológica de las ciencias naturales y sociales bajo el modelo de las primeras, que es garantía de una ciencia básica objetiva y neutral.

La Revista *Sur* publica, entre los años 30 y 40, una serie de artículos y reseñas que dan cuenta de esta recepción. Los trabajos de José Babini, difunden los nuevos desarrollos de la física y defienden la especificidad de la ciencia, la competencia del científico en el terreno de la epistemología a la que lo empujan esos desarrollos, la objetividad científica, evitando que ésta anule el trabajo de la imaginación en el descubrimiento, o conduzca a una deshumanización de la ciencia. Los trabajos de Ernesto Sábato coinciden en afirmar el necesario desplazamiento de los científicos hacia la epistemología y la filosofía, pero son críticos del positivismo, cuestionan su monismo metodológico y su rechazo de la filosofía desde una subrepticia y pésima filosofía. Gregorio Klimovsky subraya la necesidad de la “filosofía científica”, que es la de definir un criterio para juzgar los resultados científicos, siendo éstos, fundamentalmente, la imparcialidad y el rigor -valores que el autor defiende pero cuya posibilidad no problematiza-, y, si bien acepta en general las reflexiones de la filosofía analítica sobre el lenguaje, previene sobre los tropiezos del formalismo e insiste en la necesidad de complementar la sintaxis lógica con una nueva semántica.

Desde 1956 hasta 1965 se extiende la “etapa de desarrollo”, Bunge es nombrado en la cátedra de Filosofía de la Ciencia y Klimovsky en la de Lógica, ambas de la FFyL de la UBA, desde donde desarrollan una intensa actividad de formación de discípulos, de traducciones, de publicaciones, de seminarios, de intercambios académicos, de proyección o afirmación en otras Facultades o Universidades. En 1959, Masotta, en un artículo publicado en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, da cuenta de la importancia adquirida por dicho movimiento en el pensamiento norteamericano. A principios de los 60, en la misma Revista, Klimovsky explicita algunas de las ideas fundamentales de la nueva corriente y dice que más allá del éxito de esta pretensión el análisis semántico-lógico constituye algo que el filósofo debe tener presente al redactar su pensamiento. Adolfo Carpio, en un artículo publicado en *Sur*, afirma que el interés por el empirismo lógico y su influencia en la ciencia y la filosofía “es el rasgo más notable del fin de la década del 50”.

En 1965 esta etapa se detiene, Bunge decide continuar su carrera en el exterior y la intervención militar de 1966 provoca en el medio analítico renuncias y, en muchos casos, radicación en el exterior, de modo que “sólo Klimovsky realiza una intensa tarea que mantiene vivos los fuegos analíticos”. La “etapa de asentamiento” se inicia a comienzos de la década de los setentas, siendo un factor importante de esta reafirmación de la tradición analítica la creación de la Sociedad Argentina de Análisis filosófico (SADAF), en 1972<sup>17</sup>.

La nueva filosofía de la ciencia y el modelo que ciencia que legitimaba, acompaña el proceso de modernización de la Universidad, el desarrollo de la investigación, la creación de las nuevas carreras. Pero desde su misma recepción debe afrontar la crítica que adquiere ahora dimensiones radicales convirtiéndose, a diferencia de episodios críticos anteriores, en crítica política que, como tal, se sitúa en el plano de la relación ciencia, ideología y poder. Ella cobra realidad en una amplia extensión.

Entre los estudiantes politizados, desde fines de los años 50, el programa de lucha antiimperialista incluye pronunciamientos sobre cuestiones científicas y culturales y desde comienzos de los 60 gana espacio la cuestión ciencia-sociedad que pronto fue acompañada de la crítica del “cientificismo”: Crítica del CCyT basado en modelos que habían servido a Europa para la reconstrucción después de la guerra y que, inadecuados a nuestra realidad, no podían responder a las necesidades de la misma; crítica de la ideología científicista materializada en dicho complejo y de cuya institucionalización fuera pionera el CONICET; crítica de la restauración de la investigación en la Universidad científicista a la que el postulado de la

<sup>17</sup> Rabossi, E., “El análisis filosófico en Argentina”, en *El análisis filosófico en América Latina*.

neutralidad le lleva a soslayar su carga ideológica y su costado político, el que adquiere matices de dependencia cuando acepta el financiamiento de Fundaciones -Ford, Rockefeller o similares-, como ocurre, por ejemplo, en Ciencias Exactas y en la carrera e Instituto de Sociología.

Entre los intelectuales y los científicos críticos se duda que la mera existencia de Universidades modernas, de institutos de investigación, de programas de formación de investigadores, ponga en riesgo la sobrevivencia de la dependencia y se sospecha que el sistema de alienación de recursos materiales va acompañada de un cuadro de alienación en sus universidades: éstas preparan ingenieros operacionales, o historiadores, o sociólogos, o economistas que elogian el *establishment*<sup>18</sup>, mientras sus egresados becados en el exterior se convierten en investigadores “apolíticos”, no comprometidos en discusiones públicas sobre política científica y sobre el tipo de desarrollo que conviene a su país, por lo que gozan del elogio de las instituciones que los apadrinan.

En “Humanismo y método científico”, publicado en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, en 1961, Klimovsky ya planteaba su muy cuestionada concepción de la “ciencia martillo”: las conquistas de la ciencia no suponen valores morales, por lo que pueden usarse tanto para el bien como para el mal. Juan Carlos Torre, en “Robert Lynd y la crítica de la sociología”, publicado en *Pasado y Presente*, en 1963, afirmaba que “es posible que la naturaleza sea neutral”, pero que, seguramente, “la cultura no lo es”. Carlos Astrada en *Dialéctica y Positivismo Lógico*, decía que la logística del positivismo lógico, y sus anexos, el sintactismo y el semantismo, y todas sus proliferaciones, productos y subproductos, son la expresión superestructural de un mundo que periclita, ellos contribuyen a definir la filosoficula de un orden social cuyo destino está sellado<sup>19</sup>.

Pero, sin duda, el referente crítico central de este tiempo es Oscar Varsavsky, su Conferencia “Facultad de Ciencias en un país sudamericano”, pronunciada en la Universidad Central de Venezuela admitía la solución fallida dada en la Facultad de Ciencias Exactas, en la Universidad de la restauración reformista, al problema de los fósiles –los docentes faltos de todo nivel académico y ajenos a todo espíritu de investigación que predominaron en la Universidad peronista-: la adopción de la producción de *papers* como criterio para evaluar los candidatos a los concursos docentes, lo que llevó a reemplazar a aquellos por una especie igualmente lamentable: los científicistas. *Ciencia, Política y Cientificismo*, publicado en 1969, lleva a cabo la crítica política y epistemológica del científicismo e instaura un debate sin precedentes en el medio académico y científico.

### 3. Crítica del científicismo: del radicalismo político al humanismo neorromántico.

El científicismo es para Varsavsky una práctica de la ciencia sustentada en una ideología para la cual la ciencia pura es: desinteresada, libre de interferencias política y de toda ideología; universal, responde a los principios de la razón universal; objetiva y neutral –la “ciencia martillo”-, representa la realidad y las regularidades que rigen sus comportamientos y por ello ofrece conocimientos neutros que pueden ser aplicados indiferentemente para el bien o el mal, según los valores de los que los apliquen. La crítica del científicismo pone de manifiesto lo que ocultan esos supuestos.

---

<sup>18</sup> Leite López, José, *La ciencia y el dilema de América Latina: dependencia o liberación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, Introducción.

<sup>19</sup> Astrada, C., *Dialéctica y positivismo lógico*, Devenir, Buenos Aires, 1964.

Para Varsavsky, la cara política de la ideología cientificista es el reformismo, la cara epistemológica es el neopositivismo, ambos contribuyen a sustentar una práctica y una imagen de ciencia indiferente a su naturaleza de práctica social. Bajo la proclama de la “ciencia pura”, “básica”, se desliza el condicionamiento ideológico y la presión del sistema en la elección de los temas, favorecidos por las élites y las burocracias científicas por los resultados y aplicaciones que prometen, y en la asignación de fondos provenientes de Fundaciones, cuyo espíritu empresarial penetra la Universidad dada la carencia que estas sufren de presupuesto propio suficiente para la investigación. Los equipos que reciben más fondos adquieren más importancia y eso atrae más fondos, los administradores defienden sus decisiones y vuelven a promover la importancia de los temas que apoyaron.

“Esta realimentación positiva produce una especie de selección natural de temas, en la que las nuevas ‘especies’ están tan desfavorecidas con respecto a los temas ya establecidos como una nueva empresa frente a las corporaciones gigantes; sólo los que respondan a una nueva necesidad imperiosa del sistema podrán competir. Y esas necesidades son poco visibles en el campo de la ciencia básica, pues se refieren al futuro”<sup>20</sup>. El condicionamiento ideológico se manifiesta, además, en los criterios de verdad y objetividad, en los recaudos metódicos, las definiciones y descripciones, sin hablar de la influencia de nuestros mecanismos cerebrales, nuestros órganos de percepción y nuestra génesis psicológica, ninguno de los cuales puede calificarse de elemento neutro<sup>21</sup>

La “ciencia universal”, se materializa en una diversidad de “estilos científicos” y “estilos tecnológicos” –que pueden entenderse como “paradigmas”, en sentido kuhniano- que existen en el seno de diversos “estilos sociales”. Estos comprenden un estilo de consumo y trabajo, un estilo tecnológico, científico, artístico y de acción política, y se diferencian según se orienten a satisfacer las necesidades de las poblaciones o de las empresas. El estilo científico-tecnológico cientificista, y la ideología cientificista son expresiones del estilo de vida “empresariocéntrico”, consumista, competitivo, subrepticamente opresivo, y de la concepción del mundo crudamente instrumental que prevalecen en el Hemisferio Norte, a la que Varsavsky caracteriza en términos muy cercanos a los de Marcuse en sus trabajos sobre la “sociedad opulenta” y el fenómeno de “unidimensionalidad” subjetiva y alienación que sus mecanismos de poder generan.

La dependencia y el condicionamiento de la ciencia por el sistema social “empresariocéntrico”, se manifiesta también en las pautas de evaluación de los resultados de la investigación: estos tienden cada vez más a medirse por criterios cuantificables, el número de *papers* producidos para el mercado científico, publicados en las revistas especializadas y prestigiosas, lo que no garantiza en absoluto la presencia de ideas originales, ni de espíritu crítico. Para producirlos en masa son entrenados los científicos a lo largo de su formación y aún los más capaces y creativos sufren la influencia de este mecanismo y, sometidos a la competencia de la mayoría, se ven presionados a dedicar sus esfuerzos a cumplir esos requisitos formales para los cuales muchas veces no tienen habilidad, si no quieren quedar fuera de la asignación de recursos y de todo reconocimiento académico.

Si en el curso de algunos años, el investigador ha conseguido publicar algún número de *papers* sobre temas irrelevantes a la luz de las grandes cuestiones – la subsistencia, la opresión, la alienación- seguramente hará carrera, pero ni los problemas del desarrollo y el cambio, ni los de la “ciencia universal”, estarán resueltos. “Y aunque el sistema deja todavía muchos resquicios y oportunidades para los más

---

<sup>20</sup> Varsavsky, O., *Ciencia, política y cientificismo*, CEAL, Buenos Aires, 1969, p. 25.

<sup>21</sup> Varsavsky, O., “Estilos de desarrollo”, en *Obras Escogidas*, CEAL, Buenos Aires, 1982

inteligentes, podemos decir por lo menos que no estimula la creatividad y las grandes ideas, sino el trabajo metódico (útil pero no suficiente para el progreso de la ciencia) y la adaptación a normas establecidas. No es de extrañar que la masa cada vez mayor de científicos esté absorbida por la preocupación de esa competencia de tipo empresarial que al menor desfallecimiento puede hacerle perder subsidios, contratos y prestigio, y se deje dominar por la necesidad de vender sus productos en un mercado cuyas normas es peligroso cuestionar”<sup>22</sup>.

“Todo este conjunto de características de la investigación científica actual es a lo que podríamos llamar ‘cientificismo’. Resumiendo, científicista es el investigador que se ha adaptado a este mercado científico, que renuncia a preocuparse por el significado social de su actividad, desvinculándola de los problemas políticos, y se entrega de lleno a su ‘carrera’, aceptando para ella las normas y valores de los grandes centros internacionales, concentrados en su escalafón”<sup>23</sup>. Esa ideología no se transmite por medio de la educación: “los ingenieros, los economistas, no reciben cursos de positivismo o pragmatismo. Son adoctrinados a través de los temas supuestamente neutros, desde electrónica, hasta contabilidad. Esto ocurre porque el capitalismo industrial es una filosofía completa; tiene una manera propia de encarar los temas más pedestres cotidianos, no solo la historia, la sociedad o la escatología. Para que otra filosofía llegue a reemplazarlo, deberá tener la misma penetración en todos los campos, de otra manera, nunca podrá ir más allá de cambios formales, aunque sacuda o transforme la hegemonía de clases enteras”<sup>24</sup>

El problema de romper las ideologías actuales pasa entonces a ser decisivo para quien trabaje para el cambio. De allí que Varsavsky plantee dos tareas, fundamentales: primero, la crítica política y epistemológica, la crítica del estilo social, del estilo científico, de la ideología, “únicos”, hegemónicos, mostrando la solidaridad entre ellos, a fin de concientizar a los científicos acerca de la dimensión social y política de su actividad y de la inadecuación de su ciencia a nuestra realidad; segundo, el trabajo concreto para la transformación del “campo científico” y para ayudar con esto al cambio social, pues los científicos politizados no encontrarán “recursos disponibles” adecuados –conocimientos, métodos, organización de la investigación, valores- para el logro de sus fines. El objetivo es que el mismo haga posible la práctica, no de una ciencia científicista sino de una ciencia constructiva, que sea un instrumento indispensable para la nueva construcción social, de un socialismo nacional creativo, y, luego, en la sociedad solidaria, igualitaria, participativa, independiente, libre, la de la utopía constructiva, se convierta en una actividad abierta a todos y un fin en sí misma, la manera de satisfacer la necesidad vital de comprender el mundo<sup>25</sup>. Esta ciencia constructiva requiere un enfoque, una actitud, una filosofía, una epistemología, constructivos<sup>26</sup> a los que los trabajos de Varsavsky se refieren.

En 1971 la Revista *Ciencia Nueva* propicia, a través de entrevistas, artículos, conferencias, un debate de intensidad creciente que convoca a científicistas –Bunge, Klimovsky, Tomás Moro Simpson- y a críticos del científicismo, científicos, tecnólogos, filósofos, con sus diferentes enfoques no siempre en todo coincidentes con los de Varsavsky –Daniel Amatti, Manuel Sadosvsky, Conrado Eggers Lan, Rolando García, entre otros- que será compilado luego en el libro *Ciencia e Ideología. Aportes polémicos*, publicado en 1975.

<sup>22</sup> Varsavsky, O., *Ciencia, política y científicismo*, p. 31/2.

<sup>23</sup> Varsavsky, O., op.cit., p. 39.

<sup>24</sup> Varsavsky, O., “Estilos tecnológicos”, en *Obras Escogidas*, p. 273.

<sup>25</sup> Varsavsky, O., “Estilos científicos”, en *Obras Escogidas*.

<sup>26</sup> Varsavsky, O., *Marco histórico-constructivo para estilos sociales, Proyectos Nacionales y sus Estrategias*, CEAL, Buenos Aires, 1975.

En 1974 Enrique Marí aporta, con la publicación de *Neopositivismo e Ideología*, a la posición de los anticientificistas desde una mirada epistemológica proveniente de un dispositivo conceptual y categorial diferente: el de la “epistemología materialista” de Gaston Bachelard y Louis Althusser, testimonio de que los tiempos teóricos cambian. El aporte de Marí al debate es muy fuerte desde el punto de vista conceptual pero muy austero en su perfil político. Marí comparte la perspectiva de Varsavsky: toda investigación que no tome en cuenta el factor de la ideología, capta y reproduce acriticamente una realidad que se presenta necesariamente deformada al teñirse de ideología. Pero mientras el libro de Varsavsky de 1969, en un lenguaje encendido y desde una utopía constructiva es un elemento de inmediata intervención política en el campo científico, el de Marí, en un lenguaje muy cuidado es un elemento de intervención conceptual en “última instancia política” en el campo filosófico.

Marí fundamenta su posición, primero, problematizando la concepción de la verdad, desde el primer Wittgenstein, pasando por el Círculo de Viena, hasta Austin y Strawson –llegando a aludir las perspectivas estructuralistas y ciertos aportes de Deleuze-, tratando, luego, diferentes concepciones de la Ideología para, finalmente, aguzar su crítica a partir de los principales planteos de la “epistemología materialista” francesa: el conocimiento como proceso de producción –“la estructura de la ciencia es, para Althusser, una estructura de producción en la que la ideología cumple un rol indicador fundamental: señala el lugar de existencia de un objeto cuyo conocimiento va a producir la ciencia”<sup>27</sup>-; la imposible separación de los contextos de descubrimiento, justificación y aplicación –las exigencias de la justificación y las condiciones de la aplicación están presentes en el descubrimiento-; el carácter de “obstáculos epistemológicos” de las conceptualizaciones científicas sobre la abstracción, el método, la objetividad, etc.

El accionar de las “Tres A” –fuerzas parapoliciales comandadas por José López Rega, hombre de confianza de Isabel Perón, durante el gobierno de la misma- y la dictadura militar instaurada con el golpe de 1976, interrumpieron brutalmente el debate crítico. Después del restablecimiento de la democracia en 1983 y desde entonces siempre hasta el 2001<sup>28</sup>, Marí retomó la crítica del cientificismo<sup>29</sup> y siguió dando batalla a la metáfora de la “ciencia martillo” (reiterada, una y otra vez, por Klimovsky: un martillo, ejemplifica, dada su neutralidad puede servir tanto para clavar un clavo como para romper un cráneo), manteniendo, ampliando, enriqueciendo sus posiciones. Dos elementos nuevos, en sus trabajos más recientes son importantes de destacar.

El primero, muestra que si interrogamos el “momento abstracto de la epistemología”, los planteos de la “lógica de la ciencia”, planteando el nexo entre la ciencia y la ética, soslayado por el modelo de la “ciencia martillo”, encontramos que las teorías “neutras” pueden ser en sí mismas mortíferas. En el paso de lo neutral, la teoría sobre energía nuclear, a la tecnología atómica, por ejemplo, aparecen nuevas teorías con

---

<sup>27</sup> Marí, E., *Neopositivismo e Ideología*, Eudeba, Buenos Aires, 1974, p. 192. Marí tiene en cuenta los planteos del autor de *Pour Marx* que, en el Prefacio, 11, dice que osará plantear que el pensamiento lejos de constituir la facultad de un sujeto es una suerte de “aparato” o sistema que combina el tipo de objeto o materia prima sobre la que trabaja, los medios de producción –teorías, métodos, técnicas-, y las relaciones históricas –teóricas, ideológicas y sociales- en las que produce. Varsavsky en “Estilos Científicos”, caracteriza a éstos en cinco aspectos: capital instalado inicial, plan de producción, tecnología o fuerzas productivas, organización social o relaciones de producción, valores e ideología. Se puede ver la similitud de los enfoques, en general.

<sup>28</sup> Año de la lamentable desaparición de Enrique Eduardo Marí.

<sup>29</sup> “La filosofía de la ciencia como ciencia de la cultura. Política y ética científica. La ciencia martillo”, en *Elementos de Epistemología Comparada*, Puntosur, Buenos Aires, 1990; “Ciencia y ética. El Modelo de la ciencia Martillo”, en *Herramienta*, <http://www.herramienta.com.ar/>; también en artículos periodísticos publicados durante los años 90 en Clarín y Página 12.

respecto a la originaria, nuevas observaciones, nuevas experiencias, nuevos instrumentos lógico-matemático, nuevos procedimientos y nueva articulación, que permiten al producto científico salir al mercado de la muerte en la forma de bombas atómicas: se trata de teorías, con hipótesis, con sistema de axiomas, con aparato semántico, términos teóricos y observacionales, que no pueden tener otro uso que el de “martillo-rotura-de-cráneos”.

El segundo revela una significativa transformación de la crítica del cientificismo en los tiempos actuales. La crítica de la ciencia política, radical, de los años 60, se sustentaba en un humanismo revolucionario, la crítica de la ciencia posterior se sustenta en un “humanismo neorromántico”, en el que, “con debidos matices se agrupan intelectuales como George Orwell, Erich Fromm, Whitehead y, entre nosotros, Ernesto Sábato. En esta línea (que abarca también los movimientos de contracultura y actitudes como las de Unabomber) frente a los resultados negativos se proponen diversas soluciones como detener la investigación, sustituir el concepto de conocimiento cuantitativo propio de la modernidad por el más amplio de gnososis, el imposible retorno, en fin, a una sociedad bucólica desenraizada de la evolución histórica”<sup>30</sup>.

Las “condiciones históricas de posibilidad” de esta transformación, no son exclusivamente argentinas, aunque sí sus efectos en el plano que nos ocupa. A fines de los 60, algunos académicos y científicos comienzan a impulsar la vinculación de la Universidad Pública con las Empresas Privada, pero hasta 1983 ella era sospechada de corrupción, y, si se concretaba, lo hacía de una manera vergonzante, a escondidas, generando fuertes polémicas, denuncias y desprecios, salvo cuando participaban Universidades y Empresas del Estado, que entonces existían. En las décadas post-dictadura, cuando el consumo-mercancía alcanza y reemplaza cualquier otra forma de valoración llevando a la economía de mercado a sus límites más lejanos, las cosas en el mundo del conocimiento científico cambian. A mediados de los ochenta, a partir del gobierno de Alfonsín y durante el de Menem, se inicia una profunda transformación económica y cultural en las Universidades Públicas y en el CONICET: se comienza a implementar un plan bien elaborado de transferencia de tecnología: las empresas compran la mercancía-conocimiento generada por el Estado que les permitirá lograr mayores ganancias. El proceso de sustitución del financiamiento estatal por la venta de servicios a terceros, hoy está institucionalizado sin ser cuestionado.

La confidencialidad de la investigación se convierte en el recurso central de la privatización del producto, pues en algunos casos funciona como un verdadero patentamiento privado de la investigación pública. Esta es indiferente a las necesidades locales y nacionales: se puede ocupar de obtener nuevas leches fortificadas para empresas que las venden a precios inaccesibles, mientras un número alarmante de niños, adultos y ancianos padecen desnutrición. La distribución de los recursos se presta a todo tipo de manejos, el clientelismo se convierte en un mecanismo de captación de voluntades, incluso de sectores progresistas o supuestamente críticos que optan por la “coexistencia pacífica” con las “élites científicas”, los administradores, los Consejos Superiores “para asegurarse algunas migajas del reparto de subsidios para investigación”. “De esta forma fueron derrotados definitivamente los proyectos alternativos presentados por científicos como Oscar Varsavsky, que ya en 1969 alertaba sobre las nefastas consecuencias que esta vinculación traería para las Universidades”<sup>31</sup>.

Conclusión pesimista que parece fundada, pues: “La dupla neoliberalismo-posmodernidad, que usualmente no se presentan conformando una unidad (aunque no cabe ya ninguna duda que solo son dos

<sup>30</sup> Marí, E., “La ciencia no es neutral”, Clarín del 13 de mayo de 1996.

<sup>31</sup> Britos, M., “¿Que el conocimiento público sea de público conocimiento”, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=36143>.

caras de una misma moneda) impregna cada vez más fuertemente el ámbito del conocimiento. Y en esto están involucrados ya no solo aquellos intelectuales (especializados hoy en estudiarse a sí mismos) que en los años setenta se enrolaban en las diversas agrupaciones de izquierda que proclamaban la necesidad de la revolución y que actualmente son los promotores fundamentales de la apatía y la incertidumbre posmoderna, camuflados bajo el paraguas de defensores de la democracia representativa (cuando la propia concepción de democracia representativa está cada día más fuertemente cuestionada); sino que también buena parte de la ciencia argentina ha olvidado todo intento de constituirse en una herramienta para el cambio social, o ni siquiera para el mismísimo ideario de progreso liberal, el cual abrazó durante toda su historia”<sup>32</sup>.

Sin embargo, esto no significa que se encuentre eliminada la crítica de la ciencia sin más, ni que se desaliente, ni se ponga límites a su exteriorización, el problema es que dicha crítica, en algunos casos existente, “no tiene dientes”: es incapaz de producir efectos políticos. Pero, si “no hay sistema que no deje todavía muchos resquicios y oportunidades para el pensamiento creativo”, será cuestión de buscarlos o de trabajar por ellos para que la crítica retome su función de diagnóstico de nuestro presente, su tarea de denuncia de lo que en él resulta insoportable, su imperativo de construcción, movida por “el irrenunciable deseo de vivir en una sociedad mejor y de la voluntad de hacer algo para que esto ocurra”, como nos enseñara Oscar Varsavsky.

---

<sup>32</sup> Galafassi, G., “A propósito de Ciencia, Política y Cientificismo, de Oscar Varsavsky” en Revista *Theomai*, Red de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo, UNQ, Buenos Aires, n° 9, 1er. Semestre, 2004.

## SUJETO, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD

Por:

Silvio E. Avendaño C.

### Resumen

El ensayo relaciona el sujeto -caracterizado como la voluntad libre fundida a la determinación de la propiedad- con la sociedad capitalista que estimula las revoluciones tecnológicas (entendidas como la serie de métodos e instrumentos de que se dispone para manipular los objetos materiales y las fuerzas físicas) en el horizonte de la sociedad moderna.

### I

La tercera parte de la *Filosofía del derecho* (1821) de Hegel está centrada en la eticidad, entendida como la idea de la libertad. “La eticidad es el concepto de la libertad que se ha convertido en el mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia” (FdD 142) escribió Hegel, cuando bosquejaba los principios de la filosofía del derecho “lo más alejado posible de deber construir un Estado como éste debe ser.” (Prefacio. FdD) En la sociedad moderna caracterizada por el individuo poseedor de la voluntad libre y la propiedad, la familia se funda en la unidad por lo que se siente y encierra, bajo el aura del amor, el matrimonio, la propiedad, los bienes y, la educación de los hijos y la disolución. A su vez, en la modernidad, la sociedad civil se coloca entre la familia y el Estado. Más la característica de la sociedad civil es la finalidad egoísta, de cada uno de sus miembros, enlazada con la dependencia universal, en la cual cada uno promoviendo su finalidad, promueve lo universal y, esto origina de nuevo su finalidad. Si bien es cierto que en la sociedad moderna cada uno es ciudadano, la característica de esta sociedad es que cada uno promueva su particularidad para satisfacer sus necesidades.

En la sociedad burguesa o sociedad civil el trabajo se funda como “la mediación para preparar y procurar a las necesidades el medio adecuado.” (FdD 198) El trabajo del individuo se hace más sencillo mediante la división, y a través de ella, mayor destreza en el trabajo abstracto y mayor cantidad de producción.” De la misma manera el egoísmo objetivo constituye la base de las clases sociales, caracterizadas por la desigualdad de la riqueza y destreza de los individuos. Para el autor de la *Filosofía del derecho*, en el momento que escribía existía la clase sustancial, fundada en la riqueza del suelo, la clase industrial que tiene como quehacer la transformación de los productos naturales ubicada en las ciudades y, que incluye a los artesanos, los fabricantes y los mercaderes. Sin embargo, Hegel encontraba complicaciones en la sociedad moderna: “Aquí se hace patente que la sociedad civil en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente riqueza para gobernar el

exceso de miseria y el surgimiento de la plebe.” FdD 245) Hegel estaba al tanto de la necesidad de establecer colonias, como efectivamente ocurrió en 1848 cuando los miserables de París fueron trasladados a Argelia y, en 1871 tras la Comuna de París, se repitió el ejercicio enviando a los pobres a la Nueva Caledonia, pues, en el Siglo XIX existían tierras vacías a las cuales se podía enviar a la población flotante, con las consecuencias que, a la larga esas colonias llegaron a independizarse, como sucedió con las colonias españolas o inglesas.

Ahora bien, a partir del desarrollo capitalista en el siglo XVIII la tecnología adquiere cada vez mayor importancia con los cambios en las fuentes de energía, sustituyendo gradual y en gran escala la energía animal por otra de origen inanimado, como fuerza motriz de máquinas creadas por el hombre. La renovación tecnológica altera la organización del trabajo dado que en general los patrones asumen la innovación tecnológica como una forma de romper la resistencia de los obreros, así, para nadie es un secreto que los obreros, en los primeros tiempos de la revolución tecnológica, destruyeron las máquinas. En los tiempos iniciales la tecnología se caracterizó por las máquinas manejadas por artesanos (y fabricadas por artesanos) y movidas por máquinas de vapor, mediante la cual los capitalistas buscaron aumentar la tasa de ganancia. Hacia (1848) es significativo el *Manifiesto comunista* que está tejido en la revolución industrial que encontró la fuente de energía en el carbón y el motor de vapor. Ejemplo de ello son los trabajadores británicos buscaban acortar las jornadas de trabajo. La revolución tecnológica con la presencia del hierro del carbón y del acero, impulsada por el capitalismo llevó a la exportación de capitales (y de mercancías compradas con estos capitales, principalmente ferrocarriles, locomotoras, e instalaciones portuarias, es decir equipos de infraestructura para facilitar y abaratar la exportación de materias primas). En esta primera etapa la invención de la máquina de vapor que llevó a la revolución industrial, todavía está caracterizada por la imitación de los procesos naturales y el empleo de fuerzas para objetivos humanos, que en principio no difieren del antiguo uso del agua y del viento. El principio de la máquina no era nuevo, pero sí lo era el descubrimiento de las minas del carbón para alimentarlas. La navegación a vapor y los ferrocarriles en los últimos años del siglo XIX abrieron el comercio a toda una serie de zonas de difícil acceso. Charles Dickens esboza este momento del capitalismo en Coketown.

La triada del hierro, del carbón y del vapor -máquinas operadas por máquinas y fabricadas industrialmente- fue la base para el desarrollo del capitalismo mercantil, el cual, como las ondas en el agua terminaron por extenderse a todo el globo. Mucho más en el horizonte del capitalismo mercantil se trazó la línea de demarcación entre burgueses y proletarios. De igual modo, en la sociedad moderna -caracterizada por la familia, la sociedad civil y el Estado- está la revolución del hierro-carbón-vapor, y en ella se gesta el burgués el cual tiene como principio el utilitarismo; a su vez hace presencia el proletario que sueña con superar el capitalismo.

## II

En la Modernidad, el desarrollo del capitalismo monopolista, se configura, a partir de 1870, mediante la transformación del trabajo en *trabajo científico*, subordinada a las necesidades del capitalismo. Mientras el capitalismo mercantil, que pretendía aumentar la tasa de ganancia, estuvo centrado en la invención de la máquina de vapor, que llevó a la revolución industrial del carbón-hierro-vapor, el capitalismo monopolista o imperialista estuvo tejida por los motores eléctricos y de combustión, desde la electricidad, el concreto y el acero (aleación de hierro con una pequeña cantidad de carbono). Mucho más la unificación de la ciencia

abstracta e invenciones tecnológicas concretas se produce por la aplicación de la ciencia utilizada. El trabajo científico está unido directamente con la sed insaciable por conseguir mayor ganancia, sed espoleada tanto por la competencia como por la lucha de clases. El petróleo y la electricidad determinaron el desarrollo técnico. Dicha etapa ya no se puede describir en términos de gigantesca ampliación y continuación de los viejos oficios y artes, y únicamente a este mundo dejan de aplicarse las categorías del *homo faber*. El capital se centralizó y la producción se concentró al formarse el monopolio con el acuerdo y la unión capitalista. A su vez el estudio científico del trabajo: tiempos y movimientos, es la etapa unida con los Charles Taylor (1856-1915) que revoluciona la fabricación como procesos en una serie de pasos separados, y la atomización del trabajador, para alejarlo del anarquismo, el socialismo o el comunismo. La administración científica del trabajo permitió superar los problemas que se tenían en la manufactura y la fábrica cambiando la relación laboral. El objetivo de la administración científica del trabajo no fue otro que maximizar la prosperidad de los capitalistas. Es por eso significativo que las nuevas técnicas fuesen acogidas por las empresas monopolísticas. La administración científica del trabajo lleva en sí los mecanismos de la explotación de los trabajadores.

Esta segunda revolución industrial ha quedado plasmada en *El imperialismo fase superior del capitalismo* –expresión de Lenin (1870-1924)- que esbozó los intentos de establecer o mantener una soberanía formal de una potencia determinada sobre otras sociedades subordinadas a estas. Al mismo tiempo es en este periodo de la industrialización cuando se gesta la cadena de montaje que es el resultado de la producción como un proceso continuo, cabe añadir, como el resultado de la maquinación de la cadena de montaje. A la larga se buscaba la liberación de la fuerza del cerebro del obrero no únicamente en las tareas de dirección y control que realizan las máquinas, sino también de inquietudes sociales o políticas. El fordismo –la invención de Henry Ford (1863-1947)- fue la conciencia de la segunda revolución industrial que une capital y trabajo, atada al encadenamiento de grandes máquinas y fuerza laboral, de la misma manera, la duplicación del salario de los trabajadores para que pudieran comprar los automóviles y al mismo tiempo para que se mantuvieran alejados de la lucha de clases. La organización del trabajo en cadena de montaje fue introducida por primera vez en el período de 1910-1914, pero generalizada luego de la segunda guerra mundial. La Unión Soviética no se distancia del taylorismo ni del fordismo. A su vez, ante la crisis de 1930, se adoptan los planteamientos keynesianos, que solucionaron la crisis del capitalismo mediante la regulación de los mecanismos del mercado, por parte del Estado y, haciendo posible la disolución de los antagonismos gracias a las reformas sociales. Es significativo en este período el film *Tiempos modernos* de Chaplin. En dicha cinta es evidente la desestructuración del sujeto y, al mismo tiempo como el trabajador es integrado al *statu quo*. Es claro que más allá de los alcances y límites de la industrialización gracias a la nueva visión del capitalismo existen los marginales.

### III

El rápido crecimiento que experimenta la economía capitalista internacional después de la segunda guerra mundial impulsa la revolución tecnológica que ha empezado a *crear*, por así decirlo, el desencadenamiento de procesos que nunca se hubieran dado sin nosotros. Los ingenios electrónicos y nucleares – desde la década del 40- chips-plástico-uranio- establecen un nuevo espacio: “ya no se trata de la máquina de vapor, tampoco de la turbina, ni siquiera de los tubos de escape de Sheeler, ni de las cintas transportadoras ni del perfil plegado del tren ferroviario, ni de todos los vehículos de gran velocidad concentrados en uno, sino de la creación del ordenador, como máquina de reproducción más que de producción. Es

pertinente anotar como la inclinación a desarrollar la ciencia pura, el interés por inventar, la tendencia a innovar, la afición a financiar la investigación, y la propensión a aceptar la invención está unida con la expectativa de la ganancia, pues existe la correlación entre la acumulación del capital y la lógica de la revoluciones científicas. Comienza a expandirse, desde entonces, la nueva red espacial global descentralizada de la tercera fase del capitalismo. Ernest Mandel (1923-1995) en el *Capitalismo tardío* (1972) (que no significa una época nueva del capitalismo ya que se trata de máquinas montadas en cadenas de montaje, manejadas por máquinas semiespecializadas, y equipos de producción, continuamente integrados en sistemas automáticos gracias a la electrónica.) Este momento de la modernidad es tan sólo un desarrollo posterior del capitalismo imperialista y monopolista, erigido desde el keyno-fordismo. En otras palabras una nueva forma de la sociedad como es el Estado de Bienestar y el fordismo como una forma de producción. Al igual que la revolución industrial estaba basada en la implantación de la energía inanimada como la solución a las limitaciones del sistema muscular humano. La automatización y los ordenadores han comenzado a operar para salir al paso de las deficiencias del cerebro y el sistema nerviosos central. En el capitalismo tardío la posibilidad técnica de la automatización conduce a la creación de centrales nucleares, refinerías de petróleo, fábricas petroquímicas, fabricas de conservas semiautomatizadas, empaque de industrias alimenticias, cuya generalización está unida con los microprocesadores. “La tercera revolución industrial está vinculada a la creciente sindicalización de los trabajadores semiespecializados de la producción en masa y la necesidad de cercenar la capacidad que tal tipo de poder sindical podía ejercer sobre la producción en cadena.” “La ciencia podría convertirse verdaderamente en una fuerza productiva directa. En una producción crecientemente automatizada, ya no hay lugar para trabajadores no calificados o de oficina. La transformación masiva y generalizada del trabajo manual en trabajo intelectual no sólo se hace posible, sino social y económicamente esencial en virtud de la automatización”, observa Mandel. Esta fase del capitalismo crea un sector de bienes de consumo duradero que representa la aplicación de la segunda revolución tecnológica de bienes de consumo: automóviles, y el principio de producciones de aparatos eléctricos como aspiradoras, radios, licuadoras, neveras, máquinas de coser). No debe extrañarse, entonces, el cambio en los estudios superiores. Las universidades dejaron de interesarse por la formación de hombres “cultos” y de buen criterio –un ideal que correspondía a las necesidades del capitalismo de libre competencia- desde entonces buscaran producir asalariados intelectualmente calificados para la producción y circulación de mercancías. De igual modo, la investigación será algo prioritario, organizada como cualquier otra industria. Se construye un laboratorio, se instala un equipo necesario, se contrata un personal adecuado y se esperan resultados. Estos como cualquier otro producto, pueden ser directamente utilizados por la misma empresa en que se hicieron o pueden ser vendidos a otros por cierto precio, o como sucede frecuentemente, pueden hacerse ambas cosas.” El capitalismo tardío, lejos de representar la sociedad postindustrial aparece, así como el período en el cual todas las ramas de la economía están completamente industrializadas por primera vez en la historia, con la consecuencia que la producción automática constituye, por tanto un viraje cualitativo: disminución del número de obreros.

El Estado de Bienestar creó las oportunidades de vida –donde se incluye las libertades civiles, políticas y el bienestar colectivo que generó un orden social que, proporcionaron estabilidad, permitiendo a las instituciones establecer la estructura básica para acceder a bienes materiales y simbólicos. No obstante, hacia 1947 Friedrich Hayek se reunió con Milton Friedmann, Ludwig von Mises, Michael Polanyi, Kart Popper para combatir el keynesianismo y el Estado de Bienestar como limitantes de los mecanismos del mercado. A su vez en el *Hombre unidimensional* (1954) Marcuse señala los trazos de la nueva sociedad luego de las dos guerras mundiales. Caracterizada por la taylorización del trabajo y el fordismo.

A su vez la economía se centra en a) la creciente productividad del trabajo como base del progreso técnico y la automatización, b) el crecimiento de la tasa de natalidad de la población, c) la permanente economía de defensa, d) la integración económica y política de los países capitalistas y d) el fortalecimiento de las relaciones con las zonas subdesarrolladas del planeta. En el mismo sentido, el lenguaje y los medios de comunicación crean un anillo de protección de esta sociedad. En materia política hay la tendencia al bipartidismo que cubre los intereses competitivos de los grupos, mediante la amenaza del comunismo internacional. El cuestionamiento a esta sociedad en la que los opuestos se unifican, son bosquejados irónicamente, en la novela *1984* de George Orwell:

“La guerra es la paz..  
La libertad es la esclavitud.  
La ignorancia es la fuerza.”

Mientras Hegel consideraba que la razón en la sociedad moderna constituía la unidad del espíritu subjetivo –interés particular- con el espíritu objetivo –interés universal- y, el marxismo consideraba que el proletariado era la encarnación de Prometeo, en la sociedad de masas –la sociedad unidimensional- la democracia de masas diluye la transformación revolucionaria, mediante la integración social y cultural. No obstante, hacia 1970 hace crisis el Estado de Bienestar (keyno-fordismo) pues los sindicatos comienzan a derrumbarse. El movimiento obrero pierde su articulación, pues la implementación de un Estado fuerte entra a ser garantía de los grandes grupos económicos que buscan reajustarla tasa de ganancia. Además en Inglaterra, el gobierno de Margaret Thatcher, da curso a las políticas neoliberales. La relación capital-trabajo debe replantearse para aumentar el beneficio de las empresas y, al mismo tiempo destruir la industria y las organizaciones sociales. El film Billy Eliot plasma el comienzo de las nuevas políticas empresariales frente a los trabajadores.

La onda expansiva del neoliberalismo se propaga en casi todos los países del norte. Incluso los gobiernos izquierdistas como el de Francois Mitterrand en Francia, Felipe González en España, Craxi en Italia, Papandreu en Grecia adoptan los planteamientos de la economía de mercado y la democracia del voto. A finales de la década de los 80 viene el derrumbe del socialismo real en el este europeo y con ello, da pábulo a la nueva vulnerabilidad social como parte del proceso de globalización que está orientado por los imperativos de la privatización y las desregulaciones de la acción estatal en la esfera del bienestar colectivo. En cambio, la nueva promesa fueron los tigres del oriente: Japón, Corea, Taiwan y Malasia. En América Latina, dados los problemas de la deuda externa y la necesidad de financiamiento, los países se acogieron al Consenso de Washington. El nuevo modelo de acumulación transnacional renuncia al principio de igualdad social, garantizado por los servicios públicos, producidos por la intervención del Estado, que había sido un componente solidario en la sociedad. De manera que, el poco espacio público en estos países comenzó a evaporarse. La privatización de los servicios públicos: agua, electricidad, educación, comunicación, carreteras, salud, garantías sociales crearon un perfil de Estado distinto al que concebía el Estado, a partir de los años 30. La vulnerabilidad social conduce a la desafiliación o a la exclusión, que tiene su origen en la pérdida de la capacidad de integración social mediante un empleo estable. La concepción de la *res pública* fue debilitada. El desmonte de la economía social, las reformas sociales, la economía de guerra, junto con las desregulaciones desembocaron en los beneficios escandalosos y dramáticas disparidades de ingreso, junto con el desempleo y marginación de sectores en los cuales creció la pobreza. La nueva vulnerabilidad social, relacionada con la exclusión, desmembró las articulaciones de la vida social.

En el horizonte del neoliberalismo, caracterizado por las instituciones representativas y los mercados competitivos, el sujeto es llevado a la inercia del consumo. Hay la economía del derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas tan rápidamente como aparecen para que el propio proceso no termine en catástrofe. Bien puede considerarse, el sujeto autónomo y, como voluntad libre puede pensar, decidir y actuar en concordancia con las reglas del mercado. De manera paradójica que la libertad alcanza su realización en el consumir, la felicidad se encuentra en el consumo de los objetos que satisfacen las necesidades del individuo egoísta. A su vez, el sujeto que no esté en el círculo del consumo está condenado, según Zigmunt Bauman, a las *Vidas desperdiciadas*, con la diferencia que en el siglo XIX la exportación de los pobres y miserables era posible. En el mundo del siglo XXI, ocurre lo descrito, ya hace un tiempo, en el *short story* en *Red pony (El pony rojo)* de John Steinbeck –El planeta está lleno–

En adelante, para el sujeto, se abre el capitalismo cultural, el cual no ofrece objetos sino servicios: el gimnasio, el yoga, curso de superación, meditación trascendental. Además ya no se trata de panóptico que describió Foucault sino del ciberespacio que seduce al individuo para que observe, para que vea, para que se deje seducir. Y en esta lontananza, cuando el Estado pierde el sentido del interés general planteado en la filosofía del derecho de Hegel y, comienza a ser posible el *Mundo feliz*, la pesadilla de Aldous Huxley. La subjetividad ha caído en la unidimensionalidad de las promesas fraudulentas, manipuladas, arrastradas por el marketing que se sueña en los centros comerciales, dibujados en *La caverna* de José Saramago. Es mas la subjetividad debilitada necesita de la crítica, más no de la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* de Kant, pues esta cuestión no tiene sentido, dado que la minoría de edad es parte de la pasividad de la sociedad de consumo; tampoco de la crítica hegeliana, pues ésta no está a la altura de los tiempos, ya que Hegel consideraba que la filosofía es necesaria cuando la fuerza de la unificación desaparece, cuestión que hoy en la sociedad líquida no sucede, pues la disolución de las oposiciones, el debilitamiento de las escisión y el desvanecimiento de los antagonismos ha terminado en la unificación.

¿A nadie le interesa salir de la caverna? La cuestión es compleja pues los intelectuales proponen la ciudadanía mundial, el ingreso mínimo y la reapropiación de los nuevos medios de producción (educación, información y comunicación) como un nuevo *Manifiesto comunista*, propuesta que no es solución. Quizá la filosofía pueda aportar la recuperación de la política mediante un ideal que quiebre la unidimensionalidad y la degradación de la existencia y que haga posible ir mas allá de la catástrofe ecológica, la violación de los derechos humanos, médicos sin fronteras, la homofobia, el feminismo, el impacto de la digitalización en la vida cotidiana, las luchas étnicas, los estudios poscoloniales, los estudios culturales, greenpeace, los movimientos sociales, el multiculturalismo, la cuestión indígena, que a la larga no plantean cosa distinta que la revolución sin revolución, dado que se ha caído en la ingenuidad que la transformación de la sociedad ya no tiene sentido, pues se ha alcanzado el final de la historia.

**EN LA ERA DE LA TECNOCENCIA:  
ENFOQUES DETERMINANTES DE LA MIRADA TÉCNICA  
Y LA POSIBILIDAD DE UNA VÍA ÉTICA INTERMEDIA.**

Por:

Gustavo Chamorro Hernández

“Desde el punto de vista económico obedecemos a un nuevo modelo tecnológico, al de la revolución cognitiva que se apoya en las tecnologías de la información. La producción se orienta hacia el consumo de la información. De igual forma, asistimos a la conquista de todos los mercados a nivel mundial por parte del capitalismo, que de manera arbitraria pone a la humanidad en peligro de un colapso ecológico y ambiental y a la vez se vislumbra una escasez definitiva de los recursos energéticos”.

(Bilbeny, 1.997:16).

Hoy es necesario hablar del tiempo o la era de la técnica, tal es la expresión con la que numerosos pensadores, filósofos, historiadores y escritores, ya desde comienzos del pasado siglo XX han intentado dar cuenta de la especificidad de nuestro presente. Han visto en la técnica, la esencia de nuestro tiempo, el elemento que mejor expresa el marco y el fondo de la realidad actual.

Para lo que nos interesa miremos cinco características:

**- Un poder nuevo.**

La humanidad ha llegado a tener un poder tan grande que ya es capaz de llevar a cabo su propia autodestrucción o un *instante solemne* en palabras de Mounier. ¿Estaremos a la altura del enorme poder que tenemos entre manos? Con la confluencia de las tecnologías de la información, la informática y la biotecnología se está ante un cambio social, político, económico y cultural de enorme relevancia. Una revolución en donde se involucran la técnica y la naturaleza.

Para los clásicos griegos la relación hombre naturaleza se planteaba de otra forma; por ejemplo para Esquilo: *La técnica es mucho más débil que la necesidad (ananké) o naturaleza*. Es la necesidad en su mundo la que regula la naturaleza, la que ningún proyecto humano puede transgredir y la que fija los límites de todo proyecto técnico. La naturaleza es la norma (*nomos*) y sobre esta norma los hombres edifican sus leyes (*nomoi*) y sus morales. La naturaleza es la orientación de la vida humana y su límite. Las certezas y las creencias, los hábitos y las costumbres, tenían en la naturaleza su paradigma.

Desde la perspectiva de G. Hottois: “La *tecnociencia* trastorna, hace estallar física y conceptualmente, el mundo y el orden llamado natural”. (Hottois, 1.991:54). Parece como si las dos expresiones indicasen el inicio y el final de un trayecto. ¿Hoy qué pasa? Esto ya no es así. La naturaleza ha sido sustituida por la técnica, por el universo técnico, siendo sobre todo en él donde, desde el nacimiento hasta la muerte, las

personas y los colectivos recibimos protección y pautas de comportamiento: “La naturaleza ha cedido ante el poder de la técnica, que ya se ha mostrado mucho más fuerte que la “necesidad”. He aquí el poder inédito”. (Esquirol, 2.005:33).

Ante el panorama anterior se plantean muchas llamadas e interrogantes a la responsabilidad. ¿Hasta qué punto explotaremos este pequeño mundo llamado tierra? ¿Al servicio de qué modelo de persona estamos dirigiendo el “progreso” científico y tecnológico?

Una gran inquietud y preocupación causan los trabajos que se implementan en ingeniería genética; campo donde cabe la posibilidad real de modificarnos a nosotros mismos. Antes modificábamos el medio. Hoy se vislumbra la posibilidad de hacerlo con nosotros mismos. La biotecnología es la expresión máxima de este nuevo cuadro de cosas, es una palabra llena de riesgos, de esperanzas y angustias. ¿Seremos dioses, auto-creadores? El hombre se dispone ahora a dominar su propia constitución física. Primero ha desacralizado la naturaleza, luego: ¿Hará lo mismo con el misterio de la vida?

### - Un sistema

“La técnica no tiene bastante con ser y, en nuestro mundo, aún siendo ya el factor principal o determinante, incluso se ha convertido en sistema”. (Ellul citado por Esquirol, 2.005:30). El sistema técnico tiene algo de invisible, y, sin embargo, está ahí con toda su fuerza, con toda su enorme potencia; su presencia se hace notar por todas partes. La técnica contemporánea es un *universum*, un englobante y: “Está por todas partes, y allí impone sus condiciones, empapa las relaciones sociales y determina formas de pensar y de imaginar. Es el universo del hombre, lo que le es inmediato y lo que mediatiza todo lo demás”. (Esquirol, 2.005:31)

Su inmediatez se nos pasa desapercibida: cuando alargamos la mano es para agarrarnos a la técnica: en casa, en la calle, en el trabajo, en los lugares públicos, es una inmediatez tan natural que resulta irreflexiva, sin distancia. Es un medio tan inmediato y evidente como lo serían el bosque y las montañas para el hombre del paleolítico. Tanto la ciencia y la técnica están ligadas. La primera es el soporte de los desarrollos técnicos futuros y la segunda la aplicación de la ciencia o ciencia aplicada. Pero si tomamos los planteamientos del profesor G. Hottois, se elimina y anula progresivamente esa frontera de la jerarquización entre ciencia y técnica, llegándose a dar el concepto de *tecnociencia*.

La relación entre ciencia y técnica no se establece en un solo sentido. Ciertamente es que aún puede afirmarse que la investigación científica es el motor del desarrollo tecnológico, pero es obligado añadir que el propio desarrollo tecnológico es la condición sine qua non del *progreso* de la investigación científica: ejemplo, el genoma; sólo mediante las modernas técnicas de la informática fue posible lograr la primera seriación, más las gigantescas inversiones económicas en el primer mundo.

Entonces, encontramos que la investigación no casa solamente con la ciencia sino también con la técnica. El trabajo ya no es de pioneros aislados que descubren en un lugar retirado, frío y oculto. Respecto a esto Jack Steinberg dice que: “La investigación ya no es asunto de pioneros como mi gran maestro, Enrico Fermi. Hoy en mi campo sólo se hacen grandes descubrimientos con grandes equipos humanos de cientos de investigadores y con aparatos increíblemente costosos”. (Esquirol, 2.005:41).

La investigación, está auspiciada desde lo privado, incluyendo las instituciones públicas. No hay tal neutralidad de la ciencia y la tecnología en la investigación biotecnológica. Desde luego, queda como tarea

revisar a fondo la tesis de la *neutralidad (ética)* de la técnica. Para ello hay que superar el sentido común que piensa que: "La técnica no son sino un conjunto de instrumentos (y, como tales éticamente neutros) y de que el desarrollo tecnocientífico está guiado y dirigido por proyectos humanos éticamente significativos). Pero si hoy admitimos esta consistencia sistémica de la ciencia y la técnica, no cabe ya ver tal sistema como un mero instrumento". (Esquirol, 2.005:43).

Hoy, se hace necesario revisar el planteamiento de que la *tecnociencia* es un simple instrumento y ubicar las diferentes responsabilidades de los implicados en los diferentes procesos atinentes a la técnica.

### - Una develación

Hoy, la ciencia y la técnica son una revelación en el sentido como se nos muestra el mundo, una revelación en sentido literal, es decir, una forma de mostrar, develar, manifestar, de hacerse presente. Un simple instrumento contribuye a ver las cosas de manera distinta de cómo se las veía cuando aún no se contaba con él. Ejemplos: El telescopio, el microscopio, nos muestra nuevas estructuras de la realidad. Cualquier técnica trae otra mirada y nuevas sensaciones sobre el mundo. El barco cambió la visión del mar, era todopoderoso pero él (instrumento) lo hizo navegable. La revelación del mar hoy es otra cosa. Asimismo con las herramientas agrícolas que hicieron ver que la tierra era cultivable con nuevos instrumentos.

El sistema de la *tecnociencia* revela el mundo de un determinado modo, proporciona la cosmovisión que hoy en día es *hegemónica*. Lo cual explica que una opinión de la que se diga con razón que no es científica, pierda toda credibilidad. Pero miremos las consecuencias que esto ha arrojado sobre la humanidad:

- a. La matematización de la naturaleza trae como problema la supresión de lo sensible al ser considerada como mera derivación del mundo en sí, visto como un mundo matemático (Galileo).
- b. La supresión o por lo menos la abstracción del sujeto en su vida personal y espiritual (pues esto no atañe a la determinación científica del mundo)
- c. El creciente poder que empieza a desplegarse a partir de la premisa de que el hombre del *conocer es poder* es a la vez el hombre del poder técnico; asimismo, el nuevo conocimiento del mundo es también dominio de los hombres como maestros y poseedores de la naturaleza, así lo promueve R. Descartes en su obra *El Discurso del Método*. Esto trae como consecuencia una dimensión operativa de la ciencia moderna, cuando actúa sobre el mundo para dominarlo. Consideraciones que son señaladas también por F. Bacon, y seguidas en la construcción del mundo moderno.

¿Qué tipo de mundo revela la *tecnociencia*? Es un mundo que se nos revela como desencantado y manipulable, elementos que vienen a ser dos caras de lo mismo. Se ha excluido así, lo mágico del mundo. En este sentido, debemos tener en cuenta, que la intelectualización y la racionalización, no significan un creciente conocimiento general de las condiciones de nuestras vidas; significan que se sabe, o se cree en cualquier momento que podemos llegar a saber, que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino, que, por el contrario, todo puede ser dominado por el cálculo y la previsión.

El desarrollo de la ciencia y la técnica lleva ligado la desaparición progresiva de las fuerzas ocultas, de los poderes mágicos y divinos (así como ha dispuesto una disolución de lo simbólico). El mundo desencantado es un mundo menos enigmático, menos temible, sin misterios, huye de la imaginación y de

las fábulas, es más de raciocinio y de exploración científica: “Además, el conjunto de la realidad, se ha unificado, se ha homogenizado; la realidad es una y la misma, pero con menos misterios”. (Esquirol, 2.005:47).

Entonces, el mundo tiende a revelarse ante nosotros como un inmenso almacén de existencias: “Pero esta forma de revelación alcanza al hombre mismo y hay expresiones que reflejan ya este dominio: “capital humano”, “recursos humanos”. Así nos vemos como existencias. En la guerra; los hombres son simples elementos del “contingente armado” que se “desaparecen” y hay que “reemplazar”. (Esquirol, 2.005:49).

Veamos otro ejemplo; la denominación de *efectos colaterales* a los muertos, cuando se suceden bombardeos sobre la población civil. En las democracias de occidente los votantes son concebidos como recursos y consumidores, lo podemos evidenciar también en el predominio de las estadísticas, igual que los recuentos e inventarios de las existencias del almacén, éstas responden a la pregunta de cuánto queda disponible. También se almacena sangre en *bancos* y otros elementos del cuerpo humano. Aquí también está presente la noción de existencias.

### - Un lenguaje

Un tipo de revelación de las cosas corresponde a un tipo de lenguaje; por ejemplo, expresiones como existencias, recursos, reservas, acumulación, disponibilidad, depósito, almacén y consumo, entre otras, son palabras con las que se nos dibuja una familia semántica bastante significativa en el ámbito de la tecnociencia.

El lenguaje de la información es el que corresponde a la era de la técnica en nuestro presente. Dar noticia es asegurar que las cosas son como se informan, con un sentido de veracidad. Este último fija y determina las cosas. Ya que informar es dar forma, no sólo a aquellos que se informa, sino, ya antes, a las cosas de las que se informa (y en esto late ya un germen de dominación) de hecho, aquello que dice que la *información es poder* se ha convertido en un tópico. Cuanto más información se tenga, mejor se manejarán los hilos del poder, de allí que la información sea igual a dominio, control y poder. Asimismo, hoy tenemos la gran información en la televisión, la radio, la Internet, con la característica peculiar de que se vuelve obsoleta en segundos.

En esta perspectiva, estamos entendiendo al lenguaje de la información como la forma más elevada del mismo. El lenguaje informativo es el único que tiene resonancia mediática, los otros no, no interesa que funcione así. Entonces de manera ingenua dejamos de lado el lenguaje familiar, el de los sentimientos y perdemos ese vínculo tan importante para la comunicación intersubjetiva.

En nuestra contemporaneidad, no basta con la creencia de estar actualizado, hay algo que falla, ¿es lo mismo una información elaborada que un dato? Y lo que recibimos son datos a diario y: “Hemos olvidado ya que el juicio necesita de maduración y que no es lo mismo disponer de información, que tener juicio? Además como tenemos tanta información, parece como si ya no hubiera que pensar, que ya todo estuviese dado y establecido”. (Esquirol, 2005:55).

Sólo el *sentido* común reflexiona a partir de datos que se tienen por verdaderos al ser emitidos y validados por determinado medio de comunicación de masas; anotemos el más popular, la televisión que procesa y direcciona los datos hacia la construcción de verdaderos espectáculos de la llamada información mediática. La sola presencia de la cámara en determinado escenario hace que ya exista una *realidad*, y con el desarrollo de determinada noticia una misma *realidad* para todos.

## - La celeridad.

Hoy de manera implacable se impone la cultura de la prisa; por ejemplo nos impacientamos cuando nuestro ordenador tarda cinco segundos para abrir determinado archivo, esos segundos nos parecen eternos e insuficientes. No existe un espacio para detenernos a reflexionar, la prisa lo invade todo, tendemos a tomar decisiones sobre datos suministrados por los monstruos de la información que además ya se dan como verdaderos.

La velocidad permite hoy estar en contacto de manera instantánea, así lo confirman las comunidades mediáticas por Internet. Estamos ante la presencia de un nuevo valor, la velocidad, éste se perfila como el elemento central en el desarrollo de las diferentes relaciones entre los humanos, éste llena el vacío que han dejado los postulados heredados del mundo moderno.

### A manera de colofón:

#### La vía intermedia como posibilidad ética.

Ante la situación dada dentro de la nueva temporalidad se precisa de una ética para poder establecer unos parámetros de orden práctico que ayuden a hacer una reflexión sobre el paradigma tecnocientífico. Para ello, G. Hottois propone una reflexión inicialmente de tres vías para afrontar la ética de hoy, y de esta manera tomar conciencia del accionar tecnocientífico, ya que no podemos hacer todo lo que se nos permite hacer. La pregunta ética es: ¿Qué vamos hacer del hombre? Veamos tres posibles soluciones:

a) Optar por la solución de todo lo tecnocientíficamente posible.

Se trata de no poner límites a la investigación ya que hay que *hacer todo lo que es posible hacer*, es la esencia misma de la investigación científica, para ello miremos tres afirmaciones al respecto: La de Teller. (padre de la bomba atómica). Afirma que: "El hombre tecnológico debe producir todo lo que es posible y debe aplicar los conocimientos sin límite alguno". La de D. Gabor. (Padre de la holografía). Nos comenta: "Lo que puede ser hecho debe hacerse". Y la de D. Janicaud que reflexiona sobre el siguiente apartado: "Todo lo que es técnicamente realizable debe ser realizado con independencia de que esa realización se juzgue moralmente como buena o mala".

Las anteriores afirmaciones que dan pie para pensar en un *laissez faire* en investigación, (*dejar hacer, dejar pasar*). En donde se proclama la autonomía de la investigación. Este espíritu técnico del capitalismo tiene profundas analogías que gravitan alrededor de la noción de poder en donde se evidencia algo muy problemático para los intereses de la especie humana: "La esencia de la *tecnociencia* radica en la voluntad de poder que hay en ella, en el deseo que hay de dominar y controlar a las personas". (Hottois, 1.991:90)

Y agrega el profesor G. Hottois: "Es una seducción tecnopoética que manifiesta, claramente, la amoralidad fundamental de la tecnociencia...hay una fascinación propia de la técnica que nos lleva a pensar que ejecutar todo lo que es técnicamente posible es una actitud progresista. Este es el comportamiento típico de la primera generación que prueba todas las posibilidades, simplemente porque son nuevas, como un niño juguetón o un mono joven... la actividad técnica madura es otra. Utiliza los instrumentos técnicos como medios para conseguir un fin... una técnica que se da por un fin en si todavía no es técnica. (Hottois, 1.991:86).

b) Optar por un reconocimiento global y de la conservación del hombre y la naturaleza.

Mantener el planeta en un estado de bienestar para el hombre: "Porque somos los gestores de la biosfera no sus propietarios". (Hottois, 1.991:1112). Por consiguiente, la *tecnociencia* deberá ponerse al servicio de ésta; preservar, conservar y respetar la vida de la misma forma, debe evitar poner en peligro la vida y la libertad de las personas. También debe preservar los equilibrios biológicos del planeta, además evitar la imprudencia de la homeostasis terrestre (la evolución de los componentes químicos de la biosfera) y la supervivencia de las especies animales y vegetales que pueblan la tierra y, por último salvar la diversidad biológica.

Aquí la moral propuesta es en torno a la conservación, se apuesta por la aplicación de tecnologías blandas que no dañen la naturaleza (hoy medio ambiente), ella se presenta como una versión desde un marco teológico. La naturaleza y el hombre son obra de la mano de Dios, se debe respetar el orden y a las vías de la naturaleza porque expresan la voluntad divina. Esta moral renuncia a la *tecnociencia* y propone un regreso a la naturaleza, a los primeros días de la creación. Así, es entonces, inviable, apenas es tenida en cuenta. Se presenta como una forma mínima de la vía intermedia.

En consecuencia, siguiendo a G. Hottois, se interroga de nuevo: ¿Cuáles son las motivaciones más profundas (más allá de la prudencia) que subyacen a las actitudes de renuncia respecto de las posibilidades de tipo científico, capaz de trastornar el hombre naturaleza?

Podemos decir que: "Hay una especie de horror sagrado con relación a todo lo que amenaza con devastar los cimientos mismos del orden natural particularmente el de la naturaleza humana. Su idea es desarrollar el arte de la prótesis para con la naturaleza casi insostenible. Utilizar los medios naturales para huir de lo que no es humano, del superhombre y demás". (Hottois, 2.005:67).

c) Optar por una vía intermedia en la que se intenten alguna posibilidad tecnocientífica con ciertos criterios a determinar.

De aquí se desprende que hay algunas posibilidades tecnocientíficas que son posibles, pero de acuerdo a unas condiciones y a la presencia de unos criterios:

- La libertad: Cuando las partes implicadas en una experiencia han consentido en ello una información verdadera.
- No intentar nada que no sea para el bien del hombre y la humanidad: Sin un marco antropológico, la tecnociencia no tiene sentido y legitimidad más que al servicio del hombre y la humanidad, por ejemplo; la neurotecnología, los trabajos en reproducción, el dominio de las causas de envejecimiento y en la colocación de mejores prótesis. El hombre debe ser protegido porque es la fuente de todo valor en tanto que dispone de capacidad ética y no tanto porque tiene un valor en sí.
- La vía intermedia y la selección de lo posible técnicamente.

Esta se plantea con el siguiente interrogante: ¿Pero con el riesgo de suprimir la capacidad ética del hombre y de la humanidad? V. Packard, ve el peligro de la deshumanización; por ejemplo, el control electroquímico del humor, las nuevas técnicas de fecundación y reproducción, producir híbridos entre primates mayores y el hombre, la eugenesia (positiva y negativa), insertar micro memorias en el cerebro humano se evalúan como situaciones muy complejas. Miremos los aspectos de la vía intermedia:

- Interacción de lo simbólico y la técnica: Entre lo simbólico (cultural, ideológico, lo tradicional, institucional), hay diferencias e interacciones. Se recomienda ser cautos ante tres peligros: el de confusión o reducción, el de separación y aislamiento, el de simplificación, ya que el signo y la técnica se confunden. La más antigua confusión es atribuir a la magia signos y una eficacia tecnofísica. Es un error atribuirle virtudes a las tecnociencias y esto se ha convertido en una confusión moderna, el dar a la tecnociencia virtudes simbólicas.

Se deben reconocer algunos avances en la articulación entre lo simbólico y la técnica como los trabajos de investigación sobre historia de las ciencias y de las técnicas. Los grupos de trabajo de Ciencia, Tecnología y Sociedad. La puesta en práctica de trabajos de evaluación pluridimensional de proyectos de investigación y desarrollo. Los comités de ética en las ciencias biomédicas, la intercomunicación entre tecnocientíficos (expertos) con los políticos y diferentes grupos sociales y público en general. La pregunta es: ¿Estos elementos son de alta bondad para la democracia, al propiciarse estos intercambios hay una síntesis entre lo técnico y lo simbólico? Así aparecen dos tendencias enfrentadas, la primera dice:

- La cultura tecnocientífica no es solamente una exigencia sensata sino necesaria para una sociedad responsable; por otro lado, la noción misma es contradictoria y carece de significado: tal cultura no puede nacer más que de la dirección de aquellos que jamás han comprendido lo que es una cultura.

Es imposible una cultura tecnocientífica: "La cultura técnica consiste, más bien, en conocer el medio en que se vive. El que no tiene esa cultura ignora su medio y está doblemente alienado: no domina su propio entorno y está en la dependencia de aquellos que dominan el conocimiento. La cultura consiste en la posesión de conocimientos y del saber hacer susceptibles de darnos un dominio personal sobre nuestro entorno y un control sobre la actividad de aquellos que crean los recursos. La falta de esta cultura causa una alienación generalizada...una cultura técnica es esencialmente imposible. Para que sea posible los tecnólogos la reducen como hemos visto a una mera acumulación de conocimientos. (J Ellul, *Le bluff technologique*, p, 170-175, citado por Hottois).

Se trata de conocer una realidad que es cambiante en el presente momento, en donde éste mismo se nos vuelve pasado en segundos, y en donde la incertidumbre frente a lo que viene se toma más frecuente. En ese mismo sentido para reconocer la presencia de la vía intermedia se deben garantizar los siguientes aspectos:

- Reconocer el valor propio de lo simbólico: Esto es evidente para filósofos, psicoanalistas, estudiosos de las ciencias sociales, hombres de religión. Pero no necesariamente evidente para el tecnocientífico.

Por ello, se debe mostrar al tecnocientífico que el símbolo es lo que articula lo humano. No es fácil, no podemos pensar lo que es libertad, ética, capacidad de elección etc, fuera de la simbolización. Y rendir justicia a la importancia de lo simbólico, es rendir justicia a esa parte del hombre que se resiste a la objetivación y a la mecanización. Esa parte expresiva del sujeto, de la interioridad, de lo más íntimo; ese lado que algunos querían llamar espiritual o moral. Ese trozo que nos otorga lo que llamamos dignidad humana en tanto personas, es decir, lo que no puede ser un simple medio (que se utilice con fines exteriores o extraños).

La solidaridad antropocósmica: El hombre es producto del cosmos, ya que es especie natural. En tanto se debe recuperar el sentido de la imprevisibilidad y apertura: La preservación de lo posible. Dejar entrever el sentido de precariedad del hombre que quiere decir que puede desaparecer de la faz de la tierra por un cataclismo cósmico.

La ciencia y la técnica utilizadas de manera responsable pueden ayudarnos contra ese destino de desaparición. Preservar lo posible también es salvaguardar el pasado. Conservar los caminos que la vida y la humanidad tomaron en otro tiempo, y luego se abandonaron. Por ello, desconfiemos de quienes nos ofrecen un camino único, decretado como la única posibilidad, la mejor. Nuestra preocupación por el futuro pasa por nuestra forma de ver el pasado.

- Pragmatismo, prudencia y responsabilidad: Estas proceden de la complejidad y ambivalencia, así como la preocupación por la indeterminación del futuro. La complejidad está en todas partes y no es objetiva, analizable y de este modo controlable. La ambivalencia, es también universal, tanto sincrónica como diacrónica. La separación del bien no se da igual, lo que hoy puede ser bueno mañana no lo es. Lo que es un mal, o sinsentido se puede tornar importante mañana. Pero no podemos decir que debemos vivir en la ambivalencia, hay que tener la capacidad de decidir que está bien y que está mal. La actitud pragmatista intenta tener en cuenta todos los aspectos que hemos mencionado. Una ética de este tipo renuncia a resolver todos los problemas y menos a priori solucionar todas las preguntas.

Ella no pretende controlar tecnocráticamente o simbólicamente el futuro, sino reconocer su imprevisibilidad, acomodarse a su indeterminabilidad y parte del principio que aunque no disponemos una revelación escatológica, tenemos suficiente luz para afrontar las cosas que se presentan hoy con vistas a un futuro no muy lejano. Está ahí para problemas concretos y menos especulativos. La responsabilidad está con la ética debido a la gran capacidad y poder de acción del hombre. Debe ser abierta y evolutiva no enraizarse en esquemas cerrados, evitar planear el futuro se debe dejar a los jóvenes que hagan su camino libremente pero con responsabilidad.

La prudencia *phronesis*, la virtud aristotélica se necesita para actuar en el marco de un mundo imprevisible. Adquiere un carácter ontológico, no dominable a nivel teórico. La humanidad está llamada a administrar el presente y el futuro de la visión antropocósmica en los límites de su saber y su poder actuales sobre la prudencia.

Sobre la evolución de la fase antropológica: Entonces está abierta la pregunta. ¿Qué es el hombre? Conservando el sentido de la solidaridad antropocósmica, es decir, reconocer que la exploración de esa indeterminabilidad no es sólo una cuestión de palabras, de símbolos, de hermenéutica, sino un asunto relativo a la experimentación tecnocientífica, el ensayo, la acción biofísica. La trascendencia del hombre residiría, pues, en el hecho de que se encuentra en ese punto en el que, aparentemente, la evolución se hace, se busca, se elige, intenta orientarse a partir de ella misma, es decir, a partir de la fase antropológica.

## Bibliografía

BILBENY, Norbert (1997): *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. Anagrama, Barcelona.

ESQUIROL, Josep María (2004): *Uno mismo y los otros*. Herder, Barcelona.

ESQUIROL, Josep María (2005): *El respeto a la mirada atenta*. Gedisa, Barcelona.

HOTTOIS, Gilbert (1991): *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Antropos, Barcelona.

## **JORGE ELIÉCER GAITÁN Y LA UNIVERSIDAD DISTRITAL**

Por:

Manuel Guillermo Rodríguez V.

### **1. Y el pueblo se hizo hombre.**

Cuando se trata de acercarse a la filosofía política de un hombre que ha sido asesinado y su cadáver, al igual que sus ideas, causa pánico entre las autoridades de una nación que se precia de tradición democrática mientras, a cada paso, sus dirigentes no pueden ocultar detrás de los afectados antifaces la larga nariz, ya monstruosa, que ahoga de risa cualquier mirada que no sea la de los alelados nacionales presos en las redes del 'tiempo', es necesario hacerse a una adecuada imagen del ser humano, máxime cuando él mismo ha percibido que su naturaleza se confunde con la de su pueblo: "yo no soy un hombre yo soy un pueblo" había anunciado y la opinión pública le llamó demagogo.

Jorge Eliécer Gaitán, el hombre, tenía un perfil especial que literatos ambiguos y 'consentidos' del régimen, como Alberto Zalamea<sup>1</sup> trataron de retratar espulgando de manera voyerista la correspondencia privada sin encontrar el sentido profundo de una vida que casi desde el seno materno estaría determinada a ser la voz de los que no la han tenido en Colombia. Gaitán siempre confesó la huella de su madre pero tal vez nunca supo bien de lo que se trataba: ella era de la misma generación de José María Vargas Vila, Baldomero Sanín Cano y José Asunción Silva, como mujer había logrado el mejor escalafón para su época y sus aspiraciones, ser maestra de escuela. También Vargas Vila y Sanín lo fueron, ella en el poblado de Facatativa donde, según algunos, Jorge Eliécer inició su educación. Ella adquirió la fama de educadora radical y feminista, condiciones que se verán reflejadas en las ideas de su hijo. Sin embargo, ella había ya sufrido la herencia de las guerras civiles cuando su primer esposo desapareció en persecución de los ideales de la modernización de un país para el que sólo fue –como muchos hoy- un número más de las estadísticas del desangre. La soledad de las guerras insensatas y el silencio de los desaparecidos alimentaron desde el vientre al hijo de Manuela Ayala, a partir de 1895, de Gaitán.

Por eso resulta mucho más convincente un acercamiento al tribuno a través de la mirada bohemia y maliciosa de José Antonio Osorio Lizarazo<sup>2</sup>, quien fuera el primer organizador del periódico gaitanista *Jornada* que desde 1943 amenazó el reinado sempiterno del tiempo en este país condenado a catecismos, hundiéndose luego como barco de papel, teñido en sangre, en la vorágine de violencia que desde entonces lo ahoga impunemente. Osorio Lizarazo -poco menos que un proscrito- con su ingenio de creador de la novela urbana en Colombia pinta de manera extraordinariamente dinámica la temprana vida de Gaitán logrando mostrarnos que a través de ésta que marca el rumbo definitivo de cada uno, el caudillo

<sup>1</sup> GAITAN: Autobiografía de un pueblo. Fajardo Editores, Bogotá.1999.

<sup>2</sup> GAITAN: Vida, muerte y permanente presencia. Ediciones López Negri. Buenos Aires. 1952

se forjó como representante de su pueblo, en el anhelo de superar las dificultades, hacerse por sí mismo y disciplinarse físicamente para compensar las privaciones, valorando cada minuto de tiempo en el estudio.

Osorio nos muestra un joven que puede pasar el día con agua de panela y encerrarse en un cuarto a estudiar para no palidecer ante sus acomodados compañeros de universidad, que rechaza la oportunidad para estudiar en el exterior con cargo diplomático -regalo de un presidente nostálgico de su vida de pobre-. Para finalmente explicarnos su distancia de aquellos señoritos que desde el café Windsor tiraban la línea al naciente, pero entecado comunismo colombiano de la época.

Dos virtudes de profunda raíz indígena en quien gustaban sus adversarios denominar “el negro”: la dignidad y el orgullo; virtudes muy reconocidas entre la aristocracia pero que en las personas de ‘abajo’ se denominan insolencia y petulancia, de manera que algunas debilidades del líder como el caviar, manejar un auto último modelo y peinarse a la Gardel, ‘escandalizan’ y se tildan de fascistas. Su respuesta fue seca: es necesario que el pueblo aspire a comer caviar, si le apetece.

La extraordinaria novela de Miguel Torres<sup>3</sup> *El asesinato del siglo*, no sólo tiene el mérito de aplicar al examen de la mentalidad del asesino las mismas categorías de análisis que utilizaba el penalista Gaitán, también deja la tierna imagen de un hombre que dialoga con los trabajadores sencillos que en el parque Nacional presencian su sesión diaria de entrenamiento físico que atesa su resistencia oratoria, pero tal disciplina y dedicación no opacan la resonancia de las virtudes que él quería recordar a la memoria dormida de su pueblo: una nación no puede perder la dignidad, ni el orgullo; mucho tiempo después ante los dos poderes en Colombia: la oligarquía en el Capitolio y la iglesia en la catedral, desde la plaza de Bolívar el tribuno llevaría a su pueblo a demostrar con la espalda y el silencio que la dignidad y el orgullo no se pierden con el miedo.

En una mano la economía social y en la otra la educación, lograr la independencia económica y el acceso a la sabiduría sería la consigna de la formación de un hombre de mundo; salir del ambiente provinciano por su propio esfuerzo parecería una de las metas que este hombre-pueblo se impuso. Casi de 25 años, a poco de graduarse con una tesis audaz -que los profesores de la Nacional a duras penas pueden catalogar como de derecho- el maduro doctor Gaitán se lanza al mundo europeo a probarse en el espacio exterior a la mojigata ‘*apenas sudamericana*’ y probar -como el Cándido de Voltaire- si la ciencia del derecho permite comprender el mundo absurdo de la decadente república del centenario, donde los hombres de personalidad moderna, liberales radicales y pensadores informados como Herrera, Vargas Vila, Uribe Uribe y Carlos Arturo Torres tienen que exiliarse dejando el campo a mediocridades como Marroquín, Abadía, Concha, Fernández, Cortés Vargas o los ‘Chichimocos’ de la roscas capitalinas.

Encuentra que el hombre-pueblo si puede caminar el viejo mundo con la frente alta y cosechando aplausos a la inteligencia, algo que conocía bien Vargas Vila. Comprendió que en ninguna tierra es tan válido aquello de lo difícil que es ser profeta en Colombia y aprovechó muy bien el esfuerzo de su hermano, por entonces estudiante de medicina, que con grandes sacrificios colocaba sagradamente una mensualidad a su nombre. En cambio aquellas herramientas: economía y educación serían parte básica de su socialismo en Colombia.

Otra de las señales particulares de este hombre-pueblo es la generosidad ancestral que impresionó a los extranjeros desde el momento mismo de la conquista; era la misma que llevó al joven parlamentario

---

<sup>3</sup> Editorial Planeta y Seix barral. Bogotá. 2006

de 1929 a decidir, a pesar de la estrechez en sus inicios profesionales, a donar sus honorarios parlamentarios como auxilio a las víctimas de la masacre de las Bananeras, al tiempo que iniciaba el denuncio valeroso que culminó con la libertad de los presos, la reparación económica y el escarnio para los victimarios. La misma que le impulsaba a financiar la campaña del jabón y el calzado para los pobres en busca de la dignidad de las clases que construirían el socialismo, habida cuenta de que ella había sido objeto -en tanto país nacional- del abuso de la clase que catalogaría 'país político', pues era evidente para él la confrontación de clase.

Pero también es la misma generosidad con la que siempre anuncia que estaría al frente de la lucha, desde la tarde del abaleo de la manifestación de campesinos en Fusagasuga hasta el medio día funesto en el que enfrenta la muerte planificada desde el imperio, con la colaboración y benevolencia del mismo país político con el que se codea en el parlamento, despreciando las monedas de la traición que circularon como tentación frustrada y certificada en los despachos de alto rango.

Sin embargo, la condición de Gaitán que más sobresale es lo que él mismo llamó la "malicia indígena", y que, desafortunadamente, ninguno de los caudillos populares desde José Antonio Galán hasta Camilo asimiló con suficiente profundidad. El "animal político", encarnado en quien -no en vano admira a Lenin como el revolucionario más destacado-, era capaz de captar los movimientos íntimos del alma sometida del pueblo y, también, las oscuras intimidaciones de la oligarquía nacional.

La malicia del penalista entrenado que desnuda a esbirros como Cortés Vargas opera con la misma delicadeza para desentrañar los propósitos del supuesto caudillo de la 'revolución en marcha' en el preciso momento en que se vuelve marcha atrás, o el momento en que había que ponerlo contra la pared para saber de qué reforma agraria, de qué reforma política o de qué reforma educativa y universitaria se trataba en los momentos en que la marea revolucionaria subía y los ilusionados camaradas del joven partido comunista comían callados de la mano de aquel -ése sí- demagogo, con aires falazmente aristocráticos.

Estar sobre el humo de la coyuntura, estar con el traje adecuado y la palabra oportuna en la boca, siempre al servicio del pueblo fue la meta de su vida; "*fascista, impostado, negro petulante*" fueron las respuestas incoherentes e impotentes de quienes sólo podrían ya recurrir al puñal artero para pararlo. Los cargos de alcalde mayor, ministro de educación y trabajo, magistrado y director de bancada fueron la trinchera para meter las cuñas precisas. Los debates tocaron los puntos precisos, tanto que servían de referencia a los adversarios para saber lo que no les convenía mientras no paraban de ofrecerle la cooptación a cualquier precio; siempre fueron burlados.

¿Sólo algunos endémicos, o académicos?, alelados como el profesor Herbert Tico Braun pueden intentar hacernos creer -olvidando su condición colombiana (normal en quienes emigran a desempeñar labores mayormente serviles)- que la muerte del caudillo fue un episodio provinciano que terminó desmovilizando al pueblo, hasta con la colaboración de su esposa, planteamiento no sólo infame y calumnioso sino históricamente miope en su conjunto que pretende rebajar al hombre, lo cual, como venimos mostrando, rebajaría también al pueblo, al reducir la lucha del naciente movimiento social y político no sólo nacional sino también continental -como veremos- contra el imperialismo y la guerra fría, con ligerezas conceptuales como el supuesto 'convivialismo'.

Por el contrario, vale recordar que estos hombre-pueblo se han constituido en símbolos de la lucha y, no sólo en tanto personajes que encarnan una causa sino que también aportan los anhelos de muchos

pueblos de Nuestra América y, especialmente, del pueblo colombiano, Entonces resulta evidente pensar que al igual que Martí para Cuba, Mariátegui para el Perú y Sandino para Nicaragua, Jorge Eliécer Gaitán representa un símbolo irremplazable de liberación socialista para enarbolar la idea de los constructores de la Patria Grande.

## 2. El socialismo en Colombia

Las características del socialismo de Gaitán que asombran a la intelectualidad, lo hacen un socialismo original. Para lograr comprenderlo es necesario mencionar a Antonio García Nossa, quien responde los argumentos de Luis Carlos Pérez, en un ensayo *El pensamiento filosófico de Gaitán, (1954)*, conmemorativo de los 6 años del asesinato, cuando señala en su libro—hoy casi olvidado— *Gaitán y el camino de la revolución colombiana*: “Gaitán tuvo un programa de su vida, expresó inequívocamente una concepción socialista de los problemas del mundo y de su patria y desempeñó en la historia colombiana un papel revolucionario de líder estratega de la movilización social”.<sup>4</sup>

Gaitán además, pensaba que Murillo Toro, Uribe Uribe y Benjamín Herrera vieron que el liberalismo para tener vigencia y ser partido del pueblo, debería asumir principios socialistas. Por esto, quien con mayor claridad ha expuesto este ideario de Gaitán es su propia hija, quien al cumplirse el cincuentenario del magnicidio resolvió, ante el estupor -cercano a la estupidez- de buena parte de la intelectualidad colombiana al interpretar el pensamiento de su padre, exponerlo desde textos originales y con el sentimiento de la fidelidad a una memoria amenazada, bajo un título sugerente: *Bolívar tenía un caballo blanco y mi papá un Buick*.

¿Qué significa el socialismo? Dado que el socialismo es un estado que no ha sido construido, al que el pueblo colombiano no puede acceder —por el momento, piensa Gaitán— es necesario educarlo para que lo asuma, pues será él quien lo construya, por eso es importante utilizar el movimiento popular que congrega el partido liberal como el partido de la oposición. Hay que recordar que los primeros pasos los da en el llamado régimen conservador y todo lo que signifique renovación y cambio se escuda en el partido liberal, imaginario avanzado del movimiento de los trabajadores y campesinos. El pueblo debe educarse para el socialismo y ello sólo es posible en Colombia de principios del siglo XX usando al partido liberal que reúne a los postergados, el joven caudillo no le ve muchas perspectivas a un partido nuevo y menos uno comunista, especialmente por lo que llama los ‘quistes’ psicológicos, es decir los reflejos ideológicos de una larga colonización -concepto que proviene de Bergson (la imaginación creadora), la interpretación francesa de Freud a principios de siglo que posteriormente desarrolla Bachelard y el concepto gramsciano de ideología, que Gaitán introduce a la política desde una filosofía de la ciencia que sostiene sin encontrar interlocutores criollos .

Esta forma abierta y heterodoxa de asumir el socialismo -motivada en la formación bastante autodidacta-, termina convirtiéndose en fuente teóricamente fundamental de desacuerdo de Gaitán con los núcleos marxistas del país pues toca la cuestión trillada de la vía a la revolución: por un lado revolución socialista o revolución democrático-burguesa, frente a ello Gaitán plantea el socialismo del pueblo, es decir la toma directa del poder y la formación de un régimen de democracia socialista con participación de todo el pueblo:

---

<sup>4</sup> GARCIA N. Antonio. *Gaitán y el camino de la revolución colombiana*. Ediciones Camilo. Bogotá. 1974. Pág. 12.

campesinos, trabajadores y profesionales, pequeños empresarios y cooperativas. Los marxistas proponen una revolución por etapas que supone el desarrollo del capitalismo liderada por el pueblo, una alianza obrero-campesina bajo la dirección de una burguesía nacional que ingenuamente veía en personajes de la talla de López Pumarejo.

En la superficie el problema tenía que ver con una característica de la intelectualidad comunista de la época, ya que buena parte de cuya dirigencia estaba vinculada familiarmente con la burguesía nacional; Cano, Turbay, LLeras, Vieira White, y otros que serían apellidos emblemáticos. Aunque lo esencial era una idea doctrinaria: la orden de la Internacional era hacer la revolución por etapas y en alianza con la burguesía, organizar sindicatos para garantizar la movilización hacia las urnas y acumular fuerza electorales, estrategia de dudosa efectividad frente a maquinarias que vieron siempre al partido comunista como un partido liberal chiquito, tal como parece ser la denominación peyorativa le que diera el viejo López Pumarejo.

Gaitán tenía muy clara la diferencia entre la democracia que se difundía y pretendía imponerse en Suramérica y la forma en que se aplicaba en el mismo Estado Norteamericano, por ello en varias oportunidades expuso su clara simpatía por la revolución soviética<sup>5</sup>. Sin embargo desdeña la ortodoxia y rigidez de la línea trazada por el Comintern como coordinación mundial de los movimientos y partidos comunistas, que en casos muy graves y concretos como el debate realizado por José Carlos Mariátegui acerca del socialismo indiano, aplicación del marxismo revolucionario al caso específico del Perú Aymara, había terminado con la condena del brillante pensador peruano, de una manera similar a la movilización campesina del Ché en Bolivia –décadas después- que resulta aislada por el partido comunista. Así mismo, dichas rigidez y ortodoxia, terminaron por quedar al margen de la movilización popular que Gaitán engendraba desde las toldas del partido liberal, tanto en época de la Unir como después en la lucha parlamentaria y reformista, hasta la campaña por la toma del poder.

Pero además, resulta muy significativo que Gaitán matizara su valoración del marxismo con la profundización, por coincidir con su posición epistemológica de juventud sobre el conocimiento y la imaginación inspirada en las fuentes bergsonianas de su maestro de bachillerato Simón Araujo, y en los casi -por entonces- desconocidos artículos de Gramsci sobre el papel de la cultura y la hegemonía intelectual necesarias para producir el movimiento revolucionario, algo similar al proceso de construcción el 'hombre nuevo' que adquirió carta de ciudadanía con Franz Fanon y Ernesto Guevara. Así, para Gaitán el socialismo es un proceso largo de educación que pasa, en primera instancia, por tomar el partido de la lucha (el liberal), como caballo de Troya y despertar el fervor popular con la conquista de las reformas adecuadas.

En su postura frente al imperialismo el dilema será, revolución nacional o frente popular antiimperialista, Gaitán sostiene la necesidad de una revolución nacional por la dignidad y recuperación de la economía nacional contra la "oligarquía" y el imperialismo (los llama monopolios plutocráticos), en la forma combativa y enérgica con que abordó la campaña contra los atropellos de las multinacionales (la United Fruit), mientras los marxistas ortodoxos intentaban la formación del Frente antiimperialista a partir de la alianza con la burguesía.

---

<sup>5</sup> GAITAN Rusia y la democracia. 1942, en las recopilaciones de Jorge M. Eastman (1979) Cámara de representantes y Luis Emiro Valencia (1968) Ediciones Saramérica.

Gaitán desarrolla una acción jurídico-parlamentaria, mientras los partidos obreros se repliegan después de la huelga de las bananeras<sup>6</sup>, el tribuno desarrolla una campaña relámpago en la cámara, con eficaces asistentes desbarata todo el andamiaje, no sólo de los procesos penales, sino de las roscas corruptas y asesinas que ya controlaban la capital después de consumir la masacre. Además logra la indemnización de las víctimas. Con ello no sólo devela la actividad burocrática de los comunistas, preocupados por captar dirigencias sindicales y acumular votos; sino, especialmente, logra desenmascarar el completamente corrupto y antinacional carácter de la burguesía colombiana. Cuestión no muy clara en los primeros movimientos dentro del régimen conservador que saldría a relucir plenamente al adelantarse la llamada "revolución en marcha"; para entonces el pensamiento de Gaitán define el campo de la clase dominante en Colombia con la categoría de 'oligarquía' y la burguesía nacional no apareció.

Tal como parece hoy más claro, en el pensamiento político de Gaitán el socialismo es una tarea, es un proceso. Los dirigentes cubanos han sido ejemplares en el asunto tanto en la teoría como en la práctica, desde los planteamientos heterodoxos discretamente publicados hasta hace poco del Che hasta la, para muchos preocupante, dolarización de la economía en el llamado 'período especial'. Y –por otro lado- los nuevos teóricos del socialismo del siglo XXI, Dieterich, Harnecker, Zizek, Badiou y Negri, en su gran mayoría coinciden en que, siguiendo la senda del Che, Althusser y especialmente de Lenin, el maestro de la filosofía política contemporánea, el socialismo, lejos de ser un modelo estable, es el ejercicio o la realización de la política, a cada coyuntura, cada momento y cada espacio concreto en un mundo cada vez más volátil –aceptando implícitamente el presupuesto teórico de Gaitán-.

Por lo tanto, el socialismo actual y con mayor razón, el que se intenta construir desde el Sur, en Venezuela Bolivariana, Ecuador, Nicaragua y Bolivia se aleja cada vez más de esquemas estadísticos, de planificación o de resultados y por ello las organizaciones estáticas, partidos, universidades y sindicatos tradicionales, ceden la iniciativa en las actuales condiciones a nuevas formas mediante las cuales masas, dirigentes e intelectuales se organizan para hacer efectiva la resistencia al imperio y el ejercicio del poder, interpretando la situación concreta en cada caso.

Para Gaitán, en Colombia el proceso de construcción del socialismo pasa, en su primera etapa, por la apropiación del partido liberal con la esporádica aventura del Unir y está vinculado a las tareas prácticas más inmediatas de la revolución: PAN, TIERRA y LIBERTAD lo que significaba sentar las bases de la Industrialización, redistribuir la tierra por tratarse de un país agrario, y la libertad que estaría en función de garantizar la educación necesaria para superar la conciencia de las clases populares.

El socialismo de Gaitán tenía entonces como plataforma: Reforma de la economía (plan industrial y legislación financiera), Reforma Agraria y Reforma Educativa, podría pensarse en una filosofía política reformista, si además, unimos sus apreciaciones, en diversos momentos de tolerancia hacia el capital, su tesis de que no era enemigo de la riqueza sino de la pobreza y la necesidad de crear industrias con la multiplicación de las empresas privadas al lado de la decisiva estrategia de nacionalizar los servicios públicos. Sin embargo, fue siempre también muy clara la exigencia de las condiciones particulares y lo que hoy llamamos "empoderamiento" de los pobres, las cooperativas y las organizaciones comunales en el ejercicio de las reformas. No es el objetivo de las reformas lo que las daña -plantea Gaitán-, es el dominio y control de los explotadores y terratenientes en la orientación de las leyes y aplicaciones, como en el caso

---

<sup>6</sup> La United Fruit Company es la misma Chiquita Brands, recientemente condenada en Estados Unidos por financiar a los paramilitares mientras en Colombia se le mantiene como un inversionista respetable

de la reforma agraria de López, inmediatamente atacada por el caudillo como regresiva y un fraude a las aspiraciones campesinas.

La crítica de Luis Carlos Pérez -en su conferencia de 1954-<sup>7</sup> se centró en la afirmación que el socialismo de Gaitán no era científico, al igual que los comentarios de Gerardo Molina; hoy nos preguntarnos, a pesar del peso en su formación de las ideas de Ferri dentro del positivismo jurídico ¿no resultan mucho más científicos sus estudios sobre la situación concreta para el desarrollo del socialismo en Colombia que los de su generación? Porque desafortunadamente la mayoría no pasó de los manuales que llegaban al país de la Unión Soviética hasta los años 60.

Al periodo de Gaitán (1920-1948) los historiadores de la revolución<sup>8</sup> califican como confuso, desde el punto de vista de la práctica política y la teoría: la revolución soviética afronta la guerra grande imperialista, surge el proceso chino y los pueblos del mundo sufren de diversas maneras la gran depresión capitalista del 29, ante lo cual por una parte surgen reformas de las tácticas del capitalismo como la planificación, el bienestar y el control estatal. En teoría la polarización política permite predominar al estalinismo y dogmatismo ante aportaciones de teorías como el psicoanálisis, las críticas nietszcheanas al racionalismo e investigaciones nuevas sobre el comportamiento del modelo capitalista ante los desarrollos tecno-científicos de los inicios del siglo XX.

De manera que a Gaitán llegan expresiones del pensamiento revolucionario marxista del siglo XIX, dogmatizadas por el triunfalismo estalinista sobre la construcción del socialismo soviético. Por su idea de rechazar la dictadura del proletariado, la revolución por etapas y el calco de modelos alejados de la situación concreta y a pesar de valorar a Lenin como el revolucionario más importante, Gaitán parecería estar muy alejado del marxismo. Sin embargo, siempre fue muy claro su compromiso frente al dilema que desde su primer trabajo, la tesis de derecho, había definido: no hay la menor duda que los sistemas políticos de la época son el capitalismo o el socialismo y no existe la menor posibilidad de lograr el objetivo social de la política en el campo del capitalismo pues él es del lucro privado, por tanto no hay más alternativa que el socialismo, algo similar a la consigna que surgiría en Francia años después para marcar el movimiento radical: socialismo o barbarie.

Su capacidad de convocatoria, movilización y transformación de la lucha popular, por una conciencia social mayor del pueblo, inició una ruptura con las ideas partidarias liberal-conservadora para acoger la nueva dicotomía pueblo-oligarquía en la confrontación violenta por la dignidad que hoy la opinión pública prefabricada mediante los medios publicitarios (el tiempo otra vez) ve inexplicable ante desconocimiento conciente de la historia nacional.

Pero tal fenómeno sólo tiene una seria explicación en la idea de que la voz política del pueblo colombiano intentó expresarse a través de un movimiento que fue ahogado en sangre de manera sistemática y planificada, frente a la cual no encuentra otro camino distinto al que el mismo Gaitán les señalara: ejercer el derecho a la legítima defensa, por ello el reconocimiento de este fenómeno estructural es el único que puede conducir a la paz en Colombia.

---

<sup>7</sup> PEREZ Luis Carlos. El pensamiento filosófico de Gaitán. Ed. Los Andes. Suplemento #49 Bol. U. Libre. 1979.

<sup>8</sup> Ver Perry Anderson: Consideraciones sobre el marxismo occidental y Tras las huellas del materialismo histórico

### 3. Por la restauración moral de la república PUEBLO...¡A LA CARGA!

Uno de los aspectos que más llamaba la atención en la práctica política de Jorge Eliécer Gaitán era un conjunto de detalles aparentemente adjetivos: nunca se le conoció ningún exceso en uso de bebidas alcohólicas, hacía gimnasia diaria, estudiaba cuidadosamente el tono y la agresividad del vocabulario, parecía ejecutar una pieza dramática cuando se dirigía a la multitud, parecía estudiar una serie de trucos para impactar a la opinión y finalmente utilizó tácticas subliminales y símbolos espectaculares para impresionar y solidificar la acción colectiva, se podría decir que hipnotizaba con su actuación a pesar que muchas de sus palabras no eran comprendidas por la gente común...electrizaba.

Desfiles de antorchas, marchas en silencio, estudiados modales, acompañados de un lenguaje a veces excesivamente erudito, presunción de un vocabulario científico y audacia casi suicida en planteamientos que a sabiendas exasperarían a sus contrincantes, en una ciudad (Bogotá principalmente plaza de sus acciones), que como hemos señalado arriba fue denominada con excesiva generosidad por un autor extranjero como la "Atenas sudamericana" cuando en realidad era 'apenas sudamericana' o mejor apenas ciudad por la precariedad de sus servicios, pobreza de sus gentes y obras públicas a pesar de la conocida habilidad simuladora de sus clases dirigentes, obligadas a fingir no sólo ante los extranjeros sino ante las propias castas regionales, a veces más pudientes.

En una ciudad como Bogotá, la acción gaitanista y su ideal socialista no sólo desconcierta, sino asusta. Igual su actitud ante los ofrecimientos de cargos y dignidades, pues los aprovecha al máximo para restregarles la incapacidad del sistema para ofrecer verdaderas soluciones. Pretender asear y organizar la ciudad, ofrecer comida gratuita a los estudiantes de las escuelas, montar una fábrica de calzado en una ciudad donde el pueblo anda de alpargate, exaspera a la pacata aristocracia capitalina, como pretender en una ley unificar el sistema de la educación primaria o reformar la universidad. Una vez demostrada la llaga social, el líder popular se retira digno y altivo.

Pero además, al involucrar la radio y la prensa dentro de las estrategias de movilización engendraba a su alrededor cierto pánico que llegó a contagiar y despertar el respeto de los adversarios, por una parte se pudiera decir que Gaitán logró descrestar a la fofa y superficialmente culta aristocracia interiorana, aunque por otro lado parece haberle creado la relativamente falsa seguridad de su poder que veía reflejado en la veneración de su pueblo, identificado con su persona, y en la malicia indígena que siempre le acompañó. Los sectores intelectuales comenzaron a ver en su actividad y sus gestos la presencia de una política fascista y él mismo llegó a aceptarlo cuando reconoció que pudo comprobar la eficacia de tales tácticas y se preguntó ¿si funciona para encumbrar a un demagogo fascista porqué estamos vedados de su uso quienes aspiramos a darle el poder a un pueblo que parte de una tan crasa ignorancia?

En una intervención en la Universidad Nacional el historiador Gonzalo Sánchez resalta el papel jugado por Gaitán en la transformación de la vida política del país *"Para muchos campesinos, es preciso recordarlo, la plaza pública era el único escenario en el cual podían oír de asuntos que trascendieran los horizontes de su vereda y su localidad, era su único punto de contacto con la «gente ilustrada», con los «doctores» de la ciudad. Fue precisamente Gaitán quien llevó a su límite las potencialidades los riesgos de la plaza pública con un abanico de recursos gestuales que oscilaban entre el grito y el silencio. Lo que hizo excepcional a Gaitán con respecto a las demás grandes figuras políticas latino-americanas de su tiempo fue la convergencia en él de tres parejas de oposiciones, claramente destacadas por Daniel Pécaut<sup>9</sup>, a saber:*

<sup>9</sup> Daniel Pécaut IL.Ordre et la Violence, Paris; EHESS, 19869.

*la del antagonismo político entre el pueblo y la oligarquía, que hace de Gaitán un líder populista; la de las contradicciones de clase que al oponer clases dominantes y clases subalternas erige a Gaitán en un líder social; y la del enfrentamiento partidista, inscrita en la contienda liberal conservadora que hace de Gaitán un líder político (tradicional). El gaitanismo era, pues, el punto de intersección, o si se prefiere, el punto de equilibrio entre estos tres tipos de oposiciones. No sin razón se ha dicho que el poder de Gaitán residía justamente en la capacidad de amenazar con la ruptura de cada una de ellas y del conjunto.“*

Entonces se convierte en la voz del pueblo, escuchada en directo por la gente del común que empieza a captar el poder de una cultura política y una visión crítica del régimen oligárquico. Sin embargo los elementos centrales de su habilidad como político estuvieron centrados en la capacidad para entender los elementos tácticos de la revolución en Colombia.

Gaitán evalúa certeramente la república liberal a través de su acción política, primero el gobierno de alianza entre liberales y conservadores de la elite bajo la sagacidad de Olaya, hombre de confianza de Washington y los consorcios gringos, todos temen el desborde del pueblo liberal largamente atropellado y ahora en auge como movimiento obrero y campesino. Gaitán se retira y se suma a la Unir, un partido de izquierda socialista y movilizador que abandona al promover la oligarquía con López Pumarejo una supuesta revolución liberal en marcha tomando sus banderas, pero al regresar al partido liberal ya está planteada la táctica del Caballo de Troya para expulsar a la oligarquía y atraer a las masas del pueblo conservador; el pueblo es superior a sus dirigentes y el hambre no es ni liberal ni conservadora irán siendo expresiones de dicha táctica.

Ante el rugido de la multitud congregándose cada día más alrededor de la consigna claramente insurreccional, pero evidentemente multitudinaria: ¡A la carga! se producen a partir de 1947 dos movimientos simétricos en la política colombiana: de un lado las dirigencias liberales oligárquicas se esfuman en embajadas y negocios, y del otro se desencadena la persecución violenta contra el pueblo y los dirigentes medios que ya se orientan hacia la meta planteada por el caudillo. La policía, como especie de cuerpo paramilitar asola los campos y atemoriza la ciudad -la chuladita- mientras Gaitán con su dirigencia le impone al partido un programa que refleja, aunque de manera moderada, el programa de su socialismo propuesto desde 1924. El programa del teatro Municipal y la consigna ¡A la carga!! constituyen el último paso decisivo para llegar al palacio presidencial.

Por su parte, el panorama mundial también convoca a mostrar la coyuntura política como decisiva; el voyante capitalismo norteamericano inicia la guerra fría, cambiando al enemigo nazi por el comunismo, encarnado en la heroica Unión Soviética y, decide volver su acción para colocar Nuestra América a su discreción. Para ello el ambiente es complicado: como hoy, el cuestionado gobierno colombiano sirve de *Pantomima* para la maniobra del régimen estadounidense que resulta difícil ante la insobornable posición de líder colombiano con ideales socialistas, mientras Perú, Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia manifiestan en sus gobiernos síntomas de resistencia, al menos, al reparto de mundo que se cocina, el ambiente en el que se convoca la conferencia Panamericana de 1948, la coloca en la cresta de una ola mundial, la guerra fría se juega una carta importante la fría Bogotá.

Aparte de la alianza de la oligarquía liberal y conservadora, el éxito de la táctica gaitanista de tomar desde el partido liberal la conducción del pueblo liberal, conservador, socialista y comunista con miras a realizar el programa que desde 1947 es un puente al socialismo, constituye en 1948 un serio peligro para los designios del imperialismo en su afán de establecer el nuevo territorio de dominación neocolonial, por

ello no es gratuito que el Secretario de Estado norteamericano, el general Marshall, llegase a hacer a firmar a toda prisa el acta de fundación de la Organización de Estados Americanos, bajo la presión de la noticia hábilmente fabricada que la muerte de Gaitán había sido obra del comunismo internacional.

El comentario de los documentos de la Secretaría de Estado de USA, por parte de Silvia Galvis, hace diez años, muestra el interés con que dicho organismo seguía la carrera laboriosa de Gaitán hacia el poder y resulta muy significativo que a la táctica política de participación y conciencia del caudillo colombiano, reagrupando al pueblo y desalojando a sus falsos dirigentes, termina oponiéndose la táctica del terrorismo y el crimen de Estado para obtener el doble propósito de quitar de en medio al competidor interno casi triunfante y, de paso, incriminar al competidor en el campo internacional. Pero el costo es el genocidio, que podrá ocultarse a algunos mucho tiempo o a muchos por poco tiempo pero nunca a todos todo el tiempo, va siendo en Colombia muy transparente desde el genocidio al gaitanismo, el de la Unión Patriótica hasta el actual. Lo que explica la cuidadosa y sistemática erradicación de la memoria y la inteligencia tratando inútilmente de secuestrar la verdad con la impunidad.

En esa perspectiva es importante regresar a la percepción que nos da el libro de Gloria Gaitán sobre la metodología para organizar al pueblo que practicaba el líder popular, y que resultaba incomprensible para quienes después se preguntaron ¿qué pasó con el movimiento gaitanista? o para quienes no podían prever formas de organización diferentes al partido leninista. La respuesta de algunos pocos testigos presenciales del proceso previo y posterior al magnicidio es muy esclarecedora: los que no terminaron en las fosas comunes de las veredas, campos y ciudades, terminaron en los montes, porque como dice su hija, la organización no era la tradicional de los partidos con una estructura vertical de jefes a subordinados, era una estructura horizontal que daba participación a las bases, mediante su educación y por tanto la organización gaitanista no salió a figurar en la prensa en busca de honores, sino que se perpetuó en la resistencia y fue objeto de la persecución, el genocidio y la masacre colectiva que no ha cesado desde entonces.

La táctica política de Gaitán que parecía coronar en 1950, se aplaza frente a la táctica nada democrática y terrorista del imperialismo y la oligarquía, después de intentar sobornar, atraer e intimidar infructuosamente lo asesinan. Pero el mismo Gaitán había señalado algo que aún tiene vigencia: si escogen el camino de matarme, se habrá cerrado la posibilidad de la paz. Esperamos que la misma oligarquía rece para que, sesenta años después cuando la Multitud sigue al acecho, la otra alternativa que no pudieron ver entonces, se les ilumine hoy en medio del amenazador declive del mismo santo que les hizo aquel macabro y tan costoso milagro el nueve de abril.

#### **4. A 60 años la Universidad aún no recupera su nombre**

Sin embargo, uno de los acontecimientos que se derivan de la nueva época que se abre a partir de entonces es la existencia de la Universidad Distrital para señalarnos, después de 60 años que nuestra querida institución no sabe su verdadero origen; en Argentina las madres de la plaza de mayo han logrado devolver a muchos hijos el conocimiento de sus verdaderos padres y en nuestro caso no creo que sea necesario recurrir a ellas para restituir aún con tanto retraso esta filiación. Falta un buen regalo de cumpleaños hoy.

El verdadero nombre y apellido de esta institución es JORGE ELIECER GAITAN. Se trata de la historia de otro despojo al pueblo colombiano y de la memoria de uno de sus mejores hijos que había

propuesto en 1941 una reforma de la universidad que fue negada en el congreso y que años después, mediante la mayoría en el consejo municipal elegido en 1947, aprobó por el acuerdo #10 sustentado por el concejal Antonio García Nossa, un profesor y estudioso que, además fundó la carrera de Economía en la Universidad Nacional y, había aceptado su inclusión en la lista gaitanista a petición del propio líder; y después del magnicidio, por el acuerdo 51 y con el mismo ponente, fue fundada como el Colegio Municipal Jorge Eliécer Gaitán, institución de estudios superiores para la formación de las clases populares bogotanas, orientado específicamente a la formación de profesionales en las ramas más altamente técnicas que requería la ciudad.

El caudillo popular había enfrentado –como se dijo- desde el inicio la lucha por la educación del pueblo y se enfrentó en 1934 –entonces militante de la Unir- con el intelectual del régimen Germán Arciniegas por una universidad abierta a las mujeres y al servicio del desarrollo moderno técnico y humanista del país. El centro del debate es –desde la perspectiva de Gaitán- que hace falta superar el Concordato eclesiástico para hacer una verdadera universidad y Arciniegas vacila en pronunciarse sobre la necesidad de reformar la constitución y abrir claramente la educación superior a las mujeres.

Es, sin embargo en abril de 1947, un año antes de magnicidio, cuando Gaitán se pronuncia sobre la problemática que conduce a proponer la universidad para la ciudad, que Antonio García recoge en el acuerdo del Concejo Municipal con mayoría gaitanista: el fracaso de la Universidad Nacional. Estas son las palabras de Gaitán, comentando el pliego de peticiones que entonces presentaron los estudiantes al rector de izquierda Gerardo Molina, porque ellos afirman que la universidad está de espaldas a la realidad nacional.<sup>10</sup>

*“En el orden de las ideas, la Universidad Nacional no es nada. Es como el señor Molina, ni agua ni aceite. Es, a veces, izquierdista de salón, de bufete, para ascender a los altos cargos sin que nadie se alarme. Por eso precisamente porque la universidad no es ni liberal ni conservadora ni de centro, ni de derecha, ni de izquierda, porque en la gran lucha de nuestro tiempo dentro de la revolución universal a que asistimos, es ajena a todo principio, a toda orientación, y sin pretender ser ninguna de estas cosas, tampoco es un centro desinteresado de investigaciones sobre la realidad nacional, es por eso que la universidad ha fracasado.” Y termina de forma contundente: “Y ya es hora que la universidad abra sus ventanas, sus limpios cristales, sus bruñidas puertas; no hacia los prados verdes del parquecillo artificial: hacia la tierra colombiana, hacia la arcilla amarga que está afuera, hacia la Colombia lacerada y oprimida que vive ahora el prodromo de una necesaria revolución democrática”*

El profesor García Nossa que sería expulsado en 1950 de la Universidad, ya en el régimen de Laureano Gómez, refugiándose en Argentina y México, pues era una economista de talla internacional, no pudo constatar que su proyecto sería retomado por representantes del conservatismo para organizar una institución bajo la orientación religiosa cuyo primer rector sería un cura, Daniel Caycedo y se borraría la memoria de su nombre de Universidad Municipal, tras el del sabio Caldas, cuando se inician las carreras de Ingeniería Forestal, Ingeniería Radiotécnica y Topografía el 6 de Agosto de 1950.

De manera que la universidad debería recuperar la memoria de su figura originaria, orientar su filosofía en el sentido socialista que tenían sus inspiradores y que fue en muchos momentos de su vida ya madura, un punto de referencia dentro del panorama educativo de la capital porque no podemos desco-

---

<sup>10</sup> Reproducido por la Nueva Prensa. #109 de Abril de 1964. Tomado de Jorge Eliécer Gaitán comp. De Gloria Gaitán, publicado por El Ancora Editores. Bogotá 2002.

nocer que, por otro lado la sustentación económica y su autonomía, a pesar del notorio menoscabo que sufre desde las últimas reformas nacionales que ponen la universidad pública en vía de extinción, la relaciona con el apoyo Empresa de Teléfonos de Bogotá cuyo sindicato identificamos por la palabras de uno de sus directivos :

*“Esta organización sindical fue creada el 15 de junio de 1938 por las trabajadoras operadoras de ese entonces. Uno de los primeros asesores de esta organización sindical, para nuestro orgullo, fue Jorge Eliécer Gaitán. Este sindicato, que es clasista, ha defendido los intereses de los trabajadores y trabajadoras, y adicionalmente, lo más importante, ha defendido el patrimonio público de los bogotanos –y, por qué no decirlo, de los colombianos– en 14 intentos de arrebatar la empresa emprendidos desde 1977.”*

Por otra parte, vale recordar que el profesor García Nossa al regresar al país se comprometió en la fundación del partido Socialista Colombiano, después fue el coordinador de Educación de la Alianza Nacional Popular (ANAPO), en la cual comenzó su carrera política el alcalde mayor Samuel Moreno a nombre el Polo Democrático Alternativo, como presidente del Consejo Superior y en toda la ciudadanía, está recuperar de alguna manera la paternidad de la Universidad que cumple 60 años.

Mientras tanto nosotros debemos abocar la misión de rescatar de la peste del insomnio la memoria de la obra del dirigente socialista, no sólo el impacto de su acción electrizante sobre la multitud, sino el trabajo menudo de su maduración y reflexión filosófica aplicada a las condiciones concretas de la sociedad colombiana del medio siglo XX, todo lo cual convierte a Jorge Eliécer Gaitán en símbolo colombiano, al lado de Martí, de Sandino y Mariátegui, dentro del futuro de la Patria Grande hacia del socialismo del siglo XXI que surge con fuerza, a la sombra de Bolívar, desde el sur.

## DIVERSIDAD ECONÓMICA Y AUTONOMÍA LOCAL

Por:

Augusto Velásquez Forero<sup>1</sup>

*“Los economistas tienen una manera singular de proceder. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales, y las de la burguesía son instituciones naturales. En lo cual se parecen a los teólogos, que establecen también dos clases de religiones: toda religión que no es la de ellos es una invención de los hombres, al paso que su propia religión es una emanación de Dios” (Karl Marx).<sup>2</sup>*

### Resumen

La posibilidad de otras economías diferentes a las estructuras microeconómicas impartidas por la racionalidad instrumental neoclásica saltan a la vista desde el momento en que culturalmente los científicos sociales se empiezan a preocupar por el estudio de las prácticas autárquicas de las comunidades indígenas, campesinas, afro descendientes, gremiales y familiares. Las experiencias de la cotidianidad en los procesos de intercambio mercantil de estos conglomerados humanos se afianzan en esquemas de comercio que no están atravesados por la lógica del mercado occidental (competencia perfecta, monopolio, competencia monopolística y oligopolio) e incluso ni por la supremacía del dinero, porque sus intenciones posiblemente están superando la tendencia agresiva de la acumulación del capital prevaleciente en la sociedad mercantil moderna. Como las categorías de la «premodernidad» vs la «modernidad» están todavía ausentes en el imaginario de estas colectividades, lo más usual para comprender el desarrollo de sus vínculos económicos es empezar por reconocerlas dentro de los espacios de la autenticidad, sin que esto implique una ruptura de orden mitológico ni epistémico para su permanencia en el tiempo. Aceptar otras posibles economías diferentes a la racionalidad instrumental de occidente, es un gran paso para comprender nuestra existencia multicultural, a pesar de las contradicciones en que el capitalismo salvaje nos ha mantenido durante mucho tiempo.

---

<sup>1</sup> Economista U.P.T.C, Magister en Estudios Políticos Universidad Javeriana, Especialista en Sociología Política y de la Administración Gubernamental - USTA, Especialista en Formulación y Evaluación Social y Económica de Proyectos - Universidad Católica de Colombia, profesor Asociado de la Universidad del Cauca: Facultad de “Ciencias Contables”, Económicas y “Administrativas”, Departamento de Economía, integrante del grupo de investigación en Cultura Política, del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca. Correo electrónico: avelasquez@unicauca.edu.co

<sup>2</sup> **MARX, Karl.** Miseria del a filosofía. Contestación a la «Filosofía de la Miseria» de Proudhon. Ediciones Folio, traducción de José Mesa, Villatuerta (Navarra), España, 1999, p.137.

Con el advenimiento del sistema capitalista (Inglaterra siglo XVI) se impone a nivel global la lógica instrumental del mercado, bajo la apariencia y el velo de la libre movilidad entre la oferta y la demanda (Robbins, 2004), dentro de un contexto regulado por la soberanía del consumidor, la maximización de beneficios por la vía de la minimización de costos, la utilización racional de los recursos escasos, la teoría del bienestar, la especulación financiera y todo aquello que se aproxime monetariamente al principio de la eficiencia económica<sup>3</sup>. Con estas caracterizaciones económicas, la supremacía de occidente se expande por la mayor parte del mundo, revirtiendo incluso las prácticas de otras economías cuyas dinámicas no se fundamentan en el mercado ni en el poder del dinero.

El auge del capitalismo, a pesar de llevar implícita una idea de progreso y desarrollo creó serias inconsistencias estructurales para la mayor parte de las culturas y tradiciones locales, y en especial para aquellas que se resisten al torbellino de la modernidad<sup>4</sup>. Las estructuras de mercado como la competencia perfecta, los monopolios, los oligopolios y los mercados monopolísticos han resuelto en parte la lógica del proceso de acumulación de capital a ultranza de la condición humana de la mayor parte de los pueblos existentes sobre la faz de la tierra, por cuanto han deteriorado las relaciones sociales más íntimas hasta llegar al extremo de convertir las pasiones y los sentimientos individuales en una simple racionalidad que está mediada por el poder del intercambio.

Hombres y mujeres de todas las clases, sexos y razas (Mises, 2004) acuden voluntariamente día tras día, a un acto discrecional de intercambio de bienes y servicios que les permite adquirir lo necesario para subsistir en una «guerra de todos contra todos», en decir, dentro de un escenario en donde la «mano invisible» no siempre supera las expectativas del bienestar económico, porque detrás de de todos los actos visibles del mercado opera también la intención del ánimo de lucro egoísta y egocéntrico del empresario capitalista, quien actúa como regulador directo de los vínculos entre los individuos como sujetos pasivos del consumo y la relación capital - trabajo en la esfera de la producción, bien se ésta de corte manufacturo o industrial. Cuando el tecnicismo de occidente se impone como el imperio de la verdad (Sen, 2004b), auspiciada regularmente por la exegética del positivismo en las ciencias, las relaciones de producción, distribución cambio y consumo quedan totalmente mediatizadas por el dominio de una razón sujeta a los juicios de valor pregonados por la acumulación de capital, la explotación del hombre por el hombre, la depredación del medio ambiente y la descomposición social en economías cuyo dinamismo no ha sido capaz de superar la pasión del deseo fetichista de las mercancías (Arrow, 2004).

Las estructuras de los mercados dominantes en la tradición económica de occidente y en especial las regidas por las prácticas comerciales del capitalismo, inducen permanentemente a estimular una conducta de consumo repetitiva en términos de la evolución de las mercancías y su capacidad de generar contradicciones entre la necesidad, el ser y el tener<sup>5</sup>. Los impactos de oferta y la moda van creando paulatinamente la velocidad en el consumo, bien sea éste de bienes básicos o de productos suntuarios con mercados exclusivos, lo importante es que por encima del orden natural prevalezca la intención de comprar y vender aunque el deseo no exista; ya que, la publicidad se ha encargado de forma agresiva de introducir la pasión

<sup>3</sup> Véase, **Kenneth J. Arrow**. “Una dificultad en el concepto del bienestar social”. Editorial F.C.E, en la compilación: La economía del bienestar, selección de Kenneth Arrow y Tibor Scitovsky, Trimestre Económico No. 9, traducción de Eduardo L. Suárez y Manuel Sánchez Sarto, México D.F., pp. 188 - 214.

<sup>4</sup> Véase, **Karl Marx**. Manifiesto del partido comunista. Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín 1971. Capítulo I: Burgueses y proletarios, pp. 32 -54.

<sup>5</sup> Véase, **Jean Baudrillard**. Crítica de la economía política del signo. Siglo XXI Editores, quinta edición en español, México D.F., 1983. Capítulo II: “Génesis ideológica de las necesidades”, pp. 52 -87; Capítulo VIII: “Hacia una economía política del signo”, pp. 166 - 193.

comercial de poseer las mercancías mediante la agilización en el uso y su carácter perecedero en el tiempo, pues aunque éstas sigan existiendo como objetos físicos, realmente la sociedad líquida<sup>6</sup> las va desplazando rápidamente para crear otros nichos de mercado en la órbita de la circulación del capital y las nuevas necesidades creadas por una cultura de consumo masivo inducido por la industria moderna.

Las mercancías en los mercados regulados por la ley de la oferta y la demanda se proyectan ante el consumidor mediante el mecanismo de los precios, tal como si llevaran en la frente su propio nombre y demás resabios mitológicos que existen en su propia materialidad y corporeidad física (Marx, 1977). La estructura de los precios en el paradigma económico occidental es una forma de la identidad del bien o servicio que circula por los diferentes mercados a la espera de un consumidor consciente o alienado que esté en las condiciones de solvencia financiera para asumir la acción social del intercambio, tanto de bienes simbólicos como de objetos rápidamente desechables para una sociedad cada vez menos satisfecha por las condiciones de reproducción de sus necesidades ficticias. Las economías que están reguladas por la libre movilidad entre compradores y vendedores en estructuras mercantiles sólidas, están directamente condicionadas por el poder del dinero, la publicidad, las modas, las ofertas, las realizaciones en subastas y la manipulación cotidiana del deseo a través de los medios masivos de información como la radio, la prensa, la televisión, el teléfono y el internet.

En las nuevas sociedades postindustriales (Bell, 1976), los consumidores se califican como ciudadanos dependiendo de sus patrones de consumo (García Canclini, 1995) y de los lugares en donde viven o desarrollan su vida social; por consiguiente, para ciertos estratos de la población es fundamental para el desarrollo de sus vacías existencias, la complementación cotidiana de objetos materiales como el vehículo, el apartamento, la motocicleta (Marcuse, 1993) y demás bienes que definen los criterios de un buen nivel de vida en términos del disfrute de ciertas comodidades que no están al alcance de todas las personas; simplemente, porque los bienes se han clasificado también de acuerdo a las categorías de quienes los enajenan, es decir, están hechos para consumidores de clase alta, media o baja en mutua correspondencia con los diferentes niveles de ingreso de la sociedad (Varian, 2004). En este orden de categorizaciones la microeconomía de la empresa capitalista nos ofrece en forma muy instrumental la descripción de bienes normales<sup>7</sup>, inferiores<sup>8</sup> y de lujo<sup>9</sup>, los cuales están directamente relacionados con el comportamiento de la elasticidad ingreso de la demanda y las prácticas culturales del consumo.

<sup>6</sup> Véase, **Zygmunt Bauman**. Vida líquida. Editorial Paidós, serie Estado y Sociedad, No. 143, traducción de Albino Santos Mosquera, Barcelona - España, 2006. Capítulo V: Consumidores en la sociedad moderna líquida, pp. 109 - 153.

<sup>7</sup> Los bienes normales son aquellos que ante una variación en el ingreso del consumidor, su demanda aumenta, es decir si  $n_i = \frac{dx}{dl} \cdot \frac{l}{x}$ ,  $0 \leq n_i \leq 1$ , la conducta del consumidor hacia ciertos y determinados bienes es la de aumentar su consumo debido a su mayor capacidad de compra (Véase, Gould y Lazear. Teoría microeconómica, Ed. F.C.E, 1994: 128).

<sup>8</sup> Los bienes inferiores se caracterizan porque el consumidor ante una variación en el ingreso disminuye significativamente su niveles de consumo, bien sea por efectos psicológicos o porque en sus preferencias aparecen otras opciones de sustitución de su nivel de bienestar. Esta clase de bienes se identifican porque  $n_i = \frac{dx}{dl} \cdot \frac{l}{x}$ ,  $n_i < 0$ , “[...] En principio, un bien podría clasificarse como superior para algunos niveles de ingreso e inferior para otros niveles de ingreso. Un bien podría ser inferior para un consumidor, y normal o superior para otro consumidor” (Gould y Lazear, 1994: 194).

<sup>9</sup> Los bienes de lujo o superiores son aquellos que manifiestan una alta sensibilidad al consumo en respuesta a una variación en el ingreso de los consumidores y su elasticidad ingreso de la demanda es mayor que uno, es decir:  $n_i = \frac{dx}{dl} \cdot \frac{l}{x}$ ,  $n_i > 1$ .

Lo anterior implica asimilar las conductas del consumidor y sus respectivas sensibilidades ante la variación en el ingreso en sociedades en donde la regulación de los salarios sigue siendo totalmente desigual, lo cual quiere decir, que el mercado a pesar de asumir las responsabilidades en el intercambio de bienes y servicios, se comporta en forma excluyente o selectiva. La libertad económica de elegir (Friedman, 1998) los patrones de consumo es más un mito de la racionalidad instrumental que de la misma elección del consumidor, pues todas sus preferencias están condicionadas por la restricción en el ingreso y las conductas psicológicas del individuo a la hora de tomar decisiones sobre sus hábitos de compra.

Tanto productores como consumidores en las economías de mercado actúan bajo el principio de los incentivos derivados de cada transacción sin importar cuál sea la estructura de mercado prevaleciente en el momento de la toma de decisiones sobre el tipo de bienes a consumir. Si el intercambio se realiza en un escenario en donde predomina la «competencia perfecta», el individuo como sujeto activo interactúa mecanizado bajo las siguientes características del entorno económico: a) el producto es homogéneo, b) el precio lo determina la libre movilidad entre la oferta y la demanda, c) existe plena información del mercado, d) hay libre movilidad de recursos e) se puede entrar y salir fácilmente del mercado sin ningún tipo de restricción. Esto suena un poco paradójico en sociedades donde la avaricia y la ambición permanente de lucro incitan a la competencia desleal mediante la práctica de otras formas de intercambio que están por fuera de los designios de un mercado perfecto en relación con las conductas de los consumidores y productores: en la actualidad son muy pocos los productos que se ajustan a estos criterios de la racionalidad microeconómica neoclásica (Gould y Lazear, 1994).

Aunque nuestras culturas precolombinas no construyeron en sus imaginarios la instrumentalización económica de los modelos impartidos por occidente, el auge de las fuerzas productivas y las relaciones de producción del capitalismo las ha absorbido en su mayoría hasta depredarlas de sus prácticas más ancestrales tales como la singularización mítica hacia ciertos objetos cuyo valor está representado en lo sagrado y no en el dinero. El carácter dominante de los monopolios desde el siglo XIX, hizo de la economía una ciencia al servicio del capital y de quienes se apropiaron de los medios de producción a través de la historia mediante actos salvajes de expropiación y titulación de los factores de la producción: capital, tierra y trabajo, es decir, la acumulación primitiva como prehistoria del capital es un proceso violento de proletarianización de la mano de obra y de privatización de la madre tierra (Marx, 1977).

El monopolio como práctica económica tiene una connotación individualista por parte de los productores al inducir el hábito de la compra - venta a unas condiciones mucho más desiguales desde el punto de vista de las relaciones sociales, ya que, la mercancía objeto de esta práctica comercial es ofrecida únicamente por un solo empresario (Varian, 2002), lo cual le da el privilegio de fijar los precios y los márgenes de ganancia de acuerdo a sus propias expectativas de acumulación. Como bien se puede apreciar, el legado de occidente en materia de economía es contraproducente para nuestras culturas nativas que muy poca relación tienen con estas prácticas de intercambio y de reproducción social, pues en su mayoría están determinadas por los instintos de la avaricia, el deseo del tener inspirado en la propiedad privada y el atesoramiento del dinero proveniente del conjunto de las plusvalías derivadas del trabajo social.

El monopolio por ser exclusivo desde el punto de vista de la oferta se distingue por la imposición de barreras de entrada que limitan el campo de acción comercial de cualquier otro empresario interesado en incursionar en el mismo negocio con fines específicos de lucro. En estas condiciones, prácticamente la competencia no existe porque se encuentra fuertemente protegida por el capitalista industrial y el derecho

positivo en cooperación con el poder del Estado, excepto aquellos monopolios de orden natural que a casi nadie le interesan por su baja competitividad. Las desigualdades económicas de una estructura como la del monopolio puro se reflejan en la pobre capacidad de compra de los sectores más vulnerables de cualquier sociedad regulada comercialmente por los destinos de un solo fabricante, quien a su libre albedrío puede controlar el sistema de precios, el mercado de los insumos (monopsonio), los volúmenes de producción y la tasa media de ganancia ( $g' = p/c+v$ ) de cualquier sector de la industria.

Las rígidas estructuras de los mercados monopolistas y oligopólicos son las predominantes en las sociedades modernas actuales cuyos destinos se rigen por las fuerzas del mercado, la competencia y el lucro incesante de inversiones cada vez más especializadas en tecnologías de punta. Mientras los oligopolios presentan más de dos oferentes de un producto en el mercado con todas sus gabelas de precios y competitividad, los mercados monopolísticos tienen una gran gama de productos muy parecidos en sus usos (*productos heterogéneos*), fácilmente diferenciables por su presentación, empaques y sustitutos cercanos (cigarrillos, jabones, televisores, celulares, microcomputadores, autos, servicios de hotelería etc.). Semejantes estructuras de intercambio no prevalecen en las culturas locales en donde la singularización de ciertos objetos de orden mitológico supera cualquier pretensión de estos modelos racionalmente elaborados para medir en parte la desigualdad entre los hombres<sup>10</sup>.

Desde los espacios de la autenticidad las culturas locales están elaborando sus propias economías de acuerdo con sus necesidades e «ideas de progreso» dentro de lo realmente posible en términos de producción, distribución, cambio y consumo de bienes básicos para la subsistencia y la conservación de sus autonomías. Si bien estas prácticas de regulación económica sostenible operan dentro de una economía nacional y global, sus contextos responden a una tradición que se ha mantenido en el espacio y el tiempo<sup>11</sup>. Las otras economías por su condición autóctona no rechazan en su totalidad las fuerzas inherentes del mercado, pero ejercen simbólicamente una forma de resistencia a proyectos como el neoliberalismo y la globalización y reivindican desde sus condiciones locales el control sobre el medio ambiente, la madre naturaleza, el derecho a la autonomía de los pueblos y el respeto por sus ancestros culturales.

Cuando una comunidad se resiste a consumir Coca-Cola, los enlatados de la industria nacional e internacional, los videos y películas de la industria cultural, la ropa importada y toda la «basura» que circula por los medios de información, no está haciendo otra cosa que buscar alternativas para crear espacios de reconciliación con sus ancestros culturales. Singularizar los procesos de intercambio mediante otras experiencias diferentes a las estructuras de mercado antes mencionadas y si es posible sin la participación del dinero, es una forma autárquica de resolver a nivel comunitario los estragos que implícitamente nos ha dejado el sistema capitalista durante siglos de explotación, tanto de los recursos naturales como de la fuerza de trabajo del hombre.

El rechazo directo de algunas comunidades locales al consumo de las mercancías provenientes del desarrollo de la gran industria induce a estas organizaciones a crear modelos alternativos de desarrollo autosostenible para revertir la gran escalada del mecanismo de los precios, las modas, y los impactos de

<sup>10</sup> Véase, **Geary Patrick**. "*Mercancías sagradas: la mercantilización 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 Argelia Castillo Cano, primera edición en colección de los noventa, México D.F., 1986, pp. 211 - 239.

<sup>11</sup> 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, Arjun Appadurai Editor, traducción de Argelia Castillo Cano, primera edición en colección de los noventa, México D.F., 1986, pp. 89 - 122.

oferta en pleno auge de las comunicaciones y de la mercadotecnia. Experiencias como la del cooperativismo están inspiradas en los fundamentos teóricos del socialismo utópico francés e inglés (Charles Fourier, Robert Owen, Sismondi, Saint Simon entre otros), y aunque no resuelve en su totalidad las contradicciones del mercado, contribuye a eliminar los mecanismos de intermediación entre el productor y el consumidor para permitirle disfrutar de un mayor nivel de bienestar por la vía del poder adquisitivo del salario y la distribución más equitativa de los bienes y servicios; esto es lo que última instancia los teóricos de las economías sostenibles han denominado como «capitalismo solidario». Las relaciones de intercambio de este modelo empresarial se definen por el factor “C” o niveles de integración; sin embargo, siguen interactuando en economías de mercado con ciertos privilegios, pero en correspondencia con patrones de cambio definidos por las leyes de la oferta y la demanda.

Las granjas cooperativas resuelven también en parte algunos de los problemas agroalimentarios de los sectores más vulnerables del área rural mediante la formulación y puesta en marcha de proyectos agropecuarios de carácter sostenible en el corto y mediano plazo. Esto les ha permitido a algunos sectores campesinos superar las épocas de escasez de alimentos y eliminar en la etapa de la distribución a los intermediarios y especuladores que aprovechan los problemas de oferta alimentaria para disparar los precios de la canasta familiar. En la autonomía local el nacimiento de otras prácticas económicas va en contra vía de los procedimientos utilitaristas del empresario capitalista que por lo general siempre aspira a alcanzar con su actitud egoísta el máximo de beneficio con respecto a sus capitales invertidos ( $C = \text{capital fijo} + V = \text{capital variable}$ ), no importa si para lograrlo debe asumir comportamientos despreciables sobre el verdadero sentido de la condición humana, en especial cuando grandes sectores de la población se encuentran desguarnecidas y deben ceder ante el influjo de la inanición y la miseria para venderse al primer postor en el mercado de trabajo; así funcionan los principios de la libertad económica liberal.

La alternatividad económica está precisamente buscando la forma de revertir los procesos de exclusión social que ha provocado el sistema capitalista durante siglos con la explotación de la fuerza de trabajo y su discriminación prolongada en el tiempo por el antagonismo de la lucha de clases. Las comunidades indígenas, afro descendientes, campesinas, barriales y obreras, están buscando otras posibilidades de producción e intercambio que les permita vivir mejor; es decir, por lo menos satisfacer dignamente las necesidades fundamentales (alimentación, vestido y techo) sin caer en los esquemas del asistencialismo del Estado, y procurando al máximo ser productivos dentro de una sociedad cada vez más excluyente desde el punto de vista de las reglas de juego impuestas por el mercado.

El intercambio sin dinero fue muy usual en aquel período de la humanidad en donde las únicas fuentes de subsistencia eran la caza, la pesca y la recolección; sin embargo, todavía muchas culturas lo siguen practicando como una forma simbólica de mantener sus imaginarios colectivos, porque se resisten a ser demolidos por la idea de progreso de la gran industria moderna. Hoy en los albores del siglo XXI, el trueque se sigue practicando como una posibilidad de intercambio en comunidades indígenas de varios países, con el propósito de mantener un cierto nivel de arraigo por sus ancestros culturales; no obstante, la transacción final entre objetos de la naturaleza y los productos del trabajo humano está orientada a satisfacer las necesidades más apremiantes de quienes intervienen en el acto económico de cambio sin dinero. Para algunos científicos sociales (Antropólogos, Sociólogos e Historiadores) el hecho de replantear el intercambio sin la mediación del papel moneda se constituye en una expresión de resistencia a la globalización de la economía; mientras que para los economistas tecnócratas es una retaliación «premoderna» sobre la visión del nuevo mundo construido por el avance desmesurado de las fuerzas productivas.

¿Cómo ubicar epistemológicamente el surgimiento de estas otras economías alternas? No existe un referente teórico para identificar su campo de acción disciplinar, por lo tanto, los científicos sociales (culturalistas) están en mora de construir los cimientos que den fuerza a una reconfiguración económica de los local; más cuando, para los economistas liberales y neoclásicos el dinero ha sido una de sus mejores invenciones. El poder del dinero se refleja en su capacidad que tiene como medio de compra y de pago, o como equivalente general del mundo de los negocios, por lo tanto, ha sido la mejor ilusión de la ciencia económica. El dinero como herramienta universal de intercambio superó las inconsistencias comerciales del mundo antiguo al corregir los inconvenientes presentados por el trueque desde la perspectiva de preferencias y unidades de medida para el canje entre comunidades.

Pero detrás de las bondades del dinero existe toda una enajenación de los hombres sobre esta clase de fetiche que transustancia los deseos humanos bajo la premisa del tener. Con el dinero se puede comprar de todo, hasta el pasaporte a la vida celestial y convertir lo malo en bueno, lo feo en hermoso, las debilidades en fortalezas y lo humano demasiado humano en conductas despreciables (Marx, 1993). La crítica sobre el uso del dinero como medio de cambio debe estar orientada hacia el poder destructor de las relaciones entre los hombres y no a sus capacidades como instrumento de intercambio.

Queda por demostrar en la praxis social hasta cuando estas experiencias que se han calificado como otras economías tienen permanencia en el espacio y el tiempo y no se dejan devorar por la innovación autodestructora de una modernidad cada vez más líquida<sup>12</sup>. La dialéctica evanescente (Berman, 1991) de los tiempos modernos nos permitirá tarde que temprano reconocer si estos esfuerzos valieron la pena, o si simplemente se quedaron como experiencias aisladas en contraposición al desarrollo de las fuerzas productivas y la idea de progreso. Aunque no queramos reconocerlo, las economías de mercado, el poder del dinero, la industrialización, la producción en masa, la aplicación de la tecnología de punta en los procesos productivos y la revolución en las comunicaciones, nos han llevado en forma masiva a consolidar una sociedad de consumo que por sus propias contradicciones le ha dejado a la sociedad como un conjunto de individuos el imperativo de la soberanía el consumidor.

La dualidad entre lo sólido y lo líquido en la fragilidad de los sentimientos humanos es una prueba más para saber que aunque nada es eterno y todo tiende a desaparecer de acuerdo a la segunda ley de la termodinámica; nos reconforta la esperanza por encontrar otros mundos posibles en medio de la actual crisis global. Que todo tienda a cambiar en sociedades cada vez más fragmentadas por el poder del mercado, el dinero, la industria y la sociedad de consumo<sup>13</sup>, es también una muestra fehaciente de saber que todavía estamos vivos, no sólo para contárselo a nuestras futuras generaciones, sino también para transformar el contexto social de quienes afrontan las calamidades del sistema capitalista en el mundo de hoy.

---

<sup>12</sup> Véase, **Zygmunt Bauman**. Modernidad líquida. Editorial Fondo de Cultura Económica, traducción de Mirta Rosenberg en colaboración con Jaime Arrambide Squirru, quinta reimpression, Buenos Aires - Argentina. Capítulo 2: Individualidad, pp. 59 - 98; Capítulo 3: Espacio/Tiempo, pp. 99 - 138.

<sup>13</sup> Véase, **Gilles Lipovetsky**. La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo. Editorial Anagrama, Colección Argumentos, traducción de Antonio Prometeo Mora, Barcelona - España, 2007. Primera parte: "La sociedad de hiperconsumo". Las tres edades del capitalismo; Más allá del «standing»: el consumo; La organización posfordiana de la economía; Hacia un turboconsumidor y El fabuloso destino del homo consuméricus, pp. 22 - 148.

## Bibliografía

- Arrow, Kenneth J (1974). *“Una dificultad en el concepto de bienestar”*, en la compilación: La economía del bienestar. Fondo de Cultura Económica. Mexico.
- Arrow, Kenneth J(2004). *“Los valores y la toma de decisiones colectivas”* en: Filosofía y teoría económica. Fondo de Cultura Económica. Mexico.
- Baudrillard, Jean (1983). *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI México
- Baudrillard, Jean. (2004). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. México.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Vida líquida*. Paidós. Barcelona
- Bauman, Zygmunt (2006). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bell, Daniel (1976). *El advenimiento de la sociedad postindustrial, un intento de prognosis social*. Alianza Editorial. Madrid.
- Berman, Marshall (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI Editores México.
- Dunayevskaya Raya (2005). *Rosa Luxemburgo: La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México
- Friedman, Milton (1998). *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*. Editorial Grijalbo, Bogotá
- Friedman Milton (2004). *“La metodología de la economía positiva”* en: Filosofía y teoría económica. Fondo de Cultura Económica. México.
- Foucault, Michel (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires
- García Canclini Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Editorial Grijalbo, México.
- Geary, Patrick (1986). *“Mercancías sagradas: la mercantilización de las reliquias medievales”*, en la compilación: La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías. Editorial Grijalbo, México.
- Golud y Lazear (1994). *Teoría macroeconómica*. Fondo de Cultura Económica. México
- Kopytoff, Igor (1986) *“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.
- Lipovetsky, Gilles (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Anagrama, Barcelona
- Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Planeta. Barcelona.
- MARX, Karl (1971). *Manifiesto del partido comunista*. Pekín.
- Marx Karl, (1971). *Formaciones económicas precapitalistas*. Ediciones la Chispa, Bogotá
- Marx Karl (1977). *El capital*. Fondo de Cultura Económica. Bogotá.
- Marx Karl, (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Editorial Altaya. Barcelona
- Marx Karl, (1999). *Miseria de la filosofía. Contestación a la filosofía de la miseria de Proudhon*. Ediciones Folio. España.
- Mises, Ludwig Von (2004). *“La ciencia de la acción humana”* en: Filosofía y teoría económica. Fondo de Cultura Económica. México.

- Rawls, John (2004). *"El concepto de justicia en la economía política"* en: Filosofía y teoría económica. Fondo de Cultura Económica. México.
- Robbins, Lionel (2004). *"La naturaleza de las generalizaciones económicas"* en: Filosofía y teoría económica. Fondo de Cultura Económica. México.
- Sen, Amartya K (2002). *La desigualdad económica*. Fondo de Cultura Económica. México
- Sen Amartya K,(2004). *"La imposibilidad de un liberal paretiano"* en: Filosofía y teoría económica. Fondo de Cultura Económica. México
- Sen Amartya K,(2004). *"Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica"* en: Filosofía y teoría económica. Fondo de Cultura Económica México
- Scitovsky, Tibor (1974). *"Una nota sobre las proposiciones del bienestar en economía"*, en: La economía del bienestar. Fondo de cultura Económica. México.
- Varian, Hal R (2002). *Microeconomía intermedia, un enfoque actual*. Editorial Nomos. Bogotá
- Varian, Hal R (2004). *"La justicia distributiva, la economía del bienestar y la teoría de la equidad"* en: Filosofía y teoría económica. Fondo de Cultura Económica. México.
- Vattimo, Gianni (2002). *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Ediciones Península, Barcelona.
- Wallerstein, Immanuel (2001). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores. México.

