

# Revista Utopía

22

	Pág.
Resistencia filosófica..... <b>Diego Jaramillo Salgado</b>	4
Rebeldía y hastío en la literatura alemana. (Entre la Ilustración..... y el expresionismo. Figuras de la literatura alemana. Rafael Gutiérrez Girardot) <b>Rubén Jaramillo Vélez</b>	12
Gilles Deleuze: la mirada desde un libro singular..... <b>Manuel Guillermo Rodríguez</b>	21
Nuevas herramientas para la interacción de la sociedad..... de los juguetitos electrónicos <b>Giessi Lasso A.</b>	35
La lectura como trabajo..... <b>Augusto Velásquez Forero</b>	43
<b>Reflexiones sobre estética</b>	
La relación objeto, artista y espectador: el todo de la tranfiguración..... <b>Beatriz Elena Hincapié G.</b>	49

Revista	No. 22	Octubre	Págs.	ISSN	Popayán
Utopía		2005	100	0121-6406	Colombia

Pág.

Sobre la apariencia estética..... 54  
**Silvio E. Avendaño C.**

La estética de la vida cotidiana..... 59  
**Amparo Carrillo Sáenz**

El ser del mundo en el filme *Mi pie izquierdo*..... 71  
**Guillermo Pérez La Rotta**

Artaud y el cuerpo sin órganos..... 81  
**Javier Orlando Muñoz**

### **Reseñas**

Antonio Caballero. Periodismo político en Colombia..... 91  
de Gustavo Chamorro Hernández

Imperio e imperialismo. Una crítica a Michel Hardt y..... 92  
Antonio Negri por Atilio Borón  
**Gustavo Chamorro**

Neoliberalismo y desorden global de Augusto Velásquez Forero..... 96

## **PRESENTACIÓN**

Es verdad que muchas utopías han sucumbido. No obstante ésta bien puede dibujarse con los versos del bardo al decir “barquito de papel, sin nombre, sin color y sin bandera, navegando sin timón, adonde la corriente quiera” por pura terquedad, en contra de la veleta de los tiempos, que soplan diciendo que es mejor no hacer nada o, bien, con la pereza metafísica de quien dice que de lo que no se puede hablar es mejor callarse.

No en vano esta publicación que llega al número 22, lleva el nombre de Utopía. No ha mucho tiempo algún curioso me preguntaba por qué la revista lleva este nombre. Entonces me vino a la mente de dónde había sacado tal designación para la revista. Recordé a Gerhart Hauptmann, en su novela *El bufón en Christo Enmanuel Quint* (1910), cuando dice: “Sobre las muchas mesas de cerveza de círculos politizantes de la población, oscilaba entonces, mezclada con el vaho del cigarrillo y de la cerveza e igual a una colorida nube narcótica, la Utopia”

En este número los escritos están centrados en temas de carácter filosófico y más que todo con elementos de la filosofía contemporánea.

**El editor.**

## FILOSOFÍAS DE LA RESISTENCIA<sup>1</sup>

Por:

Diego Jaramillo Salgado

### Presentación

La filosofía no ha sido ajena a la reflexión sobre la resistencia o las formas con las que se le puede asociar como la rebelión, la desobediencia civil o incluso, la misma revolución. Hasta Tomás de Aquino la validó contra el tirano que usurpa el poder y lo ejerce ilegítimamente. Varios de los contractualistas la hallaron como una opción de garantizar la vida, la libertad y la propiedad cuando son desconocidos los fines del Estado por quienes deben hacerlos cumplir.

La referencia está circunscrita a las filosofías que se ubican dentro del ámbito de lo que se ha denominado cultura occidental. Sin embargo, hoy sabemos que los saberes no son sólo aquellos que se producen, establecen o se defienden desde la racionalidad dominante. Las comunidades indígenas y campesinas, y los movimientos sociales los desarrollan de tal manera que,

como en el caso de la resistencia, adquieren la validez necesaria para ser tratados como tales. Su expresión histórica y política en la actualidad asignan al filósofo la responsabilidad de su reflexión, dentro de sus desarrollos discursivos y como posibilidad de darle salidas a las incertidumbres que traza nuestro confuso presente.

De allí que discurrir sobre los sentidos y significados de desarrollos actuales de la resistencia sea incursionar en la construcción de un discurso que se imbrica en los procesos culturales, las redes que configuran los tejidos sociales, las relaciones de poder y la visión integral de la vida comunitaria. A su vez, su puesta en juego en la confrontación a las formas de dominación. Sentido que no cierra puertas al diálogo con los supuestos filosóficos clásicos ni con los desarrollos de la historia política.

---

<sup>1</sup> Este es un avance de una investigación de más largo alcance. Por eso, hago una elección de dos momentos: uno en la formación de los pilares de la modernidad y otro en la actualidad, dentro de saberes inscritos dentro de otra lógica de argumentación, respecto de la anterior. Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia al IV Congreso de Pensamiento Latinoamericano "La construcción de América Latina", realizado en Pasto entre el 6 y el 8 de octubre de 2004 con el título "La resistencia comunitaria: una opción ante la incertidumbre". La que aquí se presenta fue ponencia en el "II Foro Regional de Filosofía", realizado en Manizales entre el 16 y el 19 de noviembre de 2004.

## **Aproximaciones a la filosofía de la resistencia**

La reflexión filosófica sobre la resistencia tiene antecedentes muy remotos; correspondiente con la inevitable admisión de la conflictividad social y de las relaciones de poder que vive cualquier sociedad. Abordaré algunas tesis filosóficas en función de darle contenido a los sentidos de la construcción de su significado. Aunque su arbitraria elección resuelve más un camino para esta exposición que las preferencias en el sentido de la construcción de un discurso actual.

### **Tomás de Aquino y sus aproximaciones a la resistencia**

Un caso aparentemente contradictorio es el de Tomás de Aquino a partir de su consideración de que el origen de la autoridad está en el pueblo, que, a su vez lo recibe de Dios, y que puede derrocar a quien lo ejerce si se distancia de los fines para los que fue creada, que es el bien común, y quien lo asume debe hacerlo con rectitud. Pues "Mientras los súbditos son oprimidos por la injusticia del tirano y no se sienten amados sino despreciados, de ningún modo pueden amar". (De Aquino, 1994:52) Planteamiento que es reiterado cuando se refiere a la tiranía en su libro De Regno, La Monarquía, escrito entre 1265 y 1267. Al considerarla como una defección de la Monarquía, que acepta como la mejor forma de gobierno y terreno fértil para que el pueblo pueda levantarse. Reflexionando que un ejercicio tal de poder, no solamente se aparta de lo que favorece más a todos sino que muchas veces se instaura en el temor y, aún éste es limitado ya que "quienes se someten por temor, si surge una ocasión en la que puedan hallar impunidad, se levantan contra quienes presiden y con mayor ardor cuanto más hayan sido cohibidos contra su voluntad por el temor exclusivamente". (De Aquino, 1994: 54) Igualmente, el tirano busca crear confusión entre sus súbditos,

destruir las relaciones de amistad que existe entre ellos, generar la desconfianza y prohibir toda forma de unión, como "las asambleas y los banquetes". Condiciones que alimentan la creación de mecanismos de resistencia y la lucha por su substitución.

Principios contradictorios en el teólogo si encontramos que adopta como natural la división social consagrando la condición de los de abajo, como necesaria para la buena marcha de la sociedad, y, por tanto, legitimando el ejercicio monárquico como aquél que está consagrado por Dios. Justamente, es quizá esta contradicción la que posteriormente lo lleva a una especie de retractación. Pero, de todas maneras importante en el registro histórico de los discursos que se han producido en esta dirección.

### **Dudas y negaciones de la resistencia en Hobbes**

Sabemos que Hobbes es el filósofo a quien se atribuye haberle dado mayor consistencia a la teoría contractualista, a partir de una fundamentación iusnaturalista; respecto de sus elaboraciones previas. Y no es precisamente él quien favorezca las acciones de resistencia. Sin embargo, si hay varias tesis que merecen tenerse en cuenta. En particular, a partir del reconocimiento de que lo que más se pone en juego en el estado de naturaleza, que lo considera como de guerra permanente, es la vida puesto que prima la violencia, a través del ejercicio de la fuerza que los hombres implementan unos sobre otros. Por eso "Un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprendible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia". (Hobbes 1984: 109) Para él, contra lo que se está atentando es nada más y nada me-

nos que contra los derechos naturales de vivir y de ser libres. Lo cual implica que quien intenta destruirlos, dentro de la sociedad civil, se ubica en el estado de guerra que fue previo a la formación del Estado. Por tanto lo que se configura aquí es el derecho a la resistencia como un "derecho natural subjetivo que todo individuo natural posee, cualquiera sea el contexto relacional en el que se desarrolle su existencia". (Zarka, 1997: 250) Y que la propia sociedad civil no puede negarlo. Así los elementos construidos en el contrato planteen la renuncia a ejercer la acción individual para su defensa.

Zarka plantea que incluso el derecho de resistencia, en este caso se amplía a quienes indirectamente quieren amenazar la vida. Además, que, "al ser inalienable, escapa a los derechos que transferimos en el pacto". Por eso lo registra como antinomia respecto del derecho penal que surge del contrato y, por tanto, se origina en el soberano. Puesto que el individuo abandona su fuero individual en el soberano, y éste, a su vez, asume todo el poder que el conjunto de los individuos depositaron en él. Este analista de Hobbes considera que si se trata de dirimir este conflicto el soberano es quien lleva las de ganar, puesto que "hace prevalecer el derecho penal del Estado, porque él detenta el poder público"; (Zarka, 1997: 253) como ciudadano, a su vez, tiene unos compromisos a los que tampoco puede renunciar. En efecto, así lo plantea Hobbes: "como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión» (Hobbes, 1984: 143) Argumentación que, de todas maneras, deja espacio para la contradicción, como anteriormente lo anotábamos.

Aún en circunstancias en que el individuo es

presionado a renunciar a algunos de sus derechos naturales no cesan de obrar como tales. Pensemos en la tortura, las presiones, incluso económicas, la prisión, que lo llevan al límite tal que para poder vivir o ganar la libertad expresa su renuncia a dichos derechos. Allí lo que opera, según Hobbes es que "El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno, ni es obligatoria en ningún pacto". (Hobbes, 1984: 114) Un ejemplo es cuando un detenido expresa su deseo de renunciar a ciertos derechos para no ser ejecutado, pero luego puede privilegiar aquél derecho mayor que es el de su vida. Por eso argumenta Hobbes que "las acusaciones arrancadas por medio de tortura no se reputan como testimonios". (Hobbes, 1984: 115)

Me parece importante hacer emerger su doctrina que atraviesa los tiempos respecto de la consideración que debe tener quien ejerce la autoridad en relación con quienes hacen la resistencia, que en su discurso identifica como sedición hoy definida como: "Acción de declararse en contra de la autoridad establecida y de empezar la lucha contra ella". (Moliner: 1123)

Hobbes presenta como sus causas las siguientes: primero: "Las doctrinas y pasiones contrarias a la paz, con la que se disponen los ánimos de cada uno"; segundo, "los que solicitan, convocan y dirigen a los que previamente se han dispuesto para la sedición y las armas"; y tercero, "la forma en que se hace, o la facción misma". (Hobbes: 1999: 103) Argumentación que ya está dirigida a establecer la relatividad de la resistencia porque el poder se concentra en el soberano y, por tanto es desde allí de donde se establecen los controles que permiten que el ejercicio de poder no tenga ningún resquicio; tanto desde el punto de vista de su cuestionamiento como de su posible continuidad. Así se pueda sostener, como lo hacíamos ante-

riormente, que la resistencia tiene un margen de vigencia si se atenta contra la vida y lo que le es correlativo.

Por eso es que para él "es evidente que el ciudadano que renunciase al pacto general de obediencia, renunciaría por lo mismo a todas las leyes... Este es el pecado que se llama **crimen de lesa majestad**, y consiste en el dicho o el hecho por el que un ciudadano o un súbdito declara no tener ya la voluntad de obedecer al hombre o a la asamblea que ostenta el poder supremo del Estado. El ciudadano declara tal voluntad de hecho cuando ataca o trata de atacar a las personas que, o tienen el poder supremo o cumplen órdenes de quien lo tiene, como son los traidores, los regicidas, los que se levantan en armas contra el Estado, o los que se pasan al enemigo durante la guerra..... Estos dichos y hechos y otros semejantes son crímenes de *lesa majestad* en virtud no de la ley civil sino de la natural". (Hobbes, 1999: 131-132) De tal manera que la investidura que adquiere el soberano en el acto del contrato no solo traza el camino de la delegación que de la fuerza hacen en él los individuos sino, al mismo tiempo, los instrumentos que impidan cualquier acción que imposibilite su realización. Ya Maquiavelo había advertido sobre el asedio al que se ve sometido el Príncipe por las fuerzas que buscan desestabilizarlo. La diferencia está en que quien centra el poder no obedece a un fin a priori en términos de la función del Estado; mientras que aquí de lo que se trata es de garantizar el contrato que los hombres realizaron para darle existencia a la sociedad civil y al Estado.

Por eso Hobbes recurre al derecho natural para justificar la acción del soberano: "De aquí se sigue que se castiga a los *rebeldes, traidores* y demás convictos de *lesa majestad* no según el *derecho civil* sino según el *natural*; esto es, no como a *malos ciudadanos* sino como a *enemigos del Estado*; y no por derecho de *gobierno* o de *dominio* sino por *derecho de guerra*".

(Hobbes, 1999: 133) Afirmación que podría retrotraernos a la ambigüedad señalada cuando el mismo derecho natural es soslayado al colocarlo por debajo del derecho penal, cuando el individuo lo invoca para la defensa de su vida y de su libertad.

Podríamos cerrar esta aproximación con su categórica afirmación: "Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforme a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma, se enseña a otros hacer lo propio. Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida: es por lo tanto, una ley de naturaleza". (Hobbes, 1984: 121) La unidad del poder se coloca por encima de cualquier fragmentación que pueda darse; aún si ella reivindicara la defensa de los principios que le dan existencia al Estado.

### **Locke y el derecho a la rebelión**

Es en la filosofía de la Ilustración donde encontramos las primeras elaboraciones que le dan sentido a la reflexión filosófica actual sobre este tema. En este caso, es quizá Locke quien más se detiene en dar argumentos sobre el significado y necesidad de la resistencia. Podríamos partir de su categórico planteamiento: "¿Qué es mejor para el género humano: que el pueblo se vea expuesto siempre a la voluntad omnímoda del tirano, o que los gobernantes se hallen expuestos en ocasiones a encontrar resistencia cuando abusan con exceso de su poder, y lo emplean en la destrucción y no en la salvaguardia de las propiedades de su pueblo?" (Locke, 1973: 174) El filósofo inglés abre de entrada dos sentidos para la construcción de lo que define como resistencia. El primero es que su acción establece la señal para que el gobernante entienda que el camino por el que transita no es el

mismo que el pueblo le trazó a través del contrato y, por tanto, es necesario que le devuelva el ejercicio de poder que ejerce desde la dirección de la comunidad política; es decir, del Estado. El segundo, se orienta a una solución radical de la desviación que se ha obrado en la dirección del Estado y en la concentración y abuso del ejercicio del poder que lo lleva a convertirse en un tirano. En ambos casos el referente central se produce desde lo que considera el eje central de flujo y control del poder: el Estado. Planteado así la resistencia se inscribe estrictamente en la respuesta a una forma de dominación política.

Pero, a la vez hizo una elaboración un poco más amplia cuando afirma: "El pueblo que se ve maltratado, y gobernado contra derecho, estará siempre dispuesto a quitarse de encima una carga que le resulta pesadísima" (Locke, 1973: 170) No olvidemos que lo hace bajo la consideración de que hay una ley natural que impulsa y guía a los hombres hacia la paz. Explicación que permite hacer una consideración más extensa de la aceptación de la resistencia; sobre todo al hacer alusión a cuando "el pueblo se ve maltratado"; puesto que permite incluir, en su caso principios fundamentales como la vida y la libertad, y todo lo que encierran, que individual y colectivamente se vean amenazados.

De igual manera, el parte del principio de que el poder legislativo es el que le da cuerpo al contrato y, por tanto, el que le da vigencia a la comunidad política. Por eso su reflexión, al igual que la de Tomás de Aquino y de muchos de los filósofos, parte de analizar la tiranía puesto que la ubica justamente en donde termina la ley. Por eso considera que "Quien ejerciendo autoridad se excede del poder que le fue otorgado por la ley, y se sirve de la fuerza que tiene al mando suyo para cargar sobre sus súbditos obligaciones que la ley no establece, deja, por ello mismo, de ser un magistrado y se le puede ofrecer resistencia, lo mismo que atropella por la fuerza el derecho de otro". (Locke, 1973: 154) De tal

manera que aquí hay una clara diferencia con Hobbes, pues no se produce la concentración de poder en un soberano que no admite rescoldo para enfrentarlo; al contrario, el desbordamiento de los fines para los cuales se constituyó la comunidad política da derecho para reaccionar en contra de quienes lo hacen.

Es en relación con el poder legislativo, cuando ha sufrido alguna alteración, que se produce una de las causales en que los gobiernos pueden ser disueltos: "Cuando uno o más miembros a los que el pueblo no ha nombrado se lanzan a legislar, las leyes que hacen no tienen autoridad y el 'pueblo no está por ello obligado a obedecerlas. Entonces los miembros de la sociedad readquieren su libertad, pueden nombrar por sí mismos un nuevo poder legislativo de la manera que mejor les parezca y están en posesión de su plena libertad para resistir a la fuerza de quienes sin autoridad, pretenden imponerse a ellos". ((Locke, 1973: 163) Se produce así, entonces, la licencia para poder ejercer el derecho a la resistencia, puesto que es la vuelta al estado de guerra que se ha querido superar, y, por tanto, se dan las condiciones para la creación de una nueva comunidad política. Pues "Únicamente debe oponerse la fuerza a la fuerza injusta e ilegal". (Locke, 1973: 155)

Estas aproximaciones a la filosofía de la resistencia se colocan en el campo de la distorsión que se produce en los fines del Estado que habilitan a quienes lo construyeron a buscar mecanismos que permitan encontrar el camino perdido. Por tanto, en esta dirección, es la acción violenta o pacífica que se produce como reacción a un poder dominante. Podría asumirse también como una reacción a un poder dominante, o como una reacción contestataria; pues se produce a partir de un vacío que crea el gobernante, al distanciarse de los objetivos que políticamente congregarían a todo el pueblo en el desarrollo del ejercicio del poder político. El eje que concentra la fundamentación de la re-

sistencia es, entonces, el político; entendido como aquél que concreta la acción del Estado. No necesariamente compromete lo cultural, territorial, regional; así muchos de estos aspectos puedan estar incluidos en dicho ejercicio.

### **El discurso étnico indígena actual de la resistencia**

En el proceso de la historia política y de las ideas, encontramos muchas elaboraciones filosóficas que comportan una sustentación de la resistencia. Desde las que se estructuran desde acciones revolucionarias, como la filosofía de Marx y el marxismo. Pasando por las que se produjeron en las reflexiones sobre las acciones dominantes del fascismo y las invasiones en la II Guerra Mundial. Hasta la que se reconoce como resistencia pacífica en Gandhi.

Sin embargo, con el fin de dar un sentido de actualidad a esta reflexión, en relación con el impacto político que está produciendo, me tomo la licencia de acceder, así sea en la marginalidad, a saberes que la cultura occidental ha relegado y que muchos discursos no le asignan criterios de verdad. Para nosotros tienen igual validez y, por tanto, es necesario tratarlos en condiciones de igualdad a aquellos consagrados dentro de la filosofía clásica. Sus implicaciones, como analizaremos, se inscriben en un campo más amplio que desborda el de la institucionalidad y de la configuración del Estado.

Alcibiades Escué, dirigente indígena paez, la define así: "La resistencia de los pueblos indígenas la concebimos como una tradición. Tradición que está expresada particularmente en la cosmogonía y en la cosmovisión de cada uno de los pueblos". (Escué, 2002: 25)<sup>2</sup> Cuya con-

creción va más allá de una elaboración abstracta o racional ya que está inscrita en los procesos de la vida que se produce en sus culturas. Por eso avanza al plantear que "La forma de resistencia tiene que ver con el vigilar, el conservar, el controlar y hacer que se de un dominio, no sólo de la posesión de sus congéneres sino también el dominio y el control del territorio. Control de territorio y control social, es decir, de la comunidad indígena... es defender la vida de la comunidad, defender lo poco que el proceso ha logrado construir y reconstruir como pueblos indígenas" (Escué, 2002: 25) La vigilancia tiene que ver con estar pendientes de las amenazas que sus propios procesos pudieran padecer tanto del exterior como de las dificultades que internamente se produzcan y que vulneren lo que se ha construido. La conservación hace referencia a la tradición, pero no como la vuelta a un pasado anclado en la historia, sino como aquella que se rehace y se redefine permanente en ella; es lo que define como "construir y reconstruir como pueblos". El control está claramente especificado como aquél que permite tener posesión del territorio, y de todos los elementos propios de la cultura.

A su vez, el Taita Floro Tunubalá, exgobernador del Departamento del Cauca y de su comunidad, le da el siguiente significado: "Pienso que la resistencia indígena ha sido un pensamiento muy activo desde el momento en que chocaron las dos culturas, el mundo indígena y el mundo occidental. Desde ese momento pienso que ha habido una resistencia indígena bien constituida, con propósito de defender su territorio, su autoridad tradicional, su organización, su cultura, como base suprema. La resistencia indígena en el Cauca ha sido una forma de integrar; por que el indígena siempre defiende su espacio territorial y el espacio territorial le permite defender su cultura, su pensamiento, su estructura organizativa, así mismo su forma de relacionarse con el mundo propio y con el

<sup>2</sup> ESCUÉ, Alcibiades. "Entrevista: planteamos una resistencia porque hay una nueva invasión". En Utopías No. 92, Bogotá, marzo de 2002

mundo externo". (Tunubalá, 2004: 5)<sup>3</sup> Incorpora más directamente la noción de territorio y el sentido de pertenencia que se produce en él en cuanto se recrea en procesos culturales. Constituyéndose en valores que le imprimen la fuerza suficiente a la comunidad para garantizar la cohesión que se vuelve necesaria para poder efectuar la resistencia. Es de destacar la importancia que le asigna a la organización en el presente. Valor que reasigna a los procesos culturales tradicionales la función de articulación que antes de la década del 70 del siglo anterior dejaba a la comunidades expuestas al ejercicio más directo de la acción dominante.

Significado que amplía cuando coloca sus propios procesos endógenos en articulación directa con el mundo exterior: "La resistencia permite manifestar unos proceso internos y unos procesos históricos, pero igualmente unos procesos que pueden perfectamente articularse en el tiempo. En una marcha indígena los actores son los mismos que parten de su territorio, parten de su entorno y finalmente concluye en un espacio territorial que es común en que el mundo propio se puede relacionar con el mundo occidental". (2004: 5) Enunciado de esa manera precisa claramente que la construcción de la resistencia no va en la dirección de encerrarse en sí mismos negando "el afuera". Más bien, es aceptarlo, pero dentro del diálogo que se traza desde una relación de pertenencia que reinscribe dentro de ella aquello que se ha puesto en frente suyo.

Podemos concluir fácilmente que el significado de resistencia planteado por los indígenas incluye aspectos fundamentales de su vida comunitaria, y, por tanto, se distancian de centrar su saber en este campo en función del Estado o de la institucionalidad, como lo analizábamos en las

---

<sup>3</sup> TUNUBALÁ, Floro. Entrevista realizada por Sebastián Jaramillo el 25 de septiembre en Popayán, 2004

primeras elaboraciones. Ni tampoco sólo en reacción a una acción que se ejerce desde el poder del Estado; pues aquí hay una forma creativa en la producción de vida cultura, pensamiento y territorio. En primera instancia, porque está inscrita en la tradición que la hace permanente en el tiempo y a la vez cambiante porque asumen que debe estar en diálogo con "el exterior", y porque por sí misma se actualiza. Inscrita en el territorio, que no es simplemente la tierra sino también el espacio de desarrollo de su cultura, su cosmovisión y sus formas organizativas. Hoy se acuña más el concepto de visión integral que desarrollan a través de los planes de vida.

Lo que interesa resaltar de esta elaboración para el desarrollo del pensamiento filosófico de la resistencia es que si bien podemos encontrar unos saberes dentro de estructuras culturales, económicas y sociales producidos de manera autónoma antes de la llegada de los españoles, hoy no podemos hablar de ellos como referidos a un pasado. Precisamente, las luchas de resistencia los sitúa en un constante presente. Pues ese espacio que las mismas comunidades produjeron hizo posible su permanente reproducción y desarrollo; así fuera en condiciones de cierta inercia social y cultural que les imponía el modelo de desarrollo económico y social que avasalladoramente regía las colonias hispánicas.

La resistencia, en este caso, está entonces en los dos juegos de fuerzas: aquellos a través de los cuales le arañan al Estado aspectos básicos que se desenvuelven en la institucionalidad y en la implementación de políticas públicas, o los que apelan a la construcción de futuro desde un presente que revitaliza el pasado.

Podríamos concluir que la resistencia se produce cuando un poder dominante o cualquier poder busca someter o arrasarse procesos culturales, económicos, sociales, ambientales o políticos. Desde esa orientación el proceso de resis-

cia no conduce necesariamente a crear condiciones para que el pueblo, la comunidad o grupo social que tenga amenazada su existencia se convierta en una práctica dominante que ejerza su hegemonía desde el poder. Quizá ésta sea el sentido de la primera aproximación presentada por los filósofos clásicos. Más no el que se deriva de los enunciado indígenas

Ello implica que su desarrollo no se produce de una manera "natural"; es decir, a través de un proceso autónomo. Justamente, la resistencia tiene el ingrediente que una de sus respuestas es la acción que se ejerce para neutralizar o impedir la realización de aquello que es su contrario u opta por variantes diferentes de las establecidas. Por eso, entonces, cuando las amenazas son contundentes no queda otra alternativa que canalizar la lucha hacia ellas como garantía básica de sobrevivencia. Aunque en el caso de la elaboración indígena sea algo permanente porque no se inscriben en la lógica de darle vida al Estado sino la de garantizar la propia y la de su comunidad.

Sin embargo, esta tendencia no anula la dinámica de los procesos de las comunidades, organizaciones y movimientos sociales de reafirmación y construcción de las redes que le dan vida al tejido social en todas sus múltiples expresiones. Así lo realizan en el presente a través del diálogo que efectúan con las formas de resistencia que campesinos, trabajadores, comunidades negras y diferentes movimientos sociales realizan en contra de los impactos del neoliberalismo a nivel mundial y de la Seguridad Democrática en nuestro país. Con la diferencia, por demás evidente, que en las comunidades indígenas no se agota en la movilización, la toma de la carretera panamericana o la protesta en las calles. Tampoco en la búsqueda de ser reconocidos por la institucionalidad o

de apropiarse de parte de la maquinaria del Estado. Más bien, el ejercicio de poder trasciende su manifestación externa porque está arraigado en el ejercicio de la lengua, a través del juego de la palabra; en la vida cultural, articulada en sus diferentes prácticas, en su pertenencia a un territorio, en cuya dimensión espacial se integran naturaleza y cultura, y en los procesos organizativos que lo jerarquizan de acuerdo con las exigencias que demandan las luchas de resistencia.

No me queda más que decir que ésta última es una forma de resistencia que no pretende ser generalizada a toda la sociedad frente a las afugias del presente. Sin embargo, si es una expresión de lucha por la dignidad, la libertad y la justicia social que abre caminos a los creadores de sueños y de esperanzas.

## BIBLIOGRAFÍA

- \* BERNHARDT, Jean. "Hobbes". En Francois Chatelet, Historia de la Filosofía, Ideas, Doctrinas, tomo II, pp: 119-140, Madrid: Espasa- Calpe, 1982.
- \* BOBBIO, Norberto. Thomas Hobbes, México, D.F: FCE, 1995.
- \* DE AQUINO Tomás. La Monarquía, Barcelona: Altaya, 1994.
- \* FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F. Locke y Kant. Ensayos de Filosofía Política, México, D. F: FCE., 1996.
- \* HOBBS, Thomas. Tratado sobre el ciudadano, Madrid: Trotta, 1999.
- \* HOBBS, Tomas. Leviatán, México: FCE., 1984.
- \* LOCKE, John. Ensayo sobre el gobierno civil, Madrid: Aguilar, 1973.
- \* MOLINER. Diccionario de uso del español, Madrid: Gredos, 1988.
- \* ZARKA, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento político moderno, Barcelona: Herder, 1997.

**ENTRE LA ILUSTRACIÓN Y EL EXPRESIONISMO –  
FIGURAS DE LA LITERATURA ALEMANA  
(RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT)**

Por:

Rubén Jaramillo Vélez

Una característica en el estilo de Rafael Gutiérrez Girardot cuando se ocupa de asuntos literarios es la forma tan imprevista como inicia sus ensayos: ya al terminar la lectura del primer párrafo el lector se encuentra en medio de una compleja problemática, a la cual se ha accedido a través de la relación de una anécdota, la cita del fragmento de una correspondencia o el comentario de un exegeta, por ejemplo.

A partir de ese momento, el ensayo se desarrolla de una manera peculiar, manteniendo al lector en permanente expectativa, al condensar –en forma sorprendente, por lo demás– un gran caudal de información, producto de la seriedad, la disciplina y genuina vocación del crítico. De su certero conocimiento sobre la materia, y de una aproximación en detalle que ubica el asunto en el contexto histórico, social y cultural, en general, tratándose inclusive de escritores y poetas tan singulares como Hugo Ball, Jakob van Hoddis, Georg Trakl; Ernst Stadler, Georg Heym, Gottfried Benn o Paul Celan, para mencionar a los autores de que se ocupa este libro en la segunda parte. En cuanto a la primera, más breve, está consagrada a reflexionar sobre algunos aspectos de la obra y la personalidad de Georg

Christoph Lichtenberg, Jacob Michael Reinhold Lenz y una figura de gran formato, que de algún modo representa el vínculo entre los dos momentos a que se alude en el título del libro: Friedrich Nietzsche.

Lo primero a lo que nos sentimos obligados es a confesar que no pretendemos poseer una información muy precisa en relación con la mayoría de estos autores. Si nos aventuramos a elaborar una reseña es porque consideramos importante resaltar su conocimiento, en la medida en que ello contribuya a tomar conciencia sobre la crisis universal de la cultura de la modernidad, tal y como se manifestara en los albores del siglo veinte y sobre la cual el expresionismo alemán, en particular, nos legara un testimonio fehaciente.

Reconocemos una nota común en la actitud de estos autores. Su rebeldía, su hastío. Su rechazo de la sociedad burguesa y su desencanto con respecto a la clase de la cual la mayoría de ellos procedía. La experiencia de la enajenación, de una cotidianidad por completo reificada y acartonada, una atmósfera que asfixiaba a los jóvenes que crecían en la Alemania guillermínica

finisecular, esa monarquía anacrónica sobre la cual reinaba un emperador de pacotilla. "Con el alma de un *parvenu*", como irónicamente lo caricaturizaría Henrich Mann.

Rebeldía ciega, en muchos casos, ambivalente y contradictoria, como la que ya había impregnado la actitud de poetas pertenecientes a generaciones anteriores que de algún modo pueden ser considerados sus precursores, un Heine, un Baudelaire, un Rimbaud. Rebeldía incluso paradójicamente conservadora, en el fondo, como en el caso de Hugo Ball, quien durante los años de la gran guerra fundara el *Cabaret Voltaire* –desde donde lanzaría el *Dadaísmo*– cuando vivía en Zurich, por cierto que en la misma callejuela en la cual, en una modesta habitación, residiera por entonces con su mujer un exilado ruso apellidado *Ulianov* que a finales de marzo de 1917 regresaría a su país...

O la de Gottfried Benn, cuyo nihilismo se manifestará, en versos de vigoroso lirismo, como nostalgia abismal hacia la vida más elemental, ancestral; hacia las profundidades preconscientes del mundo orgánico, afirmando el deseo y la voluntad irracional –anterior a toda "representación"– actitud que un Theodor Adorno, en polémica con la crítica simplificadora de Georg Lukacs, llegaría a justificar como legítima protesta contra la reificación, la abstracción, el sentimiento de vacío y el sinsentido de la vida, que él mismo recuerda citando un verso de Trakl: "Dime hace cuánto tiempo que hemos muerto".

En ese contexto afirma Gutiérrez que "esa poética sincrética (subjetividad especulativa y creadora del primer romanticismo, y comunicación por signos de una tensión interna, de *Pathos*)" se correspondía con la experiencia de la gran urbe, tal y como lo plantearía en 1903 el filósofo y sociólogo berlinés Georg Simmel en su ensayo *Las grandes ciudades y la vida del espíritu*, en el cual afirmaba que el fundamento psicológico sobre el que se eleva el tipo de las

individualidades metropolitanas sería "*la intensificación de la vida nerviosa* que resulta del cambio veloz e ininterrumpido de las impresiones internas y externas", agregando enseguida que esa conjunción "fue el motor de la poesía urbana de Ernst Stadler, Georg Heym y Georg Trakl, principalmente, de los poetas que contribuyeron a dar perfil caleidoscópico al expresionismo alemán".

Por lo cual contrasta con acierto la poesía urbana de Heym con la de Rilke, tomando como ejemplo paradigmático un célebre poema juvenil del *Libro de las horas* (1905): "*Pues, Señor, las grandes ciudades...*", en el cual éste criticaba a la gran ciudad por su inhumanidad, "en tanto que Heym le confiere el carácter alegórico del mundo, al que pone acentos demoníacos, grotescos, peyorativos y macabros".

No resulta por ello casual que el autor remita a una alusión al Zaratustra en el *Diario* de este último, y comente que su deseo de reconfigurar su existencia para llegar a ser el superhombre no sólo era un proyecto de "perfilar los contornos de su identidad de poeta, de su existencia estética", sino también "una consciente continuación de la tradición fundada en la idea del genio que él mismo pone de relieve y explicita". En efecto, en un fragmento de sus anotaciones de 1909 escribía: "Amo a todos los que tienen un corazón destrozado, amo a Kleist, a Grabbe, a Hölderlin, a Büchner, amo a Rimbaud y a Marlowe, amo a todos los que desesperan de sí tan frecuentemente como yo desespere de mí a diario". A lo que comenta Gutiérrez que "la discrepancia y la desilusión de Kleist y Büchner fueron expresión de un afán de actividad que diera sentido a su vida", y que el mismo afán determinó la visión de la realidad y las aspiraciones de Georg Heym. "En él, empero, este afán no surgió, como en Kleist, de la escisión entre conciencia y realidad, de un problema de la teoría del conocimiento que había planteado Kant, sino, como en Büchner, de un cansancio de la vida,

de una ausencia de sentido del mundo y de la existencia, del nihilismo que se había perfilado con el concepto de infinitud del romanticismo y que había culminado en Nietzsche”.

Sólo que la infinitud ya no era la de la divinidad, “sino la del sujeto que percibe la historia como la rueda del tiempo, que en incesante y monótono cambio de miles de días y noches, en un ajedrez de campos blancos y negros, sólo admite un ganador, la muerte, y engendra una angustia del tiempo que se manifiesta como aburrimiento”.

Como “temple de ánimo”, contrasta este sentimiento de desesperanza, tan característico de la época que les correspondió vivir a los poetas expresionistas, con la actitud olímpica de Goethe en los albores de la era burguesa, durante la segunda mitad del siglo XVIII y los primeros lustros del XIX, como representante del “clasicismo”, y de una burguesía supeditada por completo a la aristocracia del *ancien regime*, o incrustada en la alta burocracia de los minúsculos Estados absolutistas alemanes, como era el caso del solemne ministro del Ducado de Weimar.

Razón por la cual, en ese contexto y a propósito de la enfermedad que aquejó a Jacob van Hoddis (anagrama de su apellido, pues en realidad se llamaba Arztes Hermann Davidsohn y había nacido en Berlín en 1887 como hijo de un médico judío) llega a afirmar Gutiérrez que la esquizofrenia “era más bien la de la sociedad y su tradición cultural alemana, que desde fines del siglo XVIII se acomodó hipócritamente a la contradicción entre la exigencia de la razón de la ilustración y la mentalidad visceral autoritaria, que Goethe encarnó y consagró como carácter ontológico del súbdito alemán con los versos del Fausto: *Dos almas habitan en mi pecho...*”.

Y prosigue con un comentario que no podría ser más mordaz y valiente: “Goethe logró un equilibrio profesional entre esas dos almas:

burocratizó y solemnizó su vida, disciplinó su espontaneidad y puso su cultivada inteligencia al servicio de la creación de su propio monumento con imperatividad arbitraria, que sofocó o aniquiló a quienes vislumbraban otros caminos, necesariamente rivales: Lenz, Hölderlin, Heinrich von Kleist, por ejemplo. Las dos almas eran una coartada para justificar, no una doble moral, sino una ambigua flexibilidad moral que redujo la ética al ideal de la armonía teleológica de la personalidad, es decir, del que desde la cuna estaba predestinado a conducir y sentar medidas”.

Muy pertinente y oportuna nos resulta la referencia a tal modalidad de comportamiento, tan característica de los intelectuales alemanes en general (hasta Thomas Mann, en sus “Consideraciones de un apolítico” publicadas en el otoño de 1918 constituye un ejemplo), como consecuencia del peculiar desarrollo de Alemania desde la derrota de los campesinos en la primera mitad del siglo XVI -o mejor dicho, de su *anacronismo*, si se lo contrasta con el de los países por entonces políticamente más evolucionados de Europa, los Países Bajos, Francia, Inglaterra- en el esfuerzo por comprender en ese amplio contexto el infortunado desarrollo hacia la psicosis, tal y como lo intenta el autor en el caso de van Hoddis.

Lo que, por lo demás, corresponde ya a un uso tópico –aunque no entre nosotros– y encuentra un antecedente en el ensayo, considerado “clásico”, del psicoanalista Jean Laplanche: *Hölderlin et la question du père* (Presses Universitaires de France, Paris, 1961), en el cual se relaciona el colapso del gran poeta –sin ignorar, desde luego, los antecedentes familiares y el desafortunado episodio con la señora Gontard, la esposa del opulento banquero de Frankfort de cuyo hijo aquel era preceptor, que al parecer lo precipitó– con el fracaso de la revolución en Alemania y, en cierto sentido, en la misma Francia, esa revolución cuyo estallido, con profunda emoción, había saludado el adolescente cuando, junto con

sus compañeros los futuros filósofos Hegel y Schelling, sembrara en su homenaje un árbol tierno en el patio del seminario protestante de Tubinga, y que nueve años más tarde, junto con su amigo Isaac Sinclair, todavía soñara en la instauración de una República suava a la que habrían de pertenecer también los territorios del norte de Suiza.

En el caso de van Hoddis sería el fracaso de la revolución que condujo a la abdicación del último Hohenzollern el 9 de noviembre de 1918, que se traduciría quince años más tarde en el triunfo de la contrarrevolución delirante encabezada por Adolf Hitler, de la cual aquel sería una víctima más: en efecto, a mediados de 1942 sería gaseado en el campo de concentración y exterminio de *Theresienstadt*, con los otros pacientes trasladados allí desde el sanatorio judío para enfermos mentales de Berndorf-Sayn en Thuringia cuando se puso en marcha el programa masivo de eutanasia en los hospitales alemanes: "Pero la esquizofrenia de la sociedad alemana de la época guillerminica, que Helmuth Plessner caracteriza con los conceptos de 'gigantesca e infantil', no se disolvió con la crisis de la idea del genio, sino más bien se agudizó y fue el terreno para el nacionalsocialismo".

La caracterización proviene de un importante libro publicado en Suiza en 1935 con un título bien significativo: *Das Schicksal deutscher Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (*El destino del espíritu alemán al final de su época burguesa*, que a partir de su segunda edición, de 1959, pasó a llamarse *Die verspätete Nation, La nación que llegó tarde*) en el cual este discípulo exilado de Husserl intentaría uno de los primeros análisis sobre las causas, próximas y remotas, del colapso de la primera República alemana. También en este contexto es que tiene sentido establecer el nexo existente entre la dolencia del poeta y la anomalía general que padecía la sociedad en la cual este involucionó: "Los datos de sus historias clínicas registran la

progresión de su desequilibrio hasta llegar al estadio final, es decir, de dos formas de esquizofrenia incurable o, más exactamente, de un permanente derrumbamiento de su persona. ¿Pero fue sólo el derrumbamiento, o la encarnación de un desafío paradójico, provocativo y resignado, a la solemnidad de la sociedad guillerminica finisecular, con su burguesía monárquica y militarista y su heroísmo belicista de súbdito oportunista y servil?"

Por ello, también en ese contexto, remite Gutiérrez a un pasaje bien sintomático, fechado el 10 de diciembre de 1911, del Diario de Heym, a quien considera "el Pólux del Castor van Hoddis, a cuya relación debió importantes suscitaciones": "Ciertamente creo: en trescientos años la gente se llevará las manos a la cabeza cuando vea nuestra vida. Se preguntará verdaderamente cómo se las arreglaron los Günther, Lenz, Kleist, Grabbe, Hölderlin, Lenau, los Hoddis, Heym, Frank. Y cómo esas naturalezas (que eran demasiado decentes para rebajarse al compromiso como Goethe, Rilke, George, etc.) pudieron abrirse paso en este tiempo turbio y restallante de locura".

No resulta por ello casual una alusión en otro pasaje del mismo Diario: "Veo frente a mí un pobre loco; está entregado a hacer girar en sus manos un tallo de hierba. Los niños ya le conocen. Tendrá mi edad. En mi cráneo hay una chispa del genio, en el suyo hay oscuridad. Y, sin embargo, tengo con él mucha semejanza. Yo parloleo, como él. Y frecuentemente tampoco sé como servirme tranquilamente de mis miembros". Después de citar un poema de van Hoddis maliciosamente intitulado *Der Visionarr*, en el cual, como explica el autor, "la doble r sugiere la superposición del visionario con el loco (*Narr*) o bufón", se permite este un agudo e intrépido comentario:

"El infierno y el purgatorio habían perdido en el proceso de secularización o desmiraculización

del mundo su función teológico-política. Por el camino del hábito dogmático que habían creado en su beneficio, se desplazaron a la realidad terrenal. El infierno y el purgatorio eran la cotidianidad burguesa, postulada teóricamente por el llamado liberalismo del *homo homini lupus*. El loco, que asumía su papel en esa sociedad loca, significaba precisamente el espejo cóncavo, la mala conciencia de esa sociedad". Lo ejemplifica con un poema de Gottfried Benn –un contemporáneo de van Hoddis– intitulado *Réquiem* y proveniente de su primer libro: (*Morgue y otros poemas*, 1912), en el cual, según dice, "se precisa este desplazamiento, esta pérdida de la trascendencia o, como la llama Hugo Friedrich, 'trascendencia vacía'":

*En cada mesa dos. Hombres y hembras  
en forma de cruz. Cerca, desnudos y sin embargo  
sin tortura.*

*El cráneo abierto. El pecho escindido. Los  
cuerpos*

*paren ahora por vez final.*

*Cada uno tres cazuelas rebosantes: desde  
el cerebro hasta los  
testículos.*

*Y el templo de Dios y el establo del diablo  
pecho a pecho en el fondo de una cuba  
se burlan ahora del Gólgota y del pecado  
original.*

*El resto en féretros. Miles de partos nuevos:  
Piernas de hombre, pecho de niños y cabellos  
de hembra.*

*De dos que algún día se apresuran yo ví,  
ahí yacía, como de un claustro materno.\**

Parangona Gutiérrez este poema con un fragmento esperpéntico del *Sueño del juicio final* de Francisco de Quevedo –*Después noté de la manera que algunas ánimas venían con asco y otras con miedo huían de sus antiguos cuerpos. A cual faltaba un brazo, a cual un ojo, y díome*

\* La versión de todos los poemas que transcribimos es del autor.

*risa ver la diversidad de figuras, y admiróme la providencia de Dios en que, estando barajados unos con otros, nadie por yerro de cuenta se ponía las piernas ni los miembros de sus vecinos– para comentar enseguida que tanto Quevedo como Benn concebían la realidad humana "como un montón distorsionado, como disjecta membra sin conciencia de que lo es, como simple pretensión, como Nada", aunque agrega que, mientras para el poeta y humanista español esa Nada era "determinación y castigo divinos", para Benn y otros poetas expresionistas alemanes, como Heym y Lichtenstein, ella era "una burla de la creación". Y concluye con la cita de un fragmento de la conferencia que sobre Kandinsky impartiera Hugo Ball en la *Galería Dada* de Zurich: "El hombre perdió su rostro celestial, devino materia, casualidad, conglomerado, animal, producto loco de ideas abrupta e inaccesiblemente convulsivas".*

En relación con lo cual se pregunta Gutiérrez: "¿Pero cuál era ese rostro celestial perdido? ¿Qué Dios lo había impregnado de cielo?", remitiendo enseguida a un poema póstumo ("posiblemente de 1912") de van Hoddis:

*Ay de mí, a quien Dios echó a los desnudos  
soles*

*Y a la pena estridente de lívidas ciudades  
infernales.*

*Y mandó hablar a truenos, luz y mares.*

*Sólo me escarnece en mi soledad.*

*No puedo amar el día que creé,*

*Y aquellas nubes oscuras que lo coronan.*

*Cierto que es suave, de ningún enemigo la  
llamada*

*zumba a su portal, brillan flores completamente  
pálidas.*

Comenta el autor que "el cielo fue el paraíso perdido con figura de cementerio, de infierno y de templo pacífico", y recuerda que cuando lo escribió van Hoddis se había vuelto católico al enamorarse de una poetisa y actriz bohemia "que no había sacrificado su catolicismo a las

exigencias de esa libertad". Pero advierte: "Sin embargo, la imagen desolada del mundo no es en él, o en Benn o Heym, síntoma de una profesión determinada de fe o de una crisis religiosa, sino sentimiento de soledad y de concepción de la época y del tiempo histórico como apocalipsis". Que fue considerado de múltiples maneras, bien como "anunciación de una vaga revolución" o como "su presencia profana" en la gran ciudad.

Así como apocalíptico resultó ser también el título de la famosa antología de poesía expresionista que editará Kurt Pinthus en 1920, *El crepúsculo de la humanidad* (comenzaba con un poema de van Hoddís que muy pronto se hizo célebre: *Fin del mundo*), en cuya presentación decía: "Cada vez se sentía con mayor claridad la imposibilidad de una Humanidad que se había hecho completamente dependiente de su propia creación, de su ciencia, su técnica, la estadística, el comercio y la industria, de un ordenamiento comunitario entumecido, de usos burgueses y convencionales"; y concluía afirmando que este reconocimiento significó a la vez "el comienzo de la lucha contra la época y su realidad".

Pero con toda la razón sostiene Gutiérrez que ese conocimiento lo había anticipado Nietzsche en el pasaje intitulado "el último hombre" del Zaratustra; aunque agrega que sería a Max Weber a quien le correspondería precisar su significación y sentido al manifestar en su obra clásica: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) su inquietud, más aún, su perplejidad y desconcierto ante el futuro de la sociedad burguesa. "Nadie sabe hoy quién habitará en el futuro aquella casa (el capitalismo), si al final de esta monstruosa evolución se hallarán profetas completamente nuevos o un poderoso renacimiento de antiguas ideas e ideales o –si ninguno de los dos– una petrificación mecanizada guarnecida con una especie de compulsivo darse importancia. Entonces ciertamente

para los 'últimos hombres' de este desarrollo de la cultura podría convertirse en verdad la frase: especialistas sin espíritu, sibaritas sin corazón: esta Nada se vanagloria de haber ascendido a una grada hasta entonces nunca alcanzada de la humanidad". En relación con lo cual recuerda el autor que "estos especialistas sin espíritu y sibaritas sin corazón que creyeron haber alcanzado una cumbre de la humanidad" eran para Gottfried Benn "la corona de la creación, el cerdo, el hombre".

Precisamente a la obra y a la "poética" de este gran lírico se consagra el penúltimo ensayo que compone el libro, intitulado "*Nadie puede estar triste... Melancolía y nihilismo en Gottfried Benn*".

La primera parte del título reproduce un verso del último poema que éste escribiera, en el cual rememoraba la humilde circunstancia que acompañó la muerte de poetas que él admiraba: Annete von Droste-Hülshoff, Friedrich Hölderlin, Nietzsche; Rainer María Rilke, Stefan George. También aludía, como en un presentimiento, a la suya propia (se publicó en la revista *Merkur* a comienzos del mes de octubre de 1956, tres meses después de acaecida):

*En aquella cama pequeña, casi de niño,  
murió la Droste  
(se la puede ver en su museo en  
Meersburgo),  
sobre este sofá Hölderlin, en la torre de la  
casa de un carpintero,  
Rilke y George probablemente en catres de  
hospitales suizos,  
en Weimar se posaron hasta la última mirada  
los grandes ojos negros de Nietzsche  
sobre una almohada blanca  
–todo trastos viejos ahora o que ya no existen,  
indefinibles, sin sustancia,  
en la eterna decadencia indolora.  
Llevamos en nosotros semillas de todos los  
dioses,  
el gen de la muerte y el gen del placer–*

*quién los separó: las palabras y las cosas,  
quién las mezcló: los tormentos y el lugar  
en el que concluyen. Maderas con quebra-  
das de lágrimas,  
por breves horas un lamentable hogar.  
Nadie puede estar triste. Demasiado lejos,  
demasiado amplio,  
demasiado intocables cama y lágrimas,  
ni un no, ni un sí,  
nacimiento y dolor corporal y fe,  
un ondular, sin nombre, un deslizarse,  
un celestial, moviéndose en sueño,  
movidas cama y lágrimas,  
duerme.\**

Pero más significativo resulta un poema muy frecuentemente citado en el cual se hace patéticamente manifiesta esa nostalgia suya tan peculiar, ese anhelo intenso hacia lo más arcaico, anterior a la historia y la civilización, al contrato social y la norma: la vida, llana y simple, el instinto, la pasión, la inconciencia:

*Oh, si fuéramos nuestros protoantepasados.  
Un grumito de moco en un pantano cálido.  
Vida y muerte, fecundar y parir  
se deslizaría de nuestros mudos humores.  
Una hoja de alga o una colina de sienes,  
algo formado por el viento y hacia abajo pe-  
sado.  
Ya una cabeza de libélula, un ala de gaviota  
estaría demasiado lejos y ya sufriría dema-  
siado.*

## II

*Despreciables son los amantes, los burlones,  
todo desesperar nostalgia y quien espera.  
Somos dioses tan dolorosamente plagados  
y sin embargo pensamos frecuentemente a  
dios.  
La bahía blanda.. Los oscuros sueños de los  
bosques.*

*Las estrellas, grandes como copos de nieve  
y pesadas.*

*Las panteras saltan calladamente por los ár-  
boles.*

*Todo es ribera. Eternamente llama el mar.*

Tal y como lo interpreta Gutiérrez, "la nostalgia de una época prehistórica, la convicción de que todo es un algo formado por el viento y de que no hay límites, el refugio en un infinito, no ocultan el hecho de que la conciencia de este deslinde de la realidad presente y la diferenciación de lo que se incluye en lo formado por el aire ya son sufrimiento. Como dioses dolorosamente plagados que piensan en Dios, los hombres tienen conciencia. Su sufrimiento es esa conciencia".

También el poema *Alaska*, del cual el autor transcribe dos estrofas, expresaría, inclusive con brutalidad y desmesura, esa nostalgia, una peligrosa vocación hacia la regresión, como se lo advertiría en una carta al poeta el joven Klaus Mann, que tanto lo admiraba:

*Europa, esta albondiguilla de nariz  
surgida de una masa de confirmandos,  
vamos a Alaska.*

*El hombre del mar, el hombre de la selva,  
que todo pare de su barriga,  
que traga focas, que mata osos,  
que a las hembras a veces algo mete:  
el hombre.*

Lo intenta explicar el autor en los siguientes términos: "La contraposición entre 'masa de confirmandos' y 'el hombre del mar, el hombre de la selva', entre hábito religioso civilizado y naturalidad de los auténticos 'animales racionales', delata una nostalgia de la pura vitalidad que implica dos respuestas a ella: el impulso al viaje y el exotismo". Y agrega que las dos respuestas se complementan: "El viaje ya no es viaje de exploración, de formación mundanal, de aventuras, de conocimiento de un mundo extraño con finalidad paródica-satírica (Swift), sino viaje en

---

\* El autor cita sólo a partir del verso que comienza: *Llevamos en nosotros...* La primera estrofa la hemos traducido nosotros. (RJV)

busca de un origen que puede ser el de los 'protoantepasados' o el de los primitivos o el de una época idealizada del pasado (la Antigüedad clásica, el Renacimiento). El viaje es, especialmente en el fin del siglo XIX y comienzos del XX, una busca de lo exótico, el viaje es huida, escapismo, regresión".

En efecto, a finales del siglo diecinueve, particularmente entre los jóvenes y los artistas, ya era perceptible un estado de ánimo peculiar: muchos entre ellos querían huir de esa vieja Europa que se masificaba en forma acelerada y en la que las relaciones sociales se reificaban progresivamente incidiendo en el enrarecimiento del espacio interpersonal, en la enajenación y el extrañamiento entre los habitantes de las grandes urbes, cuya cotidianidad se hacía cada vez más abstracta y monótona. Gauguín y Rimbaud, que se establecieron en Tahití y Abisinia, respectivamente, bien podrían servir de ejemplo: ¿buscaban acaso al "buen salvaje"? Pero el mismo Baudelaire ya lo había expresado en un poema justamente intitulado "El viaje": *Hasta el fondo de lo desconocido para encontrar algo nuevo...*

Sin embargo, fue particularmente en Alemania, que experimentó en los últimos decenios del siglo un vertiginoso proceso de industrialización, en donde se comenzó a percibir con notable intensidad ese "temple de ánimo" y en donde, también, se manifestó en la forma más enfática esa protesta. Como lo afirma Gutiérrez, "la regresión antiintelectual determinó buena parte de la literatura alemana finisecular y de comienzos de siglo. Fue una reacción contra la creciente racionalización de la vida, contra los valores burgueses del lucro y del egoísmo, pero también fue la busca de un sustituto del vacío que había dejado el paulatino desmoronamiento del ordenamiento social tradicional y de su correlato, la muerte de Dios."

Naturalmente, también en todo ello había sido

Friedrich Nietzsche el precursor, como lo reconocería Benn en un ensayo intitulado *Nietzsche, cincuenta años después*, que fue publicado seis años antes de su muerte. "En rigor, todo lo que mi generación discutió, todo lo que analizó especulativamente, todo lo que se puede decir que sufrió, todo aquello de lo que, se puede decir igualmente, se ocupó con esmero, ya había sido discutido y se había agotado, había encontrado su formulación definitiva en la obra de Nietzsche: todo lo demás era exégesis"

Con lo cual estamos en condiciones de comprender las consideraciones con que prosigue su reflexión el autor: "El nihilismo que anunció Nietzsche significó la desvalorización de todos los altos valores, en otras palabras, la pérdida de la meta final de nuestros medios y fines, del último sentido de la vida, del hogar del hombre moderno. Esta desvalorización de los valores tradicionales, es decir, cristianos, trae consigo el desmoronamiento de la imagen del mundo fundado en la presencia y el concepto de Dios, pues su muerte es la muerte de la causa *sui* y con ello la muerte de todos los conceptos de la filosofía y de la teología que se desprenden de esa causa *sui*. El acontecer como historia guiada por la providencia o como acontecer lineal causal hacia el progreso sucumbe consecuentemente a este desmoronamiento y abre un ámbito que exige la regresión antiintelectual, es decir, que es su concomitante. La busca de una región primitiva y virgen, exótica, no es sólo escapismo. Implica una concepción negativa de la historia que Benn satiriza (...) La experiencia de un nuevo imperialismo genocida no es la causa sino más bien la corroboración de una concepción de la historia que la desvaloriza no sólo como consecuencia del nihilismo sino sobre todo como exigencia del establecimiento de otras prioridades. Benn 'destruye' la historia, es decir, se opone al siglo de la conciencia histórica, el XIX, para deslindar el campo en el que cabe una utopía, la que funde y renueva el escapismo y el exotismo que el llama 'mundo de la expresión'".

Y concluye remitiendo al prólogo de este libro, *Mundo de la expresión* (1949):

"Nihilismo como negación de la historia, realidad, afirmación de la vida, es una gran cualidad, como negación por excelencia de la realidad significa una reducción del yo. Nihilismo es una realidad interna, es, a saber, una determinación de ponerse en dirección de la interpretación estética, en él termina el resultado y la posibilidad de la historia. Lo que aquí se llama mundo de la expresión es, pues, la indicación a los restos de aquél poder de objetivación de la raza originaria que dentro del siglo quinto antes de Cristo comenzó con trabajos con materiales artificiales (cerámica, tejidos, lazos, caminos, cultivos), luego dio a luz mutativamente el lenguaje y los conceptos, para concluir en una gradación artificial de la vida, en una organización intelectual de la vida sobre la sangre. Se trata pues de la ley antropológica que nos determina a dar validez a una naturaleza antinaturalística, a crear una realidad de corteza cerebral, a experimentar vitalmente en inicios y plenitudes una vida provocada de sueño y estímulo y materia..." Comenta Gutiérrez: "La historia concluye en el nihilismo, que induce a la

creación de una naturaleza antinaturalística, a la plenitud del arte".

Juzgamos pertinente concluir esta reseña, por dos razones. En primer lugar, porque, a nuestro parecer, la primera parte del libro posee características que ameritarían una expresa y extensa consideración Y en cuanto al último ensayo del mismo, intitulado *La mudez expresiva de la poesía de Paul Celan*, de la cual afirma Gutiérrez que "se presenta como una poesía que por su hermetismo parece callar, ser poesía de la mudez o del silencio, poesía que lleva el sello del silencio que impone la barbarie de la Europa que posibilitó a Auschwitz" y que, sin embargo "no es atónita" porque "su silencio aparente es un desafío a los que callan, pues lo que él parece encubrir es la memoria de la violencia y potencia del Holocausto, de lo que lo hizo posible, y la recuperación de la fraternidad humana, destruida por los responsables de ese y otros holocaustos", debemos confesar que, dada nuestra apenas incipiente experiencia y conocimiento de su obra, tan compleja y honda y que, por lo demás, no hemos leído en el original, no nos atrevemos a aventurar ninguna clase de juicio.



## **GILLES DELEUZE, LA MIRADA DESDE UN LIBRO SINGULAR**

Por:

Manuel Guillermo Rodríguez V.

El ensayo pretende presentar, a los diez años de su muerte, la obra de Deleuze a través de su libro *¿Qué es la filosofía?* publicado en 1992 en compañía de F. Guattari. Inicia con un breve resumen sobre su vida intelectual, con el objeto de resaltar la coherencia del filósofo parisino entre su vida y su trabajo, antecedida por una enunciación general de los criterios del autor sobre el concepto mismo de filosofía. A renglón seguido, como cuerpo principal del trabajo, se desarrolla una exposición sobre la trascendencia de los conceptos centrales del libro: la *creación de conceptos\**, *perceptos\**, *functores\**, *el plano de inmanencia\**, *la geofilosofía\**, *el caosmos\** y otros más, que enfrentan la problemática actual del ejercicio de la filosofía en la era de la globalización pero que recogen lo esencial de la tradición desde Grecia, no como repetición sino como modelos del pensar coherente, es decir, un pensar que golpea los límites del sentido.

### **1. Hablar de filosofía**

¿Qué es filosofía? Cuestión complicada que intentamos presentar en la versión de un hombre de la misma generación de Foucault, que trabajó intensamente con el psicoanalista Félix Guattari produciendo un corpus conflictivo que

ha tenido sus últimos resultados en la obra de Tony Negri, la cual, sea dicho de paso, estamos en mora de discutir por sus conexiones internas con el materialismo de Spinoza, los alcances insospechados en nuestro medio de la filosofía de Bergson y la teoría freudiana, bajo la sombra un poco edípica de Carlos Marx.

De manera diferente al común de quienes se mueven en la filosofía como estudiosos, como profesores o expositores, esto es, como filodoxos, sin haber acopiado suficiente formación para el ejercicio autónomo, según la conocida clasificación kantiana; parece plenamente establecido que no hay algo que pueda denominarse filosofía estable o 'perenne' como piensan aún algunos católicos al referirse a esa mezcla un poco confusa que denominan aristotélico-tomismo. Igual pensaba Deleuze. De manera que vale más considerarse ubicado en este conjunto abigarrado de filo-sofos o amateurs, como también –creemos- lo haría el francés.

Sólo hay una filosofía de su momento: su mundo geopolítico y su hombre, de manera que es más que algo delimitado, más o menos estable, que se pueda aprender en la historia de la humanidad o la cultura de occidente desde los grie-

gos; es decir, algo que se pueda aprender sólo de la tradición, tal como Gadamer intentó inútilmente hasta el final. Más bien parece que así como se trasmite el oficio de los artesanos que trasvasan de generación en generación los secretos de un arte que aparentemente permanece igual por milenios, cada uno sabe -mirando de soslayo-, que en su igualdad se diferencia constantemente.

Hay en la filosofía la necesidad de la investigación, al lado de la compenetración con la obra de los maestros; de la búsqueda ardua, comprometida y tenaz al lado de la exégesis. El trabajo de la interpretación y la desconstrucción de los discursos existentes constituye el refinamiento de lo que podríamos llamar el trabajo básico de aprendices de filósofos, - la limpieza del terreno-. Pero lo esencial de la construcción es la investigación, la indagación, la búsqueda del sentido, del sentido del hombre, de la vida, del ser y eso no se encuentra memorizando lo que anteriores o contemporáneos maestros de pensamiento han presentado en sus obras. Sólo de este trabajo de búsqueda puede salir un pensamiento propio, que a su vez será auténtico en cuanto pueda integrar la teoría y la praxis, o mantenga la coherencia entre la vida y el pensamiento: es aquello que nos lleva a admirar a Sócrates cuando asume la condena de su sociedad, que asombra con Descartes que enfrenta el demonio de su jesuitismo juvenil y lo refleja en sus meditaciones, aquello que le permite al viejo Marx desafiar a sus críticos tempranos a ver su obra como un esfuerzo transparente por desentrañar su mundo, el mundo del primer capitalismo global. Este es el mismo gesto implícito, para nosotros, en las palabras de Hegel, quien en una síntesis genial del prefacio de su *Filosofía del derecho*, sentenció con su estilo lapidario: "La filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos".

Tiempos y conceptos, elementos centrales: volver conceptos el propio tiempo, ello lo veremos

más adelante revivirse en Deleuze, aunque él mismo cree haberlo tomado de fuente muy diferente. Ese expresar en conceptos el tiempo resulta ser nada menos que indagar, investigar, buscar, sentir algo que no es repetible porque es la inmersión en el tiempo mismo, es decir en el mundo social de un momento específico. Específico porque corresponde a un mundo cambiante en su medio físico, geográfico, a veces lenta y a veces rápidamente. El tiempo tiene que ver con la velocidad, en alguna época pudo parecer eterno, estable, quieto; pero nadie duda hoy, por la propia circunstancia que aumenta su velocidad, por ejemplo con los medios tecnológicos, la modernidad y la moda (Berman, Marx y Rousseau lo enfatizan), y tiende a convertirse en 'vértigo'.

Pero, por otra parte, el tiempo como duración en la conciencia, también desde la perspectiva de la categoría estética trascendental de Kant : un pedazo constituyente de la vida íntegramente humana, de su velocidad interna, de su angustia -tematizada también en el despliegue del sujeto contemporáneo desde Kierkegaard a Heidegger-, de los vacíos y los abismos de la interioridad y que pone de presente la movilidad de una lucha, una actitud ante la violencia y la alienación y la existencia en tensión frente a la dirección de la movilidad del mundo habitado. Es decir la exigencia de conocer el sentido del movimiento tanto del mundo como de la conciencia, sentir e interpretar la tensión en la que se vive de acuerdo con la velocidad que toma, es decir de flotar o no como un corcho en la corriente, consistir, asistir, existir o resistir; todo ello requiere una indagación, una pregunta atravesada permanentemente en el corazón de los tiempos que hace actual la filosofía y su praxis. Recordar aquella idea de Horkheimer en sus ensayos sobre la Razón instrumental: *"Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces pere-*

*cederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía*<sup>1</sup>

Creo que allí hay un buen ejemplo de alguien que trata de indagar sobre la realidad a la que la filosofía no podría dejar de mirar para ser, para poder existir como un discurso coherente. Pero es claro, esto no es lo corriente en una sociedad –la colombiana– que no ha logrado encontrar un medio suficientemente propicio para ser autónomamente, y las afortunadas excepciones no han podido aún crear la masa crítica suficiente para existir socialmente, es decir ser reconocidas como tales, con lo cual queda no sólo en entredicho la existencia de una comunidad filosófica, sino también la comunidad científica y la intelectualidad. Por tanto no puede ser una aspiración razonable la de contar con la facilidad de la cultura imperante para explicar algo como el concepto de filosofía en Colombia. Rousseau decía algo similar refiriéndose a la libertad: *“No es a esclavos a quienes les es posible hablar de ella con propiedad”*.

Y aquí surge una de las circunstancias especiales que hacen que ocupe un papel importante en la aproximación a la filosofía, su relación con la ciencia, especialmente en nuestra actualidad. El saber tiene como una de sus construcciones más visibles la aplicación tecnológica y la construcción de verdades funcionales que denominamos ‘ciencia’, episteme o verdad sólida, que se ha constituido últimamente como una especie de nuevo dios, cuyo poder palpamos cuando se discute de ‘patentes’ en el actual ‘bazar de los idiotas’ latinoamericano, llamado pomposamente TLC. De manera que, al lado de la cultura humana en general, emerge la posibilidad de formalizar algunos saberes que afectan la cotidianidad garantizando condiciones de vida artificial, cambiante (innovación de aparien-

cia), bienestar (confort y consumo creciente), salud, capacidad de muerte violenta o contundencia del poder político, información ampliada y acelerada, exacerbación de las pequeñas pasiones como la curiosidad, el sibaritismo, la saciedad, la agresividad que desbordan y controlan simultáneamente los límites del individuo, constituido en sujeto de derechos por el poder establecido.

Frente a esta creciente esfera del poder moderno denominada *ciencia*, cada vez más claramente controlada por el poder imperial, los clásicos de la modernidad desde Kant hasta Marcuse habían subrayado el papel crítico de la filosofía, desbordando el triste papel que algún analítico “lúcido” le puso al calificarlo de policía de tránsito, cuando intentaba traducir al español la tesis rouscelliana del *Método científico en Filosofía*. Hoy, cuando escasean los científicos independientes del estilo de Chomsky y Patarroyo, y en cambio proliferan los cerebros ‘fichados’ tipo Llinás o Maturana, la exigencia a la filosofía continúa incólume. Se requiere su independencia frente a las estrategias de la ciencia, rizomadas en la multiplicidad de las disciplinas y, por ello mismo, incapaces de encontrar por sí mismas el camino de la integración. De manera que el culto de la ciencia, o si se quiere, ‘su cultivo’ no engendra por sí mismo la lucidez del pensamiento, aunque, en medio de la estupidización colectiva del consumo mediático, facilite el proceso de subjetivación de la resistencia que, en nuestra opinión, no madura sin la mirada cínica del filósofo despierto. Y con esto entramos a saco en el corazón de las ideas de Gilles Deleuze, el parisino que hace 10 años nos dejó, por su propia voluntad.

## 2. ¿Quién es Deleuze?

El autor del que nos ocuparemos, precisamente para no dejar pasar desapercibido su décimo aniversario, es un hombre cuyo nacimiento

<sup>1</sup> HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón Instrumental*. ed. Trotta. Madrid. 2002. Pág. 168.

sólo lo separa un año largo del de Foucault, (Deleuze nace en enero de 1925- y Foucault en octubre de 1926), natural de Paris, en 1948 aprueba como agregado de la Ecole Normal Supérieure, con Althusser, quien por ese entonces regresa de la guerra después de su fatal internamiento en un campo de concentración y ya tiene 30 años. Deleuze, por su parte ha cumplido 23. Ello significa que casi es profesor de Foucault quien ingresa en 1947 y sólo conseguiría la agregación hasta 1951 (Deleuze le llevaría tres años a Foucault de ejercicio profesional, en 1950 la obtiene Lyotard). Los profesores en la formación superior de la Sorbonne fueron F. Alquié, G. Canguilhem, M. Merleau-Ponty y J. Hyppolite en la Sorbona. Aún faltarían años para que Foucault afirmase que Deleuze era "el único espíritu filosófico de Francia", y que el siglo XX sería deleuziano.

La amistad con Foucault data desde 1962, cuando éste, muy joven, trabajaba por fin como profesor universitario en Clermont-Ferrand. Entonces ocurrió el traslado de Villemin, quien había recibido a Foucault y éste, a su vez, intentaba conseguir que nombrasen un investigador de la altura académica que había entronizado allí Canguilhem. Antes, en 1952, habían cenado alguna vez en casa de un amigo común cuando Foucault daba clases de psicología en la Escuela Normal y Deleuze era profesor de Liceo en Amiens, pero no se entendieron. Sin embargo, a raíz de aquel intento, Deleuze que ya había publicado su libro sobre *Nietzsche*, traba con él una amistad cercana. El fracaso de la gestión desencadena la hostilidad de Foucault contra Roger Garaudy – nombrado en su lugar- pues le pareció insólito que el estalinismo pactara así con la derecha; a raíz de su hostilidad, Garaudy tiene que trasladarse pero, en cambio, Deleuze consigue finalmente un nombramiento universitario en Lyon. Además consolida su amistad con Foucault y hasta ocupa con su esposa, alguna vez, su casa en Paris.

Para 1969, cuando ya había publicado exitosamente su *Lógica del sentido y diferencia y repetición*, las dos obras centrales de su propia filosofía, aparte de otros brillantes trabajos concentrados en la exploración de sus autores favoritos como preparación y su nombre comenzaba a tomar resonancia, entonces, Foucault intentó vincularlo a la naciente escuela de Vincennes (Paris VIII), cuya decanatura de Humanidades había asumido. Sin embargo, Deleuze sólo llegará en 1971 cuando aquel había pasado al Collège de France, se vinculará al trabajo del GIP (grupo de investigación de las prisiones) y a la preparación de conferencias para seminarios de Foucault. En Vincennes se encarga Deleuze de los seminarios más básicos de historia de la filosofía y desde esta cátedra se harán famosas las interpretaciones de Spinoza, Leibniz, Kant y Nietzsche hasta retirarse, en 1987.

En 1970 en el comentario de la publicación de *Lógica del sentido*, Foucault pronunciará ese importante aserto de que el siglo será deleuziano. Lo que siempre hubo entre los dos fue una profunda amistad intelectual y además una fuerte compaginación política. En 1972 se da un trabajo conjunto en el libro *Los intelectuales y el poder*, en el cual hay una mutua entrevista que no deja la menor duda acerca del compromiso de ambos pensadores con el pensamiento crítico y revolucionario, el mismo que al final de sus días Deleuze suscribe al mencionar claramente, en la entrevista póstuma sobre su cooperación con Guattari: "*Creo que tanto Felix Guattari como yo, aunque quizás de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos...*"<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Futur Antérieur . #1 primavera/1990 En. DELEUZE Conversaciones. Ed. Pretextos. Madris. 1995. Pág. 268. Guattari moriría dos años después.

Entre 1971 y 1972, Deleuze participa en el equipo de Foucault para el seminario sobre Pierre Riviere *las teorías y las instituciones penales*. Sin embargo en la publicación de las memorias no aparece su nombre. A partir de 1975 habrá un distanciamiento, pues Foucault se dedica, como solía hacerlo, en cuerpo y alma, a preparar los materiales de *Vigilar y castigar*; Deleuze, paralelamente se encuentra preparando lo esencial de su obra política: *Esquizofrenia y capitalismo*, publicada en dos entregas que se conocen con los títulos de *Antiedipo* y *Mil Mesetas* y enmarcan lo esencial del trabajo de colaboración con el ya mencionado psicoanalista lacaniano Félix Guattari, también coautor de un libro sobre Kafka, además del que nos ocupa. Su conflicto personal, puesto que como puede comprobarse en un estudio serio, no andaba tan lejano en la elaboración teórica, inició, según el biógrafo de Foucault por un motivo coyuntural: la posición de Deleuze y Guattari fue muy radical en defensa de la banda de Baader-Meinhof, mientras Foucault no se atrevía a tomar posición en favor de la lucha revolucionaria y se queda en la exigencia del derecho a la defensa. Por su parte, aquellos defienden la crítica a todo el sistema que la supuesta Banda combate. Tristemente, comenta Foucault -según el biógrafo- ya no habla con Deleuze haciendo proclamas y campañas públicas. En su última etapa, durante la investigación sobre la sexualidad, las giras por USA y su muerte se separan, más física que intelectualmente.

La última entrega de Deleuze sobre la obra de Foucault, posteriormente publicada, abre una perspectiva para la explicación de los años del silencio de éste sobre la sexualidad -los 7 años entre el 1º y 2º tomo-; el bloqueo foucaultiano con la sexualidad, le plantea Deleuze, que queda sin respuesta, está en su noción del *placer*, muy cerca -según cree- de su propia noción de Deseo, pero debe desarrollarse mucho más pues allí está de manera embrionaria: *“Así pues, el punto de vista de Vigilar y castigar sugería*

*que el diagrama, irreductible a la instancia global del Estado, operaba quizá una micro-unificación de los pequeños dispositivos. ¿Debemos entender ahora que los procesos bio-políticos tendrían esta función? Confieso que la noción de diagrama me parece muy rica: ¿la encontrará Michel sobre este nuevo terreno? Pero del lado de las líneas de resistencia, o de lo que yo llamo líneas de fuga, ¿cómo concebir las relaciones o las conjugaciones, las conjunciones, los procesos de unificación? Yo diría que el campo de inmanencia colectivo donde se producen en un momento dado las articulaciones y donde trazan sus líneas de fuga, presenta también un verdadero diagrama. Por tanto, hay que encontrar la articulación compleja capaz de efectuar este diagrama, operando la conjunción de las líneas o de los puntos de desterritorialización. Es en este sentido en el que yo hablaba de una máquina de guerra, totalmente diferente del aparato del Estado y de las instituciones militares, y también de los dispositivos de poder. Así pues, tendríamos por una parte: **Estado-diagrama del poder** (siendo el Estado el aparato molar que realiza los micro-datos del diagrama como plano de organización); por otra parte, máquina de guerra-diagrama de las líneas de fuga (siendo la máquina de guerra la articulación que realiza los micro-datos del diagrama como plano de inmanencia). Me detengo en este punto, ya que esto pondría en juego dos tipos de planos muy diferentes, una especie de plano trascendente de organización contra el plan inmanente de las articulaciones, y que revertiría sobre los problemas precedentes. Y a partir de este punto ya no sé cómo situarme en relación a las investigaciones actuales de Michel.*<sup>3</sup>

Otro episodio de la separación entre los dos amigos es el de los debates contra los llamados

---

<sup>3</sup> DELEUZE. \*Deseo y placer. Artículo publicado en la rev Magazine Littéraire, n° 325 (dedicado a Foucault), octubre 1994, págs. 57-65. enviado en 1977 a François Ewald para transmitir a Foucault.

nuevos filósofos, pues Deleuze aborda de manera radical el debate contra ellos en 1977, teniendo en cuenta que recibían una amplia difusión a partir del Estado y sus agentes en el medio académico. Mientras que Foucault toma una posición ambigua pues elogia el libro de Glucksmann *Los maestros pensadores...* para afirmar su asentimiento a la denuncia del estalinismo. Pero siempre expresará su respeto y aprecio por Deleuze como *"el único espíritu filosófico de Francia"*. Uno de los más caros deseos de Foucault era reconciliarse con él. El amigo íntimo Daniel Defert, a quien Deleuze dedicó su libro *Foucault*, tuvo la intención de pedirle que hablase en su funeral, en realidad aquel libro ha sido el mejor homenaje rendido a su memoria. Sobre él sería justo hacer todo un ensayo que nos limitamos a sintetizar en una frase, a fin de estimular su lectura: según afirma su autor, la historia, la geografía del espíritu y el pensar filosófico en general, mediante la tenaz investigación de Foucault, han sufrido un vuelco total, no sólo epistemológicamente sino en su compromiso práctico.

El largo diálogo de Deleuze con el psicoanalista Felix Guattari a través de 20 años (1972-1992), conduce a la reformulación de la teoría política y literaria a través de *Kafka*, *Antiedipo*, y *Mil mesetas* y parecen culminar en: *¿Qué es la filosofía?* En una etapa de radicalización que corona en los últimos años con el estudio sobre el cine y el diálogo metafísico con Badiou, ratificando lugar en el pensamiento francés contemporáneo. Termina su vida a los casi 71 años, por propia voluntad, después de 25 obras, algunas esenciales para la filosofía actual. Sin embargo, si se quiere ubicar con claridad el pensamiento de Deleuze dentro del panorama de la filosofía universal no creemos que exista voz más autorizada que la de Alain Badiou, el brillante discípulo y compañero de Althusser quien escribió con gran afecto la biografía intelectual más cercana, que no pudo escribir Félix Guattari, pues la muerte se atravesó en su camino, similar a la

de Foucault escrita en su momento por Deleuze. El texto de 1997 se titula *"Deleuze, El clamor del ser"* y sus precisiones cobran particular importancia en nuestro particular y parroquial mundo intelectual:

"Deleuze tuvo el mérito inmenso de asumir y modernizar el linaje bergsoniano. Con una soberana indiferencia ante las modas sucesivas, que disfrazaban su pertenencia a una tradición bajo los oropeles de un aimportación ruinosa, confrontó los operadores de Bergson con producciones concretas de nuestro tiempo: artísticas, científicas y políticas. Allí probó su fiabilidad intuitiva, y los transformó o completó cuando, a prueba de casos, esto se mostraba necesario. Pero sobre todo liberó a Bergson de algunos riesgos: la recuperación de lo abierto por el espiritualismo cristiano y el reajuste de su visión cósmica a alguna teleología global, cuyo heraldo fue en algún tiempo el padre Tehilard de Chardin. Puede decirse entonces que Deleuze, completamente solo, realizó, sin ninguna concesión, una empresa sorprendente de laicización integral del bergsonismo y de confrontación con las más avanzadas creaciones de nuestro tiempo. Construyó así, la barrera más sólida que existe contra una amenaza: la penetración hegemónica de la escolástica anglosajona, cuyos soportes conjuntos son, en lo epistemológico, la lógica del lenguaje ordinario y, en lo pragmático, la moral parlamentaria de los derechos. A todo esto, la tenaz sutileza deleuziana opuso un non possumus inapelable."<sup>4</sup>

### 3.¿Qué es la filosofía?

En 1991, después de la caída del muro de Berlín, se publicaba este libro, el último firmado por la dupla de hombres que como Batman y Róbin eran héroes de una época sin personajes: Deleuze y Guattari. Después de adelantar algu-

<sup>4</sup> BADIOU A. Deleuze. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1997, Pág., 136.

nos elementos preambulares estamos obligados a verificar sí, como lo afirmaba el redactor de Liberation en la carátula propagandística de la edición en español de Anagrama, "...estamos con esta obra titulada ¿Qué es la filosofía? ante una bomba instalada en el seno de la filosofía...cuyos efectos se verán en los próximos años..."

En realidad, se debe reconocer que el redactor exageraba, pues en los catorce años subsiguientes, al menos en nuestro medio no existe el más mínimo peligro de que algo similar a lo anunciado pueda ocurrir pues ni siquiera se le ha leído con atención y el mismo Deleuze, a diez años de su muerte, con todas sus obras parece no estar reconocido más allá de sus últimos estudios Negri y Hartd, de manera que es necesario entrar sin más en sus contenidos pues el propio título encarna ya un desafío, si aceptamos, siguiendo la indicación de Marx, que no es la anatomía del mono la que explica la del hombre sino al revés. Es decir, para el caso, que es la anatomía del filósofo actual lo que ilumina la filosofía del griego y no al revés.

Sigamos a Deleuze y Guattari, en una disquisición selectiva sobre el texto: en nuestra opinión, su planteamiento básico es "*la filosofía consiste en crear conceptos*", recordemos que, con toda autoridad él mismo ya ha pasado por la publicación de una veintena de obras brillantes, ha recibido el calificativo de ser el autor de la filosofía *désirant del deseo*, involucrando lo mejor de Lacan después de una depuración crítica, pero además, y ello no puede ser considerado secundario, ya ha escrito sendas obras y seminarios en la Escuela de Altos Estudios sobre Nietzsche, Kant, Sade, Spinoza, Leibniz, Kafka, su tesis doctoral sobre Hume, así mismo Proust, Bergson, Bacon, Foucault, Pericles y Verdi. Es este hombre polifacético, profundamente materialista y expositor de una *ontología del movimiento* que, aunque divergente con la dialéctica, se contrapone punto por punto a la comodidad de la ontología heideggeriana.

Es este profesor atípico en su generación de marxistas transeúntes, quien nos espeta de entrada la advertencia: "*La respuesta según la cual la grandeza de la filosofía estaría precisamente en que no sirve para nada, constituye una coquetería que ya no divierte ni a los jóvenes. En cualquier caso, nunca hemos tenido problemas respecto de la muerte de la metafísica o de la superación de la filosofía: no se trata más que de futilidades inútiles y fastidiosas*"<sup>5</sup>

Así de manera tajante plantea que si cualquier época necesita conceptos, la labor de crearlos, llámesela como se quiera llamarla, será la filosofía y se distrae mostrando que en la Antigüedad esa labor de amante que crea conceptos siempre tuvo rivales, aparecieron siempre los amigos, los que dicen querer; **ojo**, no la verdad, sino el concepto, y allí formaron todo un conflicto a veces trágico, a veces cómico. Hasta la contemporaneidad en donde las ciencias del hombre, la epistemología, la lingüística, el psicoanálisis y aún la lógica vinieron a intentar copar el campo de la creación del concepto. Así, hasta la mayor desfachatez: la mercadotecnia y la informática han llegado a decir que la creación de conceptos es cosa suya, sus palabras son muy expresivas: "*Pero cuanto más se enfrenta la filosofía a unos rivales insolentes y bobos (bobos es la palabra que usa), cuanto más se encuentra con ellos en su propio seno, más animosa se siente para cumplir la tarea, crear conceptos, que son aerolitos más que mercancías*"<sup>6</sup>

A renglón seguido muestra que allí se concentraba la tarea de los poskantianos, Hegel especialmente, quien centró todo su pensamiento en el movimiento del concepto, pero advierte ya tomando posición sobre él, que su trabajo pretendió absorber todo el campo del saber con una

<sup>5</sup> DELEUZE *QF*, Pág. 14.

<sup>6</sup> Ibidem, Pág.17.

Enciclopedia Filosófica (así se tituló su obra di-  
dáctica central) y culmina con este juicio de re-  
sumen: *"si los tres períodos del concepto son la  
enciclopedia, la pedagogía y la formación profe-  
sional comercial, sólo el segundo(más modes-  
to, ha dicho antes) puede evitarnos caer de las  
cumbres del primero en el desastre absoluto del  
tercero, desastre absoluto para el pensamiento,  
independientemente por supuesto de sus posi-  
bles beneficios sociales desde el punto de vista  
del capitalismo universal"*<sup>7</sup>

Pero ¿qué es el concepto para Deleuze? Si la  
filosofía es crear conceptos habría que pregun-  
tarse si él no pretende crear el propio concepto  
de Concepto. Entonces acude a Descartes,  
Hegel y Feuerbach: no hay conceptos simples,  
siempre son totalidad, intersección, a su vez tie-  
nen historia, devienen pero no hay constantes y  
variables en ellos, no entra en el juego de las  
especies y los géneros fijos, menos en la esen-  
cia. Es decir el concepto para Deleuze está por  
fuera de las categorizaciones de Aristóteles,  
validadas más para la ciencia. Significa enton-  
ces que nos conduce a mirar el concepto desde  
una perspectiva diversa a la clásica, aquí es  
donde está la 'bomba' mencionada.

Al hablar del concepto como lo propio de la filo-  
sofía hoy, Deleuze se sale de la lógica aristotélica  
y, obviamente, coloca a la filosofía fuera del al-  
cance de quienes sostienen que sólo hay una  
estructura lógica válida, la de las formas  
categoriales del llamado cerebro standard. Afir-  
ma: *"El concepto expresa el acontecimiento, no  
la esencia o la cosa. Es un acontecimiento puro,  
una ecciedad, una entidad: el acontecimiento de  
Otro..."*<sup>8</sup> Y agrega *"es absoluto como totalidad  
y relativo como fragmentario. Es infinito por su  
sobrevuelo, pero finito por su movimiento que  
delimita el perímetro de sus componentes"* para

<sup>7</sup> Ibidem, Pág. 18.

<sup>8</sup> Ibidem, Pág. 26.

terminar con un criterio claro y excluyente, para  
desgracia del positivismo, creemos nosotros:

*"Por último, el concepto no es discursivo, por-  
que no enlaza proposiciones. A la confusión del  
concepto y la proposición se debe la tendencia  
a creer en la existencia de conceptos científicos  
y a considerar la proposición como auténtica "in-  
tensión "(lo que la frase expresa): entonces las  
más de las veces el concepto filosófico solo se  
muestra como una proposición carente de sen-  
tido. Esta confusión reina en la lógica, y explica  
la idea pueril que se forma de la filosofía..."*<sup>9</sup>

Una nueva nomenclatura es propuesta: la filo-  
sofía crea conceptos, la ciencia elabora pros-  
pectos y las artes crean perceptos y afectos, de  
manera que por ejemplo, y toma el caso de Des-  
cartes, los conceptos suyos sólo pueden ser  
valorados en función de los problemas a los que  
da respuestas y del plano por el que pasan de  
manera que los conceptos de pensadores im-  
portantes pueden ser puestos en actividad para  
nuestros problemas, pero se pregunta ¿Cual es  
la manera de seguir a los grandes filósofos?  
¿Repetir lo que dijeron o más bien, hacer lo que  
hicieron? Y responde contundente: crear con-  
ceptos (¡aerolitos!) para unos problemas que ne-  
cesariamente cambian. Es inevitable ver que  
Deleuze, sin notarlo, es bastante hegeliano. Pero  
el siguiente paso si es completamente sorpren-  
dente allí: *Todos los filósofos huyen cuando es-  
cuchan la frase: vamos a discutir un poco.... Las  
discusiones están muy bien para las mesas re-  
dondas, pero el filósofo hecha sus dados sobre  
otro tipo de mesa"*<sup>10</sup> explica condescendiente,  
pues de las discusiones jamás se saca nada  
para adelantar puesto que los interlocutores  
nunca hablan de lo mismo, parece que en ello  
Deleuze se separa de la racionalidad  
comunicativa tan en boga en algunos medios

<sup>9</sup> Ibidem, Pág.28.

<sup>10</sup> Ibidem, Pág.33.

académicos en Colombia y muy esclarecedora, especialmente cuando escuchamos sobre diálogos de paz, la frase perentoria de Deleuze, en cuanto delimita el papel de la filosofía:

*“La comunicación siempre llega demasiado pronto o demasiado tarde, y la conversación siempre está demás cuando se trata de crear. A veces se imagina uno la filosofía como una discusión perpetua, como una “racionalidad comunicativa”(cfr. Habermas), o como una conversación democrática universal. Nada más lejos de la realidad y, cuando un filósofo critica a otro, es a partir de unos problemas y sobre un plano que no eran los del otro...”<sup>11</sup>*

Y con esto llegamos a una conclusión deleuziana muy semejante a Hegel, del cual siempre intentó separarse: la filosofía es el trabajo del concepto, como vemos, también, en la Fenomenología de Hegel. Sin embargo en este punto, también empieza su viacrucis, pues ¿cual es el terreno del concepto, el campo de juego en el cual opera el concepto? Para el alemán del siglo XIX habría un solo campo, el campo de la razón encarnada, el espíritu o dicho en términos menos metafísicos, la cultura occidental y su criatura consentida, el mundo capitalista globalizado (Hegel veía una primera globalización parcial, y Marx por su parte afirmaba que el mercado había creado la historia universal). Ahora bien, para el francés, madurado en la globalización actual, después de dos guerras imperialistas y otras además, incluida nuestra guerra madre desde el tercer mundo, para él, el concepto tiene que jugar en múltiples canchas, veamos despacio.

Aquí está, a mi entender la mayor distancia y la ruptura de Deleuze con Hegel: el concepto no tiene caminos privilegiados, aquí la explicación de su ruptura con Aristóteles y su lógica, hoy

monológica y ubicada en terreno de lo mismo, mientras nosotros (tercer mundo) somos lo Otro. El campo de juego del concepto está en muchas partes, en muchas dimensiones, si se quiere, puede pasar, al campo de América Latina, al África, al Asia, al Otro, porque contra lo que da a entender Hegel, tan genial y lúcido en su visión del movimiento del concepto, la astucia de la razón no conduce a un solo modelo sino a un rizoma, no hay raíz principal, o madre, sólo hay muchas raicillas y no se puede saber con certeza en cual va a brotar la continuidad de la vida. Por tanto no corresponde al filósofo establecer una estructura de la verdad sino un *plano de inmanencia*, como horizonte conceptual. Para ello Deleuze ya pone a jugar en el terreno de la filosofía nuevos conceptos que amplían el panorama filosófico: rizoma, plano de inmanencia.

Lo que Deleuze pretende es evitar una configuración del universo conceptual presidida por *una sola* Fenomenología del espíritu, sino que el campo para la actualidad en la filosofía sería el de una ontología de los espíritus, que puesta en la definición claramente materialista de Deleuze sería la de una especie de epistemes (Foucault), o configuraciones culturales que enmarcan la pertinencia de las construcciones filosóficas, del “orientarse en el pensamiento” del que hablaba Kant. Ahora Deleuze habla de orientarse en el pensamiento para la construcción conceptual, puesto que son horizontes de referencia material, no sólo significativos para el filósofo sino constitutivos de la vida en un determinado momento y en un determinado lugar: *“Pero pese a ser cierto que el plano de inmanencia es siempre único, puesto que es en sí mismo variación pura, tanto más tendremos que explicar porqué hay planos de inmanencia variados, diferenciados, que se suceden y rivalizan en la historia, precisamente según los movimientos infinitos conservados, seleccionados. El plano no es ciertamente el mismo en la época de los griegos, en el siglo XVIII, en la actualidad (y aún estos términos son vagos y generales): no se trata de la*

<sup>11</sup> Ibidem, Pág. 34.

*misma imagen del pensamiento, ni de la misma materia del ser*"<sup>12</sup>

Ello significa que el filósofo no está por fuera de su realidad, no se cree inútil, no confía en la discusión democrática pero es un ciudadano de su mundo y se dirige a los demás, los implica. Genera indiferencia pero no vacila en advertir que instaurar un plano de inmanencia es un ejercicio peligroso, puesto que sólo cuando el peligro es evidente es cuando cesa la indiferencia: "Se trata de las consecuencias evidentes, cuando la inmanencia suscita en la opinión una firme reprobación instintiva, y cuando la naturaleza de los conceptos creados incrementa además esta reprobación. Y es que uno no piensa sin convertirse en otra cosa, en algo que no piensa, un animal, un vegetal, una molécula, una partícula, que vuelven al pensamiento y lo relanzar"<sup>13</sup>

Por eso el modelo de filósofo es Spinoza que estableció un plano de inmanencia dramático: no se entrega a lo trascendente, no inspira ilusiones, también suscita menos malos sentimientos y percepciones erróneas. Es el que denomina el 'cristo' de los filósofos, porque construye un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, que es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia, 'la intimidación en tanto que Afuera, el exterior convertido en la intrusión que sofoca y en la inversión de lo uno y lo otro' -Concluye citando a Blanchot- No se puede evitar la rememoración del proceso dialéctico hegeliano que quiso evitar.

#### 4. Caosmos

El estudio propuesto en ¿Qué es la filosofía? requiere, aunque sea brevemente tocar otros dos aspectos centrales en la reflexión de Deleuze-Guattari: la relación con la ciencia y el

arte que parecen junto con ella las expresiones del pensamiento: de manera que pensar es también crear en el terreno del arte y en el terreno del conocimiento, la crítica a la confusión de la ciencia con la filosofía no les lleva a rebajar el papel de la ciencia en el conocimiento y la sabiduría. Pero tampoco a confundir, también ella crea, la ciencia es creativa. Mientras la ciencia crea estados de cosas, experimentos y formas de funcionamiento, funciones que suelen confundir a los científicos que piensan que trabajan con conceptos pero que en su voluntad de suplantar a la filosofía les mueve el odio, pero matan al concepto. Sin embargo él renace porque no es una proposición lógica. O, si se quiere ver desde la lógica, tendría que ser una lógica trascendental o (dicen) que también se podría llamar dialéctica, que asume la tierra y todo lo que ésta comporta y sería el suelo de la lógica formal y las ciencias regionales derivadas. Hasta aquí siguen el planteamiento husserliano, que se corta cuando se intenta introducir el problema de las opiniones: "Es la concepción popular y democrática occidental de la filosofía, en la que ésta se propone proporcionar temas de conversación agradables o agresivos para la cena en la casa del señor Rorthy (lo escribe con th ¿irónicamente?) y entonces la filosofía de la comunicación -concluyen tajantemente-(nos parece una alusión a Habermas) se agota en la búsqueda de una opinión universal liberal como consenso, bajo el que nos topamos de nuevo con las percepciones y afecciones cínicas del capitalista en persona."<sup>14</sup>

Ahora, entonces ¿hacia donde derivará la solidez, o, consistencia del pensamiento? Porque allí han visto comprometida la solidez de la construcción lógica formal, como ya lo veía Feyerabend, aun un poco a medias. La respuesta remite al artículo conclusivo del libro titulado emblemáticamente: *Del caos al cerebro*, lo que

<sup>12</sup> Ibidem, Pág. 43.

<sup>13</sup> Ibidem, Pág. 46.

<sup>14</sup> QF. Pág 148.

hace el científico cuando trae del caos unas *variables* que se concatenan en funciones que van construyendo de diferentes maneras el cosmos. Cuando el artista trae del caos unas *variedades* que no constituyen reproducciones sino auténticas nuevas sensaciones. Entonces también el filósofo extrae del caos diversas *variaciones* que permanecen infinitas dentro de concatenaciones que permiten la innovación conceptual y no simples asociaciones de ideas y así la filosofía se convierte, al igual que la ciencia y el arte en algo que: "No son objetos mentales de un cerebro objetivado, sino los tres aspectos bajo los cuales el cerebro se vuelve Sujeto-Pensamiento-Cerebro, los tres planos, las balsas con las que se sumerge en el caos, con las que se enfrenta a él."<sup>15</sup>

Entonces tendremos los elementos básicos de una ontología nueva para enfrentarla con otra que surgía de la crítica de subjetividad moderna con pretensiones de totalidad, la de Heidegger, pero que quedó crucificada en un ensayo de Deleuze, publicado por primera vez en su último libro, *Crítica y Clínica : La Patafísica tiene precisa y explícitamente este objeto: el gran Giro, la superación de la metafísica, la vuelta atrás más allá o más acá, 'la ciencia de lo que se sobreañade a la metafísica, sea en sí misma, sea fuera de ella, extendiéndose tanto más lejos de ésta como ésta de la física'. Hasta el punto que cabe considerar la obra de Heidegger como un desarrollo de la patafísica conforme a los principios de Sócrates el armenio, y de su primer discípulo, Alfred Jarry (teatro del absurdo)*<sup>16</sup>

Por esto es claro que los últimos renglones del libro, al igual que la última e intempestiva acción de vida de Deleuze (una versión anticipada de

la historia de Ramón Sampedro, en la película *Mar adentro*), es para reafirmar el profundo materialismo con que se reviste la filosofía para asumir la tarea de una ontología del siglo XXI, sus palabras: *El cerebro es el espíritu mismo...* -se explica así-: *El plano de la filosofía es prefilosófico mientras no se lo considere en sí mismo, independientemente de los conceptos que acabarán ocupándolo, pero la no filosofía se encuentra allí donde el plano afronta el caos. La filosofía necesita una no filosofía que la comprenda, necesita una comprensión no filosófica, como el arte necesita un no arte, y la ciencia una no ciencia. No lo necesitan como principio, ni como fin en el que estarían destinados a desaparecer al realizarse, sino a cada instante de su devenir y de su desarrollo. Ahora bien, si los tres no se distinguen todavía respecto a un plano cerebral, ya no se distinguen respecto al caos en el que el cerebro se sumerge. En esta inmersión se diría que emerge del caos la sombra del pueblo venidero...*<sup>17</sup>

## 5. Geofilosofía

Sin embargo, en nuestra opinión, el aspecto más novedoso del libro es el concepto de *geofilosofía* que vale la pena retener por un momento, especialmente para examinar hasta qué punto está en completa armonía con el pensamiento crítico materialista más clásico de Spinoza a Marx y hasta Foucault. Se trata de mostrar que el ejercicio filosófico, o en términos deleuzianos la *práctica filosófica*, o la *práctica teórica*, para recordar al filósofo marxista Louis Althusser, vista desde su propia perspectiva no es la idéntica, al igual que el hombre borrado por las olas como un signo dibujado sobre la arena de una playa en esa bella frase del final de las *Palabras y las cosas* que causaba el crujir de dientes y desgarrar de vestimentas en más de un filósofo novato. "El hambre que se sacia con cuchillo y tenedor es

<sup>15</sup> QF. Página 211

<sup>16</sup> DELEUZE, G. *Crítica y Clínica*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1996, Pág. 128.

<sup>17</sup> QF. Pág. 220.

*muy distinta de la que lo hace a dentellada limpia....” había dicho el Marx maduro escandalizando a su tiempo, ahora Deleuze y Guattari nos dicen: “...el caso Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritorializara en el nazismo para que los comentarios más sorprendentes se opongán, ora para poner en tela de juicio su filosofía, ora para absolverle en nombre de unos argumentos tan complicados y rebuscados que uno se queda dubitativo. No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: hay algo peor decía Nietzsche, que encontrarse ante un alemán cuando se esperaba a un griego? ¿Como no iban los conceptos (de Heidegger) a estar intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta? Salvo que todos los conceptos no comporten esa zona gris y de indiscernibilidad en la que los luchadores se enredan durante unos minutos en el suelo y en la que la mirada cansada del pensador confunde uno con otro: no solo confunde al alemán con un griego, sino a un fascista con un creador de existencia y libertad.”<sup>18</sup>*

Para nosotros es la marca indeleble de la historia, Deleuze se refiere a los pliegues y repliegues de una ontología materialista que está en permanente movimiento y que rompe abiertamente con aquella vieja idea de una ‘filosofía perenne’. Al filósofo le corresponde: “diagnosticar los devenires en cada presente que pasa y lo atribuye a Nietzsche- quien asignaba al filósofo en tanto que médico, “médico de la civilización”, o inventor de nuevos modos de existencia inmanente. De manera que, casi más importan-

te que en política, aquí las tareas del presente son las que indican el carácter de geofilosofía. Lo mismo que seduce a Foucault del Kant de la pregunta ¿Qué es la Ilustración? es lo que en el fondo plantean Deleuze y Guattari. Es la misma reclamación de Marx en el trasfondo tan vilipendiado de su tesis sobre Feuerbach. Pero también es el muro de la infamia de quienes le dan la espalda a la actualidad como Heidegger en su profunda confusión, o la valiente pero tardía autocritica de Husserl que lo había encumbrado equivocadamente también. Hoy perduran los ejemplos de Popper, Habermas y Lyotard, que en su tensión intentaron crear nuevos planos de inmanencia a la medida de sus ambiciones dejando el ejercicio de la filosofía en el mero nivel de functores -así los denominan Deleuze-Guattari- es decir un conjunto de funciones técnico-científicas que no dudan en llamar bien ‘ingeniería social’ o ‘técnicas de comunicación’ o ‘metarrelatos’.

¿De donde surge esa idea de ‘geofilosofía’? La madurez de Deleuze, más de sesenta años de enseñanza acumulada precisamente en historia de la filosofía, de reinterpretar a Platón, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel de conocer fondo a Marx, lo autorizan para entregarnos en esta obra una conclusión sobre su experiencia: ¿Cual es la tierra, el territorio de la filosofía? Pero la tierra misma está en movimiento, se desterritorializa y reterritorializa permanentemente... ¿es Grecia el territorio de la filosofía? O, como se ha visto es el estado, la polis, las ciudades, los imperios... ¿se trata de la periferia o del centro como los jonios y los atenienses que se cuentan entre los primeros cultivadores de este tipo de pensamiento? ¿Cómo se puede explicar la predominancia de occidente europeo frente al pensamiento oriental? Es ante estas preguntas dejadas en los costados de la historia o de la espontaneidad que surge la necesidad de esta dimensión geofilosófica.

No se trata ya de la tarea de crear una función

<sup>18</sup> QF...Pág. 110.

explicativa, científica, se trata de la creación de un marco, digamos, conceptual, o un plano de inmanencia –de eso se trata en filosofía- de habitar dentro de sí mismo, no de trascendencia, de allí su diferencia con la religión, en estos casos, como en oriente, se trata de signos y figuras, las artes y las ciencias acuden también a ellas. Para surgir un discurso filosófico se requiere de conceptos: *“no se piensa entonces por figuras sino por conceptos, allí donde la inmanencia proyecta horizontalmente al infinito, aquí se introduce la condición de amigo, el medio, la opinión. Y el concepto es lo que llena el plano de inmanencia, no hay proyección en la figura, sino conexión...”*<sup>19</sup> Por ello mismo el concepto es conectivo, no jerárquico (recorremos el vicio de los lógicos) es vecino, no referente sino consistente.

Allí emerge una pregunta: ¿entonces existe una filosofía cristiana? Una pregunta parecida a la que se hacía unos años antes Foucault cuando estaba bloqueado tratando de terminar su historia de la locura antes de arriesgarse a resolver el enigma de la constitución de la subjetividad moderna por la única vía que, aún hoy, parece clara: el cristianismo introdujo una subjetivación particularmente alienante en el proceso de formación del sujeto occidental al poner la esencia ética del yo fuera de sí en la revelación y en montar toda la estructura del yo sobre la culpa. Ahora, estos filósofos, maduros a finales del siglo veinte responden con valor y de cara a veinte siglos de cristianismo: *“Esta pregunta significa: ¿es el cristianismo capaz de crear conceptos propios? ¿La fe, la angustia, la culpa, la libertad...? Ya lo hemos visto en Pascal o en Kierkegaard: tal vez la fe no se vuelve un concepto verdadero hasta que se convierte en fe en este mundo,, y se conecta en vez de proyectarse. Tal vez el pensamiento cristiano sólo produce conceptos a través de su ateísmo,*

---

<sup>19</sup> QF, Pág. 91.

*a través del ateísmo que segrega en mayor medida que cualquier otra religión...”*<sup>20</sup>

En un bello ejemplo de como se territorializa la filosofía, se muestra la relación entre Hegel y Heidegger al intentar ubicar las filosofías respectivas: en primer lugar tiene que abrirse paso un poco a codazos al lado de los pensamientos existentes y, en tanto expositores de un conjunto de conceptos nuevos, deben colocarse en relación a los griegos pero los griegos mismos se les escapan; para el primero, los griegos son hombres libres y en cuanto tales son los primeros capaces de aprehender el objeto en relación con el sujeto, por ello conciben el sujeto como universal y al mismo tiempo concreto en una vida que se desarrolla en la historia. Heidegger, por su parte, desplaza el problema y en lugar de pensar el griego como un ciudadano libre lo considera como autóctono, de allí su debilidad por lo que llama 'identidad' o 'la categoría autenticidad' y por ello desplaza su atención no hacia el sujeto, sino hacia el ser. *Pero ambos, para introducir sus conceptos tienden a mostrar el estado inacabado de los griegos: así los griegos de Heidegger no consiguen articular su relación con el 'ser'(produciendo la deformación de la metafísica platónica) que su propia ontología intenta superar y los de Hegel no “conseguían reflejar su relación con el sujeto”.*

Pero ¿Qué es Filosofía? concluye de manera diferente: *“Lo que sigue siendo común a Hegel y Heidegger es haber concebido la relación de Grecia y la Filosofía como un origen, y por ende como un punto de partida de una historia interior de Occidente, de tal modo que la filosofía se confunde necesariamente con su propia historia. No obstante al haberse aproximado mucho, Heidegger traiciona el movimiento de la desterritorialización, porque lo fija de una vez y para siempre entre el ser y el ente, entre el terri-*

---

<sup>20</sup> QF, Pág. 93..

*torio griego y la tierra occidental que los griegos habían nombrado Ser.*"<sup>21</sup>

Entonces cabe pensar que la aparición de la filosofía en Grecia es más por obra de la contingencia que de la necesidad, de la geografía que de la historia. Pero ¿por qué sobrevive? También de una manera contingente, los autores afirman: el capitalismo arrastró a Europa en una carrera de desterritorialización mediante procesos de ampliación de la inmanencia en ciudades, de manera que sólo Occidente extiende y propaga sus centros de inmanencia de manera que la filosofía moderna –muy parecido al planteamiento de Horkheimer– establece un vínculo indisoluble con el capitalismo que es de la misma índole del que une a la filosofía de la antigüedad con Grecia: y aquí está el secreto remarcado en negrilla: *"La conexión de un plano de inmanencia absoluto, para nosotros la creación de un horizonte de interiorización o vida interior de dimensión completa, con un medio social relativo que también procede por inmanencia"*.<sup>22</sup>

Sin embargo, estas conexiones no son ideológicas, tampoco establecen un nexo de necesidad en cuanto realizaciones cultura-

les o espirituales, pues el concepto no es una mercancía que le permita mantenerse a la filosofía – los autores se esfuerzan por diferenciarlo no se trata de mercadotecnia, se trata de lo contrario; la filosofía que ha hecho posible la sociedad. Su planteamiento está en estas palabras: *Pero, para la propia salvación de la filosofía moderna, ésta es tan poco amiga del capitalismo como lo era la filosofía antigua de la ciudad... La filosofía lleva a lo absoluto la relativa desterritorialización del capital... lo suprime en tanto que límite interior, lo vuelve contra sí, para apelar a una tierra nueva, a un pueblo nuevo... Está por lo tanto más cerca de lo que Adorno llamaba una dialéctica negativa, y de lo que la escuela de Frankfurt llama "utopía"..."*

Rematando con esta significativa y tajante aseveración que, en nuestra opinión, no deja la menor duda acerca del compromiso que asume la teoría de los autores con la exigencia del cambio a todo lo largo de este singular libro, demasiado desapercibido en nuestro medio, para nuestra propia desesperanza:

*"Cada vez, es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época"*<sup>23</sup>



---

<sup>21</sup> QF, Pág. 96.

<sup>22</sup> QF, Pág. 99.

---

<sup>23</sup> QF, Pág. 101.

## NUEVAS HERRAMIENTAS PARA LA INTERACCIÓN, O LA SOCIEDAD DE LOS JUGUETITOS ELECTRÓNICOS

Por:

Giezzi Lasso A

### Abstract

Desde los años cincuentas, se empezó a hablar de "comunicación alternativa" en alusión a un uso de los medios y a un tipo de producción de discursos, que buscaba como imperativo lograr un vínculo, una identidad con sus potenciales receptores, en un determinado entorno. De fondo, como un combustible que animaba la producción de estos medios estaban múltiples razones políticas que años después, ya no son las mismas. Las limitaciones técnicas para producir y distribuir los productos de comunicación eran lo normal. Esos rudimentos tecnológicos, no sólo pueden ser superados hoy, sino que el alcance de sus discursos puede llegar incluso a distancias que sus productores no consideraban. Si las condiciones ideológicas no son las mismas, si las posibilidades tecnológicas para producir y poner en circulación información han evolucionado tanto, y si la naturaleza misma de los nuevos medios cuestionan la idea de una relación permanente entre "enunciadores" y "destinatarios" (como un vínculo con garantía de permanencia), tiene sentido hablar de comunicación alternativa hoy? O, en sentido contrario, los nuevos instrumentos tecnológicos para producción y circulación de información son potencia-

les herramientas a favor –por ejemplo- de una emergencia de particularidades culturales?

Uno de los aspectos más notorios en el cambio de siglo es la alta tecnificación en los sistemas de información y comunicación, así como la accesibilidad de "los consumidores" a esa nueva tecnología.



Los dispositivos necesarios para achicar las distancias, y para tener información casi simultánea que se origine en los más lejanos confines del universo están ahora (potencialmente) a la mano de todos. El ciudadano de hoy recibe un volumen de información inmensamente superior, en comparación con aquella a la que podía acceder hace sólo unas pocas décadas. La globalización, se apoya justamente en esas herramientas, y en consecuencia las industrias culturales procuran que los productos de comunicación cada vez tiendan más a desterritorializarse, a despojarse de lo que pudieran ser huellas de identidad, para ofrecerse como "paquetes" neutros, pertinentes en cualquier ámbito cultural.

¿Es posible eso? ¿Qué pasa con las nuevas

posibilidades de acceso y producción de información que están ahora al alcance de los ciudadanos? ¿Este nuevo escenario de uso de instrumentos de comunicación implica también otras posibilidades de visibilidad cultural? ¿Cambian para algo las formas tradicionales de producción de contenidos en los medios de comunicación?

Un capítulo inesperado en la guerra de Irak, y que prácticamente transformó a la opinión pública, se originó con el uso de un pequeño "juguete" digital. Hasta comienzos de año, a nadie en Estados Unidos se le hubiera ocurrido establecer alguna comparación entre esta guerra y la lejana Vietnam, pues era claro que ahora se había derrotado a un enemigo, la máquina militar funcionaba más que bien, y a la prensa no llegaban mayores indicios que permitieran dudar de la seguridad de los soldados, más allá de las continuas escaramuzas que se presentaban con algunos comandos guerrilleros y suicidas que -como un gotero- iban dejando "muy pocos" aliados muertos cada día.

Pero una empleada de los servicios de avituallamiento de las bases militares, hasta entonces anónima, usó (su pequeño juguete electrónico recién comprado) la cámara fotográfica de su teléfono celular para guardar el recuerdo de los soldados norteamericanos muertos, antes de que fueran embarcados en silencio hacia su tierra y entregados sin honores a sus familiares. Las imágenes -que como se ve, no se originaron en la gran prensa, como sí sucedió en Vietnam- "volaron" más allá del 'aditamento tecnológico', y alcanzaron a llegar a la vista de los ciudadanos.

A esas imágenes siguieron muchas más que fueron captadas -no se sabe realmente cómo- al interior de los reclusorios de presos iraquíes. Eran imágenes de torturas y vejámenes sólo concebibles en los campos de concentración de los nazis en la segunda guerra mundial. La gen-

te sintió que algo no cuadraba muy bien en esa historia que los hombres fuertes de su ejército habían construido sobre el honor de las tropas, la filantrópica misión de "*llevar libertad*" a un pueblo que por décadas había sido víctima de un "*dictador criminal*", la verdad de un gobierno con un alto margen de aceptación, etc., y la reacción empezó a aparecer. Claro, el contexto en la arena política ya había empezado a torcerse por motivos de los costos económicos de la invasión y por ese "cuentagotas" de soldados muertos, de ahí que esas imágenes que no las originaron los poderosos medios, fueran ahora un ingrediente de interés para las portadas de los periódicos de grandes tiradas y los canales de TV.

Si este revuelo que ocasionó la cámara fotográfica de un teléfono celular, hubiera sucedido veinte o treinta años atrás, estaríamos quizá frente a voluminosos textos de análisis, que tratarían de encuadrar esta experiencia en el marco de una línea conceptual que tuvo su mayor auge hasta épocas recientes.

Surge entonces una inquietud: ¿Los desarrollos tecnológicos, que permiten que ahora muchas personas estén en capacidad de plantearse como generadores de mensajes alteran para algo las relaciones de poder, los mecanismos de construcción de opinión pública, de confrontación de versiones, de réplica a las ideas de los políticos, de agendas temáticas, de reacción frente a las propuestas temáticas de los grandes medios?

¿Hay en la sociedad ahora altamente mediatizada una disposición a utilizar las nuevas herramientas como mecanismos para confrontar versiones, proponer temas diferentes a los que pasan por el mercado de los grandes medios, aprovechar el potencial de los medios con finalidades diferentes al comercio?

Cuatro décadas atrás se originó a nivel mundial una corriente académica, que articulada a las

circunstancias políticas pretendía lo que se llamó una “democratización” de la comunicación, entendiéndose como tal la posibilidad de relacionar el uso de los medios con las iniciativas de desarrollo de las gentes, promover una mayor participación en los asuntos públicos, y alcanzar un nivel de acceso de la gente a los medios.

A partir de entonces, un término difuso empezó a hacer presencia en América Latina: **Comunicación alternativa**. ¿A qué alude exactamente esa noción? Veamos ilustraciones.

Al inicio de los años ochenta una emisora radial que patinó en insalvables trabas jurídicas para salir al aire en Holanda, encontró la solución instalándose en un barco y disparando sus ondas desde alta mar. Sus programas captaron la atención de muchos oyentes, pero lo que decían contrariaba el discurso político reinante en el país; por tanto, el barco fue hundido y desde el fondo del mar esa radio guarda silencio.

Esa, hacía parte de las que ya desde antes se llamaban “Radios Libres”, y que crecieron a lo largo y ancho de Europa occidental. En España aún queda una gran parte de ellas en distintas provincias. En la parte oriental del viejo continente se les llamó “*zamizda*” no sólo a las radios libres, sino también a otros medios utilizados con fines semejantes. En China también, y se les dio el nombre de “*dazibao*”, equivalentes a la producción underground en Estados Unidos, y comunicación popular en América Latina.

Eran otros tiempos, el pulso político tenía su propio ritmo, sensible a experiencias como Cuba del año 1.959 y a las transformaciones que empezaron a darse en el discurso de la iglesia, y que motivaron el nacimiento de otras corrientes de opinión dentro de la misma institución. El discurso del descontento se extendió, y encontró su mejor ecosistema en el ámbito de los sindi-

catos, de los partidos políticos de oposición, en las iglesias, y en las agrupaciones cívicas que reivindicaban distintos derechos. Muy pronto, unos y otros encontraron en la comunicación “un instrumento” ideal para socializar sus ideas y alcanzar mayores audiencias.

Las experiencias en el continente son múltiples: sin pretender erigirse como una opción crítica, un sacerdote en Colombia experimentó llevar la misa hasta la casa de los campesinos a través de la radio. Muy pronto encontró que el problema del credo religioso hacía fila con los problemas de analfabetismo y pobreza de la población a la que quería llegar. Así nacieron las experiencias de las escuelas radiofónicas de Sutatenza, que muy pronto fueron replicadas en todos los países del área.

Los sindicatos prefirieron el papel, y entonces se hicieron comunes los periódicos de los obreros o los ilegibles panfletos con los que esperaban informar y educar políticamente a sus afiliados.

En Bolivia, los sindicatos mineros se inclinaron también por las ondas hertzianas, y a comienzos de los años cincuenta fundaron sus radios mineras, a través de las cuales reiteraban lo que antes hacían mediante el papel.

Así pues, las experiencias de usos de medios de comunicación por parte de diferentes actores sociales florecieron y se multiplicaron, y fueron variando a través de los años con la adopción de nuevas tecnologías, o por la conformación de organizaciones que las agruparon.

Muy temprano en los setenta, por ejemplo, nació la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica –ALER-, que junto al Centro Internacional de Estudios Superiores en Comunicación para América Latina –CIESPAL-, asumió la labor de formar a los integrantes de estas radios no comerciales, del continente.

Otras organizaciones que nacieron bajo esta tendencia de lo que se ha llamado "comunicación alternativa" son: la Organización Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación – OCLACC-, la Asociación Mundial de Radios Comunitarias –AMARC-, Asociación Latinoamericana y Caribeña de Comunicación -PROA-, el Instituto Fe y Alegría –IRFEYAL-, y un sinnúmero de organizaciones más que hacían o promovían la comunicación, como una manera de contribuir a la resolución de problemas sociales en las comunidades, a fomentar procesos educativos, culturales, organizativos, y de manera implícita en contraposición a la labor de los medios masivos, a los que se veía como culpables de buena parte de los males que aquejaban a la sociedad.

Tomar cuenta sobre los alcances de esas múltiples experiencias de usos de medios, seguramente es una tarea ardua y sin duda mostraría una enorme diversidad de resultados. Lo que sí es claro es que muy pocas de ellas habrán logrado lo que a inicios del 2.004, sin todo el andamiaje ideológico, pudo alcanzar una cámara fotográfica incorporada de un teléfono celular, de una empleada anónima en Irak.

En todas esas experiencias, el principal soporte conceptual de fondo que tarde o temprano aparecía, se refería al rol de los medios masivos, en su función de apuntalar las políticas hegemónicas, fomentar antivalores como el individualismo, la insolidaridad, modos de vida superficiales, etc.

Para entonces, entre las principales dificultades que enfrentaban quienes pretendían hacer uso "alterno" de los medios están:

- Los altos costos de la producción de mensajes.
- Todos los rudimentos tecnológicos que implicaba producir un periódico, un impreso, elaborar un audiovisual, o difundir mensajes sonoros.
- La distribución de los mensajes. "...algunos paí-

ses inclusive no alcanzaban ni siquiera con la radio a llegar a toda la población. Entonces había un desequilibrio en materia de recursos informativos, que se proponía curar", afirma el teórico boliviano Luis Ramiro Beltrán.

Hoy, ya a la vuelta del siglo XXI el paisaje de posibilidades de uso de medios ha cambiado drásticamente. Son otros tiempos, son otras tecnologías, y son otros ciudadanos: los ciudadanos en red.

¿Pero aparte de lo instrumental, qué ha cambiado desde entonces hasta hoy? Estamos fragmentando un período de tiempo extremadamente corto, por lo que habrá que hacer mayor énfasis al formular la inquietud: ¿Algo ha cambiado, con relación al uso "alterno" de medios? ¿Y qué ha pasado con las pulsiones políticas que bullían entonces?

Estamos en la sociedad NET: *internet, intranet, fibra óptica, autopistas de información, comunicación satelital al alcance del común de la gente, posibilidad de saber lo que pasa al otro lado del mar de manera instantánea, en fin: Sociedad de la información.* ¿Si todo esto hubiera existido unos años atrás, con todo el decorado político de entonces, es posible pensar que el panorama hubiera sido diferente?

Antonio Pasquali se apresura a responder algunas de estas inquietudes cuando afirma: "El bagaje semántico-conceptual que caracterizó las diatribas de los años 50 a 80 sobre los Medios de Comunicación Masivos, ha quedado transferido al terreno de Internet, con su contienda entre reguladores por un lado y partidarios de un irrestricto *free flow* de contenidos por el otro".

Así pues la percepción del teórico venezolano, es que los pilares conceptuales que sostuvieron muchas de las discusiones sobre los medios masivos, sus potencialidades, sus efectos,

sus implicaciones en el campo cultural y en el dominio de los ejes de poder mundial, son los mismos que hoy se ocupan de la Internet. "¿Internet?" –dice Pascuali- "Una feliz disolución en interactividad de las viejas dictaduras unidimensionales, políticas y de mercado en el campo de las comunicaciones. El último tranquilizante universal, a difundir ampliamente donde se vislumbren agitaciones sociales mayores. Un avance tecnológico 'con hormonas', sobrecargado de ciber-explicaciones efectistas. El arma final de la mercantilización globalizada. El instrumento realmente final de la libertad de empresa y de comercio. El último acto de decadencia de occidente, en una incontrolable orgía de obscenidades, ilegalidades y violencias. El reducto de todas las libertades...".

Claro, estas son otras épocas, otras percepciones que llegaron como un nuevo aire. Tanta oferta de facilidades para la transmisión de mensajes, tanta conectividad, nos hacen sentir a flor de piel que el "ambiente social" ha cambiado. Justamente de la mano de las nuevas tecnologías se operaron cambios que atañen a lo económico, a lo político y a lo cultural. José Joaquín Bruner lo explica de la siguiente forma: «El surgimiento de un clima de época o nueva sensibilidad, usualmente denominados posmodernos, constituye un resultado de los tres fenómenos anteriores (es decir: universalización de los mercados, la revolución de las comunicaciones y la difusión del modelo democrático); su expresión espiritual, intelectual, estética y ética en diversos ámbitos de la vida contemporánea. A través de ellos se manifiesta una ruptura o transformación del proyecto y los ideales de la modernidad. Es en esta esfera donde se expresa la conciencia de la globalización, sea a nivel individual o como experiencia colectiva».

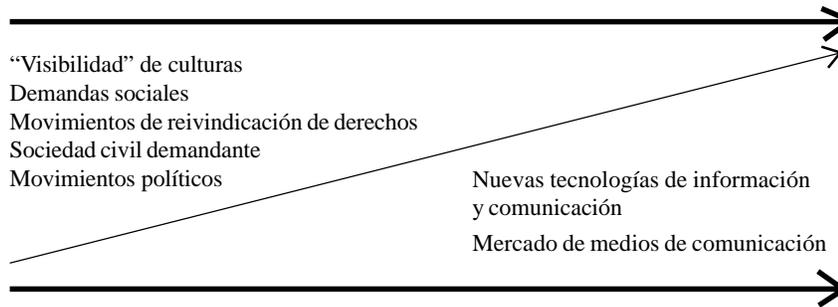
¿Qué ha pasado, entonces, con lo que se denominó "comunicación alternativa", ahora en la "sociedad de la información", en la sociedad globalizada?

Salta la tentación de plantear hipótesis sobre las características que podrían dar respuesta a esa inquietud que ya desde más arriba se había formulado.

1. A ojos de los más escépticos, el espectro entre culturas, sociedad civil (en acepción de ciudadanía medianamente participativa), reivindicaciones sociales, étnicas, etc., y la presencia avasalladora de las nuevas tecnologías de información, pareciera haberse modificado profundamente, con un ensanchamiento a favor de éstas últimas (TICS), tendiendo aparentemente a desaparecer del horizonte, o al menos a dejar sin razón de ser a aquellos. Sobre esta sensación triunfante que ostentan las nuevas tecnologías de comunicación y la tendencia convergente de lenguajes y de medios, dice Pascuali: "...ha venido a quedarse, para envejecer la televisión tradicional, imponer sus reglas de juego a la multimedialidad, y radicalizar aún más démoslo por cierto la brecha entre ricos y pobres, entre decisión *maker* y *couch potatoes*; constatado lo cual, mejor será que la clase pensante y dirigente del país se vuelva pronto y masivamente usuaria habitual pasiva y activa de dicho servicio: alejará un poco más la eventualidad de quedar cortocircuitada, de ser pensada y dirigida heterónomamente".

En forma gráfica, se podría presentar un panorama en el que la coordenada horizontal corresponde al paso del tiempo, y la vertical al incremento y disminución de los factores o influencia de ellos. Veamos: (Ver gráfica en la siguiente página)

Según la gráfica, y desde esta mirada (escéptica), a la par que se ensanchó el universo de las nuevas tecnologías de información y comunicación, parecerían haberse debilitado los factores sociales e institucionales que animaban el uso de eso que hemos enunciado como difuso término de comunicación alternativa.



¿Pero la realidad muestra que lo que sucede es así?

Evidentemente no. La realidad no es tan elemental como se caricaturiza en el gráfico. Lo que no es indiscutible en el esquema es el papel preponderante que con el paso de los años ganaron las nuevas tecnologías de información y comunicación, y lo que pudiera llamarse una nueva “cultura de medios” que se inscribió de manera determinante en la economía, la educación, la política, la cotidianidad, en las formas de relacionarse y de no-relacionarse, en los nuevos consumos, en la violencia, etc.

No es pues que hayan desaparecido las manifestaciones sociales, culturales, políticas, etc., como consecuencia de la imposición triunfal de la sociedad de la información, En muchas de ellas se han operado cambios significativos, se han incrementado, e incluso han surgido nuevas. Algunos de los cambios en este nuevo mapa “global” tienen que ver, según Jesús Martín y Germán Rey, entre otros factores, con los siguientes:

- Las transformaciones de las identidades nacionales y el encuentro conflictivo de identidades.
- La fragmentación de las historias nacionales por el surgimiento de movimientos socioculturales.
- La reconfiguración de las culturas tradicionales.

- El surgimiento de culturas desterritorializadas.
- La irrupción de estéticas propias y combinadas.
- La presencia de ecosistema comunicativo nuevo, con nuevos modos de aprendizaje y nuevos campos de experiencia.

Esa premonición sobre “*el fin de la historia y el último hombre*” que se hizo tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe de los modelos económicos del oriente de Europa, y que se refería a una subsiguiente inamovilidad en la política y en los modelos económicos, no sólo no fue realidad, sino que ocurrió todo lo contrario. Los conflictos étnicos y territoriales se han incrementado, y la polarización religiosa se impone ahora donde antes era inadvertida.

2. Las nuevas tecnologías de información y comunicación brindan una enorme cantidad de opciones de uso a los múltiples actores sociales, que encuentran en ella, en la comunicación, una herramienta útil a sus fines.

Hay experiencias que permiten ilustrar las metamorfosis que se han producido en muchas experiencias, y que dejan ver lo que pudiera interpretarse como una des-localización de las temáticas y de los intereses, o como una ampliación del campo de acción –hasta fronteras insospechadas- de dichas temáticas y de dichos intereses.

Un periódico de barrio, que en sus contenidos

abordaba los acontecimientos cotidianos de los vecinos, muy pronto encontró que las dificultades que tenía para sacar cada ejemplar podían ser resueltas si se cambiaba la edición de papel por una edición virtual en la Internet. Así, pues, el periódico de barrio en versión papel desapareció y a cambio los vecinos contaban con un periódico que seguía hablando de ellos, pero que era posible leer desde cualquier lugar del mundo.

¿Algo cambió en todo el proceso que va desde la producción, el consumo y la retroalimentación del periódico con los vecinos? ¿O el cambio tecnológico no tuvo ninguna incidencia? ¿Pasó de ser un medio de tratar los temas conocidos por todos, a volverse un álbum o una curiosidad para otros potenciales lectores? ¿O, a alguien más allá del vecindario le interesan los contenidos que moviliza esta publicación virtual?

Del mismo modo, las pequeñas emisoras libres de provincias de España vieron que con un cambio tecnológico muy elemental podían hacer llegar sus programas más allá de donde las ondas hertzianas se los permitían. Su señal "se montó" en la red, y ahora son emisoras comunitarias con un alcance global. Tienen pertinencia, por tanto, las mismas preguntas formuladas para el periódico de barrio: ¿Algo cambio? Seguramente sí.

### 3. Nuevos generadores de comunicación:

Recientemente los dos principales partidos políticos norteamericanos tuvieron que tomar una decisión importante, por una situación inédita en los mecanismos de información sobre las elecciones. Grupos de ciudadanos, autores de sus propias publicaciones en la Internet –**bloggers**– exigieron acreditación como informadores (sin ser periodistas), y por tanto tener acceso incondicional a las convenciones y a los demás eventos de campaña.

Son bloggers, son ciudadanos, con el interés de

poder generar cada uno su propia información y verterla en sus páginas virtuales, independiente de lo que publiquen los periódicos de gran tirada o las grandes cadenas de televisión. Son audiencia, convertidos ahora en productores de información; son ciudadanos que se proponen pasar del rol de consumidores al de productores.

Vale entonces volver a plantear la inquietud: ¿algo ha cambiado, o algo puede cambiar desde los tiempos aquellos de los altos costos de producción de mensajes, de los rudimentos técnicos, de los problemas de distribución de los mensajes, hasta hoy?

Si bien el término sigue siendo difuso, podemos concluir que lo alternativo no pasa por lo tecnológico; no significa que entre más rudimentario y pobre, más alternativo se es. Esa es una visión que en algunos ámbitos imperó, pero que está lejos de definir el carácter de alternatividad, y mucho más con las enormes posibilidades que abren los medios nuevos.

El escenario configurador del espíritu político que animaba las experiencias de comunicación tres o cuatro décadas atrás, se transformó radicalmente. El contexto por entonces llevó a que las experiencias de uso de los medios por parte de organizaciones sociales, campesinas, educativas, etc, se hiciera en oposición al papel que cumplían los medios masivos, a los que se acusaba de adoctrinar a sus destinatarios, y de servir de instrumentos de legitimación de visiones políticas, tendencias culturales, y planes económicos, casi siempre alineados o en función del rol imperial que se le atribuía a Estados Unidos. Era en definitiva, otra instancia de confrontación política, con características contestatarias.

Las posibilidades que esos nuevos medios abren hoy, permitirían pensar que la comunicación alternativa tiene vigencia hoy para varios propósitos, si se la entiende no como en oposición a...

sino en la perspectiva -aunque parezca paradójico- de contribuir a fortalecer los rasgos de identidad cultural, de particularidades, de formas propias de ver el mundo y de interactuar, desde lo local.

Los nuevos instrumentos técnicos de comunicación permiten hoy acceder a múltiple información desde (y de) cualquier lugar del mundo. Asistimos, por tanto, a una idea de red mundial, que ofrece la posibilidad técnica de interacción, pero que por eso mismo es como un infinito de datos dispersos.

Un reto no menos importante que implica el pensar la comunicación alternativa hoy, es el de los destinatarios de los mensajes. A quién se dirige quien produce un periódico, un audiovisual, o un programa de audio, que es puesto en la red? Ese vecindario con el que antes se dialogaba, cómo se redefine con la adopción de nuevos soportes tecnológicos? Recordemos que una de las ideas de base de quienes proponían el uso alterno de la comunicación, era la construcción de la idea de colectividad, de comunidad, de cercanías, justamente en respuesta a eso de que se acusaba a los medios masivos, de sembrar la individualidad e insolidaridad en sus destinatarios. Pero ahora esa idea de colectividad -entendida incluso como aquellos a quienes se accede con los mensajes- cómo se transforma con los nuevos dispositivos digitales?

El pensar la comunicación alternativa hoy, cuando las condiciones tecnológicas son distintas, pero más importante aún, cuando los "soportes" ideológicos que le dieron sentido en las décadas anteriores se transformaron, exige considerar las limitaciones y las potencialidades que ahora se ofrecen.

No faltará quienes apuesten todo, a que no tiene sentido intentar algo frente al poder avasallador de las megaindustrias culturales

constructoras de quimeras, pues entienden como normal que a muy corto plazo las autopistas de la información habrán achicado la aldea, y los pobladores donde quiera que estén no tendrán alternativa distinta que plegarse a la propuesta unificadora o desaparecer... de una u otra forma desaparecer. Quizá si buscamos por los lados de cómo hacer uso estratégico de la comunicación, sea masiva o no, para animar la discusión de determinados asuntos, ayudar a visibilizar temáticas que de otro modo no aflorarían, promover valores que atiendan al sentido de humanidad, de respeto, de sociedad... quizá así estaríamos más próximos a que la apariencia difusa y neblinosa con que regularmente acusamos al término, nos deje ver algo un poco más allá.

## BIBLIOGRAFÍA

\* BELTRÁN, Luis Ramiro. Documento internet: [http://www.rnw.nl/informarn/html/esp\\_sociedad\\_e\\_informacion\\_bel.html](http://www.rnw.nl/informarn/html/esp_sociedad_e_informacion_bel.html)

\* BISBAL, Marcelino. Documento internet: <http://www.ehu.es/zer/temas.html>

\* BRUNNER, J.J. "Globalización cultural y posmodernidad" Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios, N. 531. México, 1.998.

\* CEBRIÁN, José Luis, Documento internet: [http://www.rnw.nl/informarn/html/esp\\_sociedad\\_e\\_informacion\\_ceb.html](http://www.rnw.nl/informarn/html/esp_sociedad_e_informacion_ceb.html)

\* LÓPEZ VIGIL, José Ignacio. "Pío XII, Una Mina Coraje", Aler-Pío XII, Quito, 1985.

\* PASCUALI, Antonio. Documento internet: [http://www.analitica.com/biblioteca/pasquali/si\\_pero.asp](http://www.analitica.com/biblioteca/pasquali/si_pero.asp)

\* REY Germán, Martín BARBERO, Jesús. "Otros lugares para la cultura en las relaciones Colombia-Venezuela", texto mimeo. Colombia, 1.999.

\* VERÓN, Eliseo. El análisis del «Contrato de lectura». Publicado en <http://www.hipersociologia.org.ar/biblioteca/textos/>

Otras fuentes:

\* <http://www.eca.usp.br/alaic/boletin2/americaLatinaCaribe.htm>

\* <http://www.ua.es/cgt/rosa/ponen/caltern.pdf>

## LA LECTURA COMO TRABAJO

Por:

Augusto Velásquez Forero

*Leer es trabajar: sólo se sabe escribir para escritores y sólo el que escribe, realmente lee"*

(E. Zuleta).

El documento *"Sobre la lectura"* de Estanislao Zuleta, es una reflexión rigurosa sobre el complicado, pero agradable arte de la lectura. Leer es un reto hacia la imaginación y la interpretación de fenómenos que posiblemente no se encuentran contenidos en el texto, por ser éste, un cuidadoso ejercicio de interacción entre el lector y el libro. La ardua tarea de leer es compleja si la miramos desde una perspectiva epistemológica, pues, tal como lo plantea el maestro Zuleta, no existe un referente único y establecido por la teoría del conocimiento para interpretar los textos; por el contrario, ese código de afinidad entre el lector y el libro se construye a través de un proceso de asimilación entre la praxis académica y el desarrollo del pensamiento.

El estratega Mao Ste Tung, en sus textos escogidos le dedicó un pequeño capítulo a la lectura, titulado *"Sobre el arte de saber aprender"*, y la reflexión más brillante de esta construcción

analítica y literaria, proferida por el máximo líder de la revolución China, es que el conocimiento en general provenía básicamente de la lectura. En su proyecto de revolución cultural, Mao insistió mucho en la disciplina de la lectura, al considerarla como un instrumento del aprendizaje, e incluso llegó, en forma muy razonable, a afirmar lo siguiente: quién no ha investigado no tiene derecho a hablar<sup>2</sup>. El maestro Zuleta con una visión sociológica nos hace un recorrido por, Schopenhauer, Nietzsche, Dostoyevski, Bajtin, Tolstoi, Freud, Kafka, Cervantes y Marx; con el objeto de explicarnos muy detalladamente que la lectura requiere de un esfuerzo, más allá de las mismas dimensiones e intenciones del autor; que no basta con leer desde una perspecti-

<sup>1</sup> Véase, Estanislao Zuleta. Elogio de la dificultad y otros ensayos: *"Sobre la lectura"*. Editado por la Fundación Estanislao Zuleta, quinta edición, Cali - Colombia, 2001, págs. 101 - 112.

<sup>2</sup> "La sabiduría le parece a la plebe una especie de evasión, un medio, una treta para poder salir airoso de un mal juego. Pero el auténtico filósofo - ¿no es así como nos parece a nosotros, amigos? - no lleva una vida <<de filósofo>> ni de <<sabio>> y, sobre todo, no vive de una forma <<prudente>> e <<intelectual>>, sino que siente el peso y el deber de la cien tentativas que le brinda la vida. Corre el riesgo constante de perderse a sí mismo; juega el peor de los juegos posibles" (Véase, Friedrich Nietzsche. Mas allá del bien y del mal. Edimat Libros, Ediciones y Distribuciones Mateos, traducción de Francisco Javier Carretero Moreno, Madrid - España, 1999, pág. 145).

va consumista o desde una visión del deber, ya que, éste ha sido el principal error de nuestra escuela: la de limitar mentalmente al estudiante para no permitirle el ejercicio de la comprensión y el desarrollo del pensamiento<sup>3</sup>.

La lectura por ocio o castigo, es una acción indeterminada del conocimiento totalmente carente de objetividad y sentido, al no contribuir a la evolución del intelecto, y en esto, el maestro Zuleta es muy coherente, cuando nos induce al trance de atrevernos a interpretar un contexto mediante el desarrollo de la creatividad y su ubicación en un plano epistémico. Si no tenemos en nuestra mente el código del cual nos habla el autor y el libro no podremos entender a nadie; por tal motivo, necesitamos entrar en la lectura y entregarnos a ella con gran pasión, para no ser aniquilados por la belleza de la literatura, la filosofía, la sociología, la antropología, la política y la racionalidad de las demás disciplinas del conocimiento. La lectura es vida, es un campo de lucha permanente entre un emisor y un receptor, los cuales requieren más que simples deseos de evadir el ocio; la lectura es un reencuentro consigo mismo para superar los estados de la barbarie humana; pero para leer necesitamos de un hilo conductor que nos lleve sistemáticamente por las diferentes dimensiones reales e imaginarias del autor: sólo de esta forma estaremos en capacidad de disfrutar de la

<sup>3</sup> “Las obras de arte son cosas del pensamiento, pero esto no impide que sean cosas. El proceso del pensamiento por sí mismo no produce ni fabrica cosas tangibles, tales como libros, pinturas, esculturas o composiciones, como tampoco el uso por sí mismo produce y fabrica casas y muebles. La reificación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura o componer una melodía se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano” (Véase Hannah Arendt. La condición humana. Ed. Paidós, traducción de Ramón Gil Novales, segunda reimpresión, Barcelona - España, 1998, pág.186).

genialidad de Cervantes, García Márquez, Sábato, Kafka, Dante, Nietzsche, Tolstoi, Poe, Shakespeare, Marx, Freud, Hegel, Kant, etc. Para entender la diferentes disciplinas del conocimiento, estamos en la obligación de construir esos códigos mediante la lectura, la abstracción y la confrontación; o de lo contrario, seremos de aquellos lectores que poco o nada entienden, y éstos son, precisamente, los más detestados por Nietzsche: *“Entre todo cuanto se escribe, yo amo solo aquello que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre y comprenderás que la sangre es espíritu. No es tarea fácil el comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen”*<sup>4</sup>.

Cuando no nos identificamos con algunos códigos epistemológicos, semánticos o lingüísticos de un texto, no entendemos el mensaje del escritor, lo cual, en pocas palabras significa, que no sabemos leer desde ciertos enfoques especializados de las ciencias. No hay entonces autores difíciles sino lectores facilistas nos dice el maestro Zuleta, citando a Valery. No podremos entender el Zarathustra de Nietzsche si no tenemos una visión clara del sentido del superhombre que él nos plantea, o del virtuoso rayo de luz que habrá de llegar al gran mediodía. De igual forma, nos será difícil entender el modo de producción capitalista planteado por Marx en El Capital, si conceptos como riqueza, mercancía, precio y valor no están codificados en nuestro pensamiento. Se alude al pensamiento, para diferenciarlo del dialecto porque tanto Nietzsche como Zuleta coinciden en señalar al lenguaje como el culpable de las malas interpretaciones de la obra escrita y de la vida cotidiana. Es difícil leer y quizá lo es todavía mucho más la espionosa tarea de escribir, pero no se puede escribir sin leer; excepto de caer en el plano de las ha-

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zarathustra: *“Del leer y escribir”*. Ediciones Sarpe, traducción y notas de Juan Carlos García, traducción cedida por Editorial Brujuna S.A, Madrid - España, 1983, pág.56.

bladurías como lo es típico en el periodismo: *“Quien ha escrito una vez siente la pasión de escribir, no se da cuenta de que todo lo que hace y vive es literalmente comunicable. No piensa ya más en el escritor y su público; quiere la comprensión, pero no para su propio uso. El que enseña es la mayor parte del tiempo incapaz de tarea alguna para su propio bien, piensa siempre en el bien de sus alumnos, y el conocimiento no le produce placer sino en tanto que pueda enseñarlo. Acaba por considerarse como un pasaje del saber, como un medio, en suma, al punto de que ha perdido la serenidad para lo que lo concierne”*<sup>5</sup>. Leer y escribir<sup>6</sup> implica una mayor trascendencia en el ámbito del conocimiento, por ejemplo: lograr entender la visión idealista y materialista planteada por Cervantes en su obra *Don Quijote de la Mancha*, a través de Sancho y la figura simbólica de la demencia de don Alonso Quijano, es entrar en contacto con la locura y la negación de la cotidianidad en un escenario que rompe las barreras de lo imaginario para trascender literariamente a lo real; mediante expresiones como la lucha, el amor, la soledad, la igualdad, el respeto, el fracaso y la victoria.

Aprender a pensar es necesario para poder leer y disfrutar el contenido de los mensajes emitidos por la infinidad de autores, que históricamente nos han seducido bajo el poder de la comunicación escrita; fielmente reflejada en los textos de estudio o en el libro de biblioteca. Ese pensamiento lo edificamos nosotros mismos como sujetos de nuestra propia realidad social, porque su esencia analítica y discursiva no está

del todo desmenuzada en los diferentes autores confrontados por nuestra praxis cotidiana, sino más bien, sus idearios, son el resultado de una difícil tarea disciplinaria en la que se pone en juego la habilidad individual y el acumulado de toda una vida de trabajo silencioso pero productivo. Por tanto, los libros no tienen fórmulas mágicas para el desarrollo del pensamiento, tan sólo poseen el instrumental necesario para construirlo, a través, de la relación sujeto vs objeto: *“Oyendo esto, se acuerda uno de aquel buen Dogberry, cuando le decía a Seacoal, el sereno: La traza y la figura las dan las circunstancias, pero el saber leer y escribir es un don de la naturaleza”*<sup>7</sup>.

Como bien lo plantea el maestro Zuleta, si no comprendemos la palabra alimento en Kafka es difícil que podamos leer su *Metamorfosis* y el resto de sus libros. Si la palabra alimento significa en Kafka motivos para vivir, se requiere entonces del lector una habilidad contextual y analítica para superar las realidades visibles de la cotidianidad. El libro nos induce por caminos desconocidos y a veces incomprensibles para los diferentes niveles de formación individual, pues, a pesar, de las múltiples versiones discursivas sobre una postura en general o sobre un tema específico, el uso de la razón pública nos lleva hacia un laberinto de reflexiones, bien sea para mejorar o descalificar el sentido formal de la palabra escrita. Escribir<sup>8</sup> y leer, es

<sup>5</sup> NIETZSCHE, Federico. *Humano demasiado humano*: Capítulo IV. *“Del alma de los artistas y de los escritores”*. Editorial Bedout, diseño de carátula Teresa Crespo, Bolsilibros Bedout, Medellín - Colombia, 1984, pág. 148.

<sup>6</sup> “Es fácil por ejemplo, dar la receta para que un hombre se haga novelista; pero la ejecución supone cualidades que uno tiene costumbre de perder de vista cuando dice: No tengo bastante talento” (Ibid., pág.137).

<sup>7</sup> MARX, Karl. *El capital: “El fetichismo de la mercancía, y su secreto”*. Editorial Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, tomo I, séptima reimpresión, México D.F, 1975, capítulo I: La mercancía, pág. 47

<sup>8</sup> “Pero ¿por qué escribes? A: No soy de los que piensan con la pluma en la mano; menos aún de los que se sientan delante del tintero, fijan la vista en el papel y se abandonan a sus pasiones. Me molesta y me avergüenza todo lo que supone escribir: escribir es para mi una necesidad - me repugna hablar de ello hasta metafóricamente. B: Pero, entonces ¿por qué escribes? A: Bueno, amigo mío, voy a confesarte algo: hasta ahora no he encontrado otro medio de desembarazarme de mis pensamientos. B: ¿Y por qué quieres desembarazarte de ellos? A: ¿Qué por qué lo quiero? ¿Es que yo lo

un dualismo de la complejidad intelectual que se debe retroalimentar permanentemente para superar los estadios de la simplicidad y abordar con mayor altura los problemas de la vida cotidiana, es decir, no podemos conformarnos con los análisis del sentido común; la opinión no es conocimiento: *"Será siempre necesario que haya malos escritores, pues responde al gusto de las edades no desarrolladas, no maduras, y éstas tienen también sus necesidades como las más maduras. Si la vida humana fuera más larga, el número de los individuos llegados a la madurez sería superior, o a lo menos igual al de los individuos no maduros; pero sucede que la gran mayoría muere demasiado joven, es decir, que siempre existen muchas más inteligencias no desarrolladas, que tienen mal gusto. Estas desean, además, con la gran vehemencia de la juventud, la satisfacción de sus necesidades, y por eso se procuran malos autores"*<sup>9</sup>. Leer, se transforma entonces en un campo de batalla, entre uno mismo, el libro y el autor, en cuanto se requieren habilidades para superar las falencias existenciales demarcadas por el espacio y el tiempo, sin el temor de llegar a confundir el trabajo intelectual con la simple labor mecánica del hombre alienado de la fábrica industrial capitalista, pues al fin y al cabo, la lectura como trabajo es una actividad encaminada a fortalecer el sentido de la razón.

De acuerdo al maestro Zuleta, no necesitamos hacer un recorrido histórico de autores secundarios para perfeccionar el nivel de comprensión en la lectura, tan sólo se requiere encontrarse uno mismo con su propia realidad y leer a los mejores; es decir, devorar el libro con pasión, con entrega total, con el sentido de la responsabilidad cognitiva, si es posible sien-

---

quiero? ¡Es que lo necesito! B: ¡Basta, basta! “ (Véase, Friedrich Nietzsche. La gaya ciencia. M. E, Editores, S. L, traducción de Luís Díaz Marín, Madrid - España, 1995, pág. 112).

<sup>9</sup> NIETZSCHE, Federico. Humano demasiado humano, Op Cit, págs. 148 - 149.

do crítico, ubicándonos en el texto con una perspectiva histórica, política, social y literaria; para tratar al máximo de descifrar el mensaje del autor y su respectiva relación con nuestro entorno: sólo de esta manera, podremos llegar a ser lectores autónomos y escritores libres.

Qué nos falta para leer: El Capital de Marx, La Riqueza de las Naciones de Adam Smith, el Quijote de Cervantes, la Teoría General de Keynes etc, simplemente aprender a leer. Aprender a leer es un ejercicio encaminado a superar la simple repetición de un texto, es un reto con la imaginación y la comprensión de problemas y fenómenos indagados desde la perspectiva del conocimiento. Saber leer implica superar las situaciones agónicas por las que se debe atravesar cuando se aborda un texto con el deseo de aprender algo nuevo; es un ir y venir por los escenarios de la interpretación y un choque entre interlocutores cada vez más complejos: el libro, el autor y el lector. Saber leer es un tránsito de un estado de ansia a otro de exaltación por asimilar nuevos contenidos de las ciencias y del mundo circundante; es decir, no podemos conformarnos con la lectura como ocio o simple consumo; ya que, el arte de leer es un trabajo riguroso, pero a la vez gratificante en cuanto nos transforma gradualmente y nos facilita la categoría del discurso y la escritura. Saber leer es estar en condiciones de abordar el texto desde nuestra propia desnudez mental e ir atrapando paulatinamente los fulgores del conocimiento, al navegar sobre el inmenso mar de las páginas de un libro: *"Aprendí a caminar, y desde entonces corro. Aprendí a volar, y desde entonces no tolero que me empujen para pasar de un sitio a otro. Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mi mismo por debajo de mí, ahora un dios baila en mí"*<sup>10</sup>.

Leer entonces es más complicado de lo usual-

---

<sup>10</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Así habló zaratrustra. Op Cit, Del leer y escribir, pág.59.

mente imaginado, pues en términos de Nietzsche, se requiere ser un rumiante talentoso, para devorar el texto con entusiasmo y, por supuesto, esta faena, nos debe permitir transformarnos y conovernos a nosotros mismos; e incluso, por circunstancias ideológicas y académicas, si es posible, empezar a tomar partido desde la propia visión de la lectura. La lectura tiene, de alguna forma, que afectarnos o, de lo contrario, leemos pero no asimilamos<sup>11</sup>; es decir, perdemos el tiempo, al no poder reencontrarnos nosotros mismos dentro de un campo de batalla inductivo hacia la escritura e investigación de los fenómenos que envuelven nuestras vidas: *“Y otra vez el silencio sin voz volvió a hablarme: <<Oh Zarathustra, quien tiene que transportar montañas transporta también valles y hondonadas>>”*<sup>12</sup>. La lectura se convierte entonces en ahorro, pregunta, riesgo, angustia, producción, consumo deleitable, trabajo y utilización del tiempo en forma razonable. Finalmente, en un contexto más general, la lectura se transforma en espíritu y conocimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- \* ARENDT, Hannah. La condición humana. Editorial Paidós, Estado y Sociedad, introducción de Manuel Cruz, traducción de Ramón Gil Novalés, segunda reimpresión, Barcelona - España, 1998.\*
- \* CERVANTES, S. Miguel de. Don Quijote de la Mancha. RBA, Editores, edición, introducción y notas de Martín de Riquer de la Real Academia Española, Barcelona - España, 1994.
- \* HERBST, P. *“Trabajo, labor y educación universitaria”*, en la compilación: Filosofía de la educación, R.S. Peters. Editorial Fondo de Cultura Económica,

Brevarios, traducción de Francisco González Aramburu, segunda reimpresión, México D.F, 2004, pp. 111 - 140.

\* KAFKA, Franz. La Metamorfosis. Grupo Editorial Norma, traducción de Cristina Frodden, colección Cara y Cruz, Santafé de Bogotá - Colombia, 1998.

\* MARX, Karl. El capital. Capítulo I, La mercancía: *“El fetichismo de la mercancía, y su secreto”*. Editorial Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, tomo I, séptima reimpresión, México D.F, 1975, pp. 3 - 47.

\* NIETZSCHE, Friedrich. Así Habló Zarathustra. Ediciones SARPE. Traducción notas de Juan Carlos García Borrón, traducción cedida por Editorial Bruguera, Madrid - España, 1983. Del leer y escribir, pp. 56 - 59; La hora más silenciosa, pp. 169 - 172.

\* \_\_\_\_\_, La gaya ciencia. M. E. Editores, traducción de Luis Díaz Marín, impreso en gráfica Cofás, S.A, Madrid - España, 1995.

\* \_\_\_\_\_, Humano Demasiado Humano: *“Del Alma de los Artistas y los Escritores”*. Editorial Bedout S.A, bolsilibros No.105, Medellín - Colombia, 1984. Capítulo IV, pp. 126 - 165.

\* \_\_\_\_\_, Más allá del bien y del mal. Edimat Libros, Ediciones y Distribuciones Mateos, traducción e Francisco Javier Carretero Moreno, Madrid - España, 1999.

\* \_\_\_\_\_, Aurora. Editorial Bedout S.A, bolsilibros No.13. Medellín Colombia, 1978.

\* ZULETA, Estanislao. Elogio de la dificultad y otros ensayos: *“Sobre la lectura”*. Editado por la Fundación Estanislao Zuleta, quinta edición, Cali - Colombia, 2001.

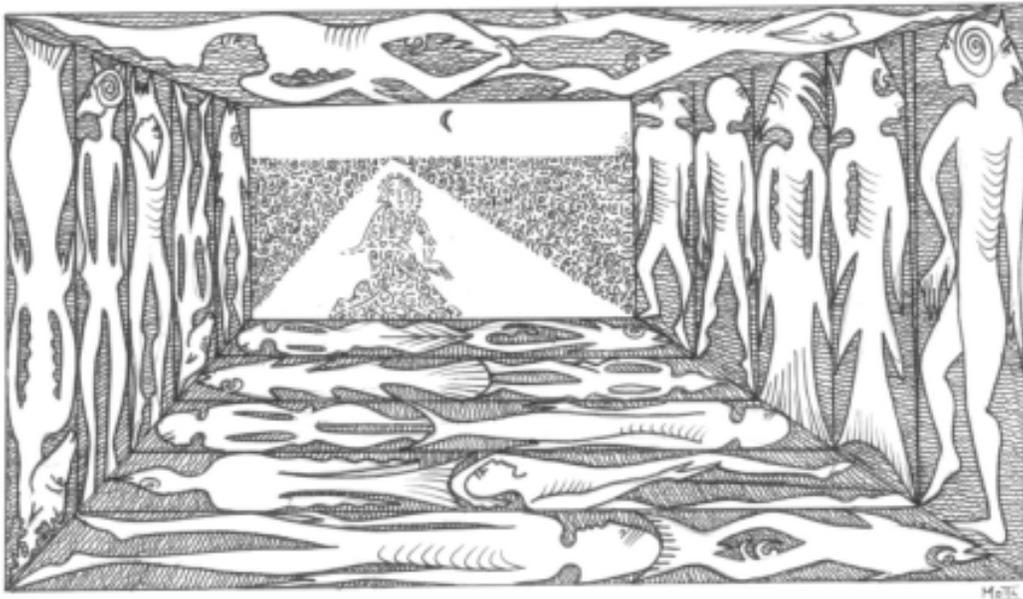
\* \_\_\_\_\_, Educación y democracia, un campo de combate. Editado por la Fundación Estanislao Zuleta, Corporación Tercer Milenio, Educación para la Nueva Época, segunda edición Santafé de Bogotá, 1995.

\* \_\_\_\_\_, El Quijote, un nuevo sentido de la aventura. Hombre Nuevo Editores, Fundación Estanislao Zuleta, prólogo de William Ospina, Medellín - Colombia, 2001.

<sup>11</sup> “Seguimos sacando siempre las consecuencias de juicios que consideramos falsos, de doctrinas en que ya no creemos, guiados por nuestros sentimientos” (Véase, Friedrich Nietzsche. Aurora. Editorial Bedout S.A, Bolsilibros No. 113, Medellín - Colombia, 1978, pág. 79).

<sup>12</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Así habló zarathustra. Op Cit, La hora más silenciosa, pág. 170.

# Reflexiones sobre estética



## LA RELACIÓN OBJETO, ARTISTA Y ESPECTADOR: EL TODO DE LA TRANSFIGURACIÓN

Por:

Beatriz Elena Hincapié Grajales

*"Icaro cae al mar, pero los ojos de mi  
amigo ven algo más" H. H.*

*A mi amigo C. M.*

La filosofía de Arthur C. Danto ofrece una teoría sobre el arte que en el estado actual nos abre posibilidad para la interpretación del arte en una época que muchos teóricos, incluyendo al mismo Danto, han denominado la *época del arte después del fin del arte*<sup>1</sup>.

En el presente texto se plantea la relación que Danto establece entre los tres elementos partícipes de lo que podríamos denominar experiencia estética, y que en el contexto de Danto se conoce como momento de la transfiguración. Dicho momento se instaura sobre una base interpretativa, siendo ésta la que posibilita que un objeto trascienda del mundo real al mundo del arte. Lo anterior es el problema que Danto desarrollará a partir del paradigma generado por el arte en la segunda mitad del siglo XX y básicamente a partir del denominado arte *Pop*. Es en medio de esta problemática que el arte de

Andy Warhol se inscribe en el panorama de reflexiones de Danto como emblemático para la comprensión del arte en la *época del arte después del fin del arte*.

### Cosas reales o mundo vital

El primer estado en el cual el hombre se reconoce como tal, al menos de forma consciente, es en el mundo de lo fenoménico; allí se relaciona con las cosas que lo circundan de manera inmediata, esto es, se relaciona con los objetos del mundo limitándose al uso y/o al placer. Así, una mesa, por ejemplo, sólo se relaciona con el sujeto en tanto le *sirve* para sentarse ante ella, comer, estudiar, etc. lo que hace que por el mero uso, el sujeto no vea dicho objeto, no lo contemple, y menos aún, reflexione sobre él.

Esta relación de orden utilitario sitúa a los objetos en un distanciamiento abismal en cuanto se refiere al contacto con el sujeto, impidiendo a éste último jugar con las formas y reflexionar acerca del significado que pueda entrañar su otredad más inmediata, es decir, el objeto y sus interacciones con él. En consecuencia, la con-

<sup>1</sup> Cabe recordar que la tesis sobre *fin del arte* fue proclamada por el filósofo alemán G. W. F. Hegel, en sus "*Lecciones de Estética*", ésta ha sido una tesis bastante polémica, no obstante, es uno de los postulados fundamentales para la comprensión de la situación actual del arte.

comitancia entre sujeto y objeto, se limita a lo que Kant, en su "Crítica del juicio" denominaba *placer del goce*<sup>2</sup>, es decir, un placer que no va más allá de la inmediatez de la sensación; esto ocurre ya que no está presente en él –el sujeto– la necesidad de reflexionar sobre las estructuras de dicho objeto, pues tal es tenido en cuenta sólo en su utilidad y no en sus posibilidades de transmitir y permitir un conocimiento ulterior a la experimentación.

El ámbito de estas relaciones inmediatas con los objetos es denominado por Husserl como *mundo vital*, el cual "está constituido por un sujeto anónimo que lo lleva a cabo, sin que el sujeto tenga conciencia de esta realización, sino más bien se encuentra con lo ya realizado, justamente, el mundo circundante accesible a él, en el que él vive".<sup>3</sup> En este mundo vital, los objetos adquieren validez en cuanto su ser, es decir, lo único que interesa de ellos es que sean. De esta manera el significado no tiene importancia alguna, en el dominio del mundo vital, pues su utilidad basta y sobra para el curso del mundo vital. Dicho mundo es comprendido como un devenir histórico instrumental, en el cual la existencia de los objetos es de suyo una inmediatez indiferente en el espíritu del sujeto o, a lo sumo, un momento pueril del desarrollo del entendimiento.

En el mundo fenoménico, no sólo son objetos de uso los predestinados para tal fin, sino que hacen parte de él, además, los objetos que habiendo trascendido del plano de la sensación al ámbito de lo reflexivo no son asumidos por parte del sujeto como tales. Es dentro de este conjunto de objetos donde nos encontramos por ejemplo, las obras de arte, las cuales a pesar de su carácter de arte, son vistas de manera neutral, es decir, sin interés reflexivo, o de ma-

nera contemplativa del orden casual, lo que convierte a dichas obras en meros objetos (incluso objetos de mercado); ver una obra de manera "neutral no es verla como una obra de arte... sino como un objeto"<sup>4</sup>.

Con lo anterior, se deja claro que el mundo de lo vital o el mundo de lo inmediato, no sólo está conformado por aquellos objetos que encontramos ante nosotros en la cotidianidad, sino que también hace parte de él lo que otrora era más que una certeza sensible; con ello, se tiene, que no sólo la naturaleza es la responsable de los objetos que *usamos*, sino que el sujeto adquiere de suyo responsabilidad sobre la configuración de los objetos al no pensarlos, convirtiéndolos como consecuencia de esto en simples cosas de la experimentación netamente sensible.

Es así como ese mundo fenoménico se mantiene como tal, esto es, en su inmediatez más pura, gracias a la no-contemplación no razonante por parte del sujeto, lo cual, es resultado de un mero interés material en el mundo por parte del hombre.

La intencionalidad del artista como transformadora del objeto común en objeto estético.

*"Las cosas no son ya aplicables, sino que están ahí para ser contempladas..."*

Walter Biemel

El arte, habiendo agotado y experimentado todos sus posibles relatos o modos de representación de sí mismo, se ha acercado hacia su libertad en tanto despreocupación en una necesidad de avance unidireccional en y de sí mismo, lo que le permitió en el último siglo la validez

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. "Crítica del juicio". ED Espasa Calpe, España 1991. Pág. 243.

<sup>3</sup> BIEMEL, Walter. "Análisis filosóficos del arte del presente". Ed. Sur, Buenos Aires, 1973. Pág. 136.

<sup>4</sup> DANTO, Arthur C. "La transfiguración del lugar común". Ed. Paidós, Barcelona, 2002. Pág. 177 y 184.

y la experimentación en diferentes vías. Como consecuencia de esto es que aparece, a mediados del siglo XX, el movimiento conocido como arte popular o POP-art; dicho movimiento funda la posibilidad de que los objetos del mundo vital o fenoménico no permanezcan como tales, antes bien que puedan trascender hacia el *mundo del significado* gracias a la intervención del artista. Se abre una nueva tarea para el artista, el cual ya no sólo se limita a usar dichos objetos sino que se enfrenta a ellos de manera contemplativa, esto es, no en su utilidad o mero ser cosas, sino con el objetivo de reflexionar sobre dichos objetos. El artista no sólo posee el arte (la maestría), el artista ahora mira el mundo, sus objetos y a partir de ello reflexiona. Así los objetos del mundo adquieren una nueva posibilidad, permitiendo las transfiguraciones hechas por parte de los artistas (al menos inicialmente); estas transfiguraciones consisten en trasladar objetos del mundo real al ámbito de lo artístico, con lo que se da de suyo una transubstanciación entre una cosa y un objeto estético o, dicho en otras palabras, se da el surgimiento de "homólogos ontológicamente distintos pero sensorialmente indiscernibles"<sup>5</sup> a los objetos con los cuales el sujeto convive diariamente; y se dice ontológicamente distintos debido a que el valor de uso que tienen en el mundo vital cambia por lo que significan, es decir, se da una superposición del significado por encima del uso.

Empero, ¿qué es lo que hace que estos homólogos sean ontológicamente distintos? Para solucionar esta pregunta hay que tener en cuenta básicamente dos aspectos, a saber, el modo como nació dicho homólogo y las implicaciones de este nacimiento. Primeramente, y como respuesta al modo en el cual se da el surgimiento del homólogo artístico, hay que advertir que éste se dio como producto de la ob-

servación por parte del artista de su época, y con ella, todas sus costumbres y vericuetos. La observación es pieza clave en la configuración de un arte popular (del cual se ha establecido como referencia a lo largo de este escrito), ya que por la *cercanía* de los objetos que nos circundan se hace aún más necesaria una contemplación activa o razonante; y es a través de ésta que se puede entrever en medio de la inmediatez un posible significado. Gracias a la cercanía que tenemos con los objetos, se hace necesaria la observación, pues solo ésta posibilita que lo que se presenta como *cercano* en apariencia, se convierta en cercano en realidad a través del distanciamiento contemplativo.

La anterior operación es la que permite el nacimiento de una figura como la de Andy Warhol, el cual es tal vez el mejor ejemplo de lo expuesto. Este artista es definible como el punto culmen del POP-art, y con él, de aquel arte con el cual "descubrimos que no tenemos que trasladarnos a un mundo artificial para encontrar formas que vale la pena contemplar"<sup>6</sup>. Esta posibilidad de encontrar en nuestro mundo vital objetos merecedores de reflexión y experiencia estética, brinda la oportunidad al sujeto no perteneciente a esferas artísticas, ver lo no visto, es decir, preguntarse por el significado y la naturaleza de objetos que *usa* comúnmente. En esta medida, Warhol como hijo de un tiempo en el cual el hombre se encuentra rodeado por ídolos, tecnología, Coca-cola, *hot dogs* y demás productos de consumo y circulación masiva, lo que hace es convertir en arte las cosas que le rodean, logrando que éste, visto en ocasiones como superfluo y sin importancia, se convierta en objeto de reflexión, tanto del momento del arte que le permite al artista hacer este tipo de transfiguraciones, como del mundo en el cual vivimos.

---

<sup>5</sup> Ibid., Pág. 103.

---

<sup>6</sup> BIEMEL, Walter. "Análisis filosóficos del arte del presente". Ed. Sur, Buenos Aires, 1973. Pág. 163.

Obras como las Latas de sopa Campbell, las botellas de Coca-cola, las cajas de *Brillo* (todos estos objetos de supermercado), acompañadas de obras como *The nation's nightmare, electric chair, heaven and hell, Marilyn Monroe* y *Elvis Presley*, más que ser una crítica de su tiempo o una glorificación del mismo, como lo ve Danto, quien afirma que el espíritu de Warhol era "una celebración sacramental de su realidad terrenal"<sup>7</sup>, es simplemente el mostrador de lo que somos y de las cosas de las que estamos rodeados. Y, precisamente este mostrar *silencioso* (constituido gracias a la no-crítica y a la no-contemplación) los objetos, situaciones y personas que estamos acostumbrados a usar, ver (mas no contemplar) y amar, posibilita la reflexión, tanto de la representación artística como del propio *silencio* o aparente desinterés mostrado por él.

Es gracias a esta producción de Warhol, que en el arte contemporáneo se da una mixtura entre lo artístico y lo *filosófico*. Dado que este artista hace que su obra sea obra de arte y el mismo objeto que se encuentra en el *supermercado* y en el supermercado no lo sea es la intencionalidad, referida a la exploración de nuevas formas de representación artística y la posibilidad de conferirles significado a objetos desposeídos de tal en el mundo fenoménico; por lo tanto las transfiguraciones hecha por Warhol y en general por el POP posibilitan des-usar lo usado para dar paso a la contemplación razonante.

Un segundo aspecto, y para vislumbrar las implicaciones que suscitan dichas transfiguraciones –las cajas de brillo–, tiene que advertir que a la par de invitar a la reflexión, posibilitan que nos demos "cuenta de cuan intragable es eso que diariamente tragamos"<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> DANTO, Arthur C. "Más allá de la caja de brillo". Ed. Akal, Madrid 2003. Pág. 136.

<sup>8</sup> BIEMEL, Walter. Ibidem. Pág. 165.

Lo anterior implica que el espectador tenga como posibilidad la opción de remontarse de lo sensible o inmediato hacia el ámbito de la reflexión y con ésta al pensamiento mismo, pero sin tener que perder de vista el objeto como fenómeno que se encuentra ante sus ojos. De este modo, el POP y con él las transfiguraciones de objetos y situaciones comunes, dan la opción al espectador de aprehender el mundo vital, entenderlo y más aún, entenderse en él.

Entonces, la intencionalidad del artista como resultante de la observación de su época, de los objetos de ésta y de su aproximación como sujeto participante en ella, es la que posibilita que se configure como objeto estético (entiendo por éste, y en concordancia con lo anteriormente dicho aquel que posibilita la reflexión), un objeto del mundo real, distanciado del hombre mismo, debido a que su única relación con dicho objeto es, como ya se dijo, el uso y/o el placer.

El espectador: como continuador de la transfiguración

*"... pero al mismo tiempo deben ser contempladas, como cosas al trato y no como obras de arte"*

(Walter Biemel)

El objeto transfigurado en obra de arte abandona en parte su concreción determinante para enfrentarse al sujeto no sólo como cosa, sino, además, como interlocutor. De ahí surge una necesaria relación entre objeto y sujeto, entendida como diálogo entre aquel que devino arte y el espectador y, más aún, entre el mundo del arte y el mundo fenoménico. Pero, esta relación no sólo es posible gracias al objeto, sino también al espectador que se enfrenta al dicho objeto transfigurado con una intencionalidad interpretativa, pues lo decisivo en una experiencia estética es el momento de la crítica o interpretación inherente a la obra de arte misma. De este modo, el espectador ex-

perimenta una doble sensación con respecto al objeto, a saber, *distanciamiento* y *acercamiento*; la primera en razón de la negación de dicho objeto como usable, es decir, deja a un lado la utilidad y el mero placer de goce que puede brindarle el objeto. La segunda –el acercamiento– a favor de la reflexión naciente a cerca del significado y las estructuras internas que forman parte de su relación con el objeto.

En esta medida, y gracias a los objetos que le fueron dados como estéticos por el artista, el espectador deviene consciente de que los objetos de su mundo vital están “dotados de una carga de significado inconmensurablemente mayor de lo que el arte podría esperar alcanzar”<sup>9</sup>, con lo que adquiere validez la posibilidad de reflexionar acerca del mundo, pues ya no ve éste (el mundo) como simple objeto sin valor sino como algo que entraña de suyo un significado. Pero, para ello, el espectador debe remontarse, gracias a la reflexión misma, a cualidades fenotípicas que tengan en común los objetos del mundo vital y los objetos que de él han sido transfigurados en obras de arte. Este acto sólo se logra si se tiene como premisa, el no ver las obras de manera neutral, pues de hacerlo así estaría frente a simples objetos del mundo.

Sin embargo, para evitar confusiones, hay que aclarar que si bien los objetos del mundo circundante que han devenido objetos estéticos ya

no son aplicables, esto no significa que se pueda olvidar que son objetos transfigurados, pues lo interesante del acto interpretativo es precisamente el diálogo generado por dichos objetos entre mundo real y mundo del arte. Lo anterior implica que “no hemos de vivir solamente en nuestro mundo vital, sino que debemos tener a la vista lo que lo llena”<sup>10</sup>, con lo cual se otorga la pertinencia necesaria a los objetos transfigurados, a los artistas.

De esta manera, se infiere que el rol del espectador como ente interpretativo, es el que posibilita que las transfiguraciones hechas por el artista, perduren y no pierdan su cualidad de significantes, ya que si no hay quien vea lo no visto, esto continúa como tal. Además, se tiene que el acto interpretativo es inherente al concepto de arte y por lo tanto, una obra de arte permanece como tal gracias a que existe un espectador que la interpreta.

Se puede concluir que el objeto, el artista y el espectador son partes constitutivas de lo que ha sido denominado como el acto de transfiguración de objetos, personas y situaciones comunes; y, que la inexistencia de uno de los actores, imposibilitaría la pertinencia de la existencia de obras como las mencionadas anteriormente, como en el caso de las obras pertenecientes a Andy Warhol y en general, a su tiempo.

---

<sup>9</sup> DANTO, Arthur C. “Más allá de la caja de brillo”. Op. Cit.. Pág. 140.

---

<sup>10</sup> BIMEL, Walter. Ibidem. Pág. 161.

## **SOBRE LA APARIENCIA ESTÉTICA**

Por:

Silvio E. Avendaño C.

El ensayo gira en torno a un fragmento de la epístola vigésima cuarta de la obra: Cartas sobre la educación estética del hombre (1795), de Friedrich Schiller (1759-1805), que indica: *“el ser humano, en su estado físico, soporta pura y simplemente el poder de la naturaleza, se libra de este poder en el estado estético, y lo domina en el estado moral.”* Schiller al tomar de la filosofía kantiana la triada: fenómeno, apariencia estética, nùmeno, elabora una antropología al plantear como el ser humano atraviesa, tanto como individuo y como género, por tres momentos. En la filosofía crítica no hay un orden entre los estados, en el caso de Schiller se establece el estado físico, del cual el hombre, sólo por medio del estado estético, puede alcanzar el estado moral.

### **I**

A partir de las consideraciones anteriores quiero detenerme en el primer momento del fragmento: *“el ser humano en su estado físico, soporta pura y simplemente el poder de la naturaleza”*, al señalar como Schiller está planteando al ser humano desde la perspectiva del mundo fenoménico. Visto así, el ser humano desde el fenómeno, es claro que se encuentra dentro de los límites de la sensibilidad + entendimiento.

Esta restricción muestra los alcances del hombre en el espacio y el tiempo (estética trascendental, en términos de Kant) y, por otra parte, inmerso en la lógica trascendental, es decir que a partir de la sensibilidad es posible pensar: “la intuición y los conceptos, constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos” (CrP b74). Esta unidad de la sensibilidad y el pensar que, constituye la capacidad de juzgar, es el campo del entendimiento. Así, Kant establece el espacio del mundo fenoménico que es elemento en la reflexión de Schiller para hablar de estado físico.

“¿Qué es el hombre, antes de que el estado estético suscite en él, el estremecimiento y la angustia de sentirse al borde de perder el estado físico? El ser humano se puntualiza por la sensibilidad unida al entendimiento que lo relaciona con el mundo cambiante de las cosas. “En vano la naturaleza hace desfilar su rica variedad ante los sentidos del hombre sensible; éste no ve en la soberbia plenitud natural nada más que una presa, no ve en su poder y su grandeza nada más que un enemigo. O bien se precipita violen-

tamente hacia los objetos y pretendiendo en su apetencia, apoderarse de ellos, o los objetos arremeten, devastadores contra él, y él los aparta de sí aborreciéndolos”(C XXIV). Hay, entonces, con los objetos, por parte del hombre, una relación de necesidad en la cual el hombre acomete a los objetos, pero también, los objetos le son huidizos. En este espacio hay un encadenamiento, una lucha, constituida en un mundo de escasez, pues los objetos parecen serle esquivos o bien no terminan por satisfacer al ser humano. La relación del hombre con el medio se expresa en la constante agonía entre el egoísmo del individuo por tratar satisfacer las apetencias en una atmósfera de constante lucha y desaliento ante el mundo.

Asimismo, el ser humano en el estado físico, es decir, en cuanto ser de necesidades, limitado por la sensibilidad y el entendimiento, se engarza con el mundo de las cosas, en el horizonte del capitalismo. Es propio del hombre, a pesar del destino que le crea el mundo natural e histórico, no estar limitado, totalmente encadenado a las causas y efectos del mundo histórico en un determinismo. Al decir de Kant, en la conclusión de la segunda crítica, hay el mundo del fenómeno y del número: “el primero empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos, sobre mundos y sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y su duración. El segundo empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero sólo penetrable por el entendimiento y por el cual me reconozco” (CrPr 201) Justamente, soy una criatura animal, sometido al medio natural histórico, mas también existe en mí la ley moral. A partir de esto, Schiller considera que el hombre en el estado físico no se queda en la individualidad y la apetencia que, lo encadenan al destino, a la determinación histórica, sino que si bien, el ser humano se encuentra encadenado al es-

tado fenoménico de su condición natural e histórica, es necesario el estado estético para llegar al estado moral, en otras palabras, que para alcanzar el estado moral, si bien se parte del estado físico, necesariamente se tiene que pasar por el estado estético

## II

El primer punto de este artículo tiene como eje de reflexión el fragmento: “el ser humano en su estado físico, soporta pura y simplemente el poder de la naturaleza” y, en el análisis se pudo ver, como el ser humano se encuentra sometido a la naturaleza histórica por el nexo que se crea entre la sensibilidad + entendimiento, como mundo de individualidad, apetencias y necesidad, el cual es, denominado por Schiller, el estado físico. El análisis, de esta segunda parte, está constituido por el fracaso de la cultura ilustrada al intentar pasar del estado físico al estado moral, sin tener en cuenta el momento estético

Así, al hombre en el estado físico se le pide que dé el salto al estado moral, que se libere de la servidumbre o el destino, en el que se encuentra encadenado, bien por su individualidad o por las apetencias satisfechas o bien frustradas, para alcanzar la libertad. Gracias a este estado moral, el hombre no estará sometido a la cadena de causas y efectos, que constituye la dinámica de la sociedad de los deseos insatisfechos, sino a la idea de libertad que está inseparablemente unida al concepto de autonomía y con ésto el principio universal del estado moral, que es la idea que sirve de fundamento a todos los seres racionales... Así, a la idea de libertad se le suele atribuir la liberación de la condición de dependencia del hombre respecto del estado físico, tal como se plantea en el ensayo de Kant, ¿Qué es la Ilustración? al decir: “la ilustración del hombre es la liberación del hombre de su culpable incapacidad de servirse

de su inteligencia sin la guía del otro" ( QI 25). *Atrévete a pensar* (sapere audere), es el mandato del estado moral, o sea , el dejar de ser miembro del estado físico y, por lo tanto, libre de la necesidad, descubrir el estado moral, concebido como "deber". Justamente, se dice que el ser humano, frente a la condición del estado físico, debe sobreponerse al deseo de las cosas provocado, cosa natural pero potenciado por la sociedad , cada vez más, persuasiva, gracias a la publicidad.

La Ilustración viene como *deus ex machina*, como manifestación del estoicismo. No obstante, el estado moral no consigue imponerse al estado físico, caracterizado por la búsqueda de satisfacción del deseo, pues, en el mundo moderno, más que nunca son desvirtuadas las palabras de Horacio: *Carpe diem*, que nos recuerdan la brevedad de la vida y que debemos aprovechar el momento. Así, la cultura ilustrada al proponer el paso del estado natural al estado moral (público y social), pugna y pregona "pensar por sí mismo". Con todo, es muy débil la propuesta frente a las alas de la imaginación, atrapadas por el estado físico, que no está interesado en asumir el universal, sino aferradas al fetichismo de la mercancía. Por tanto, el estado físico, al estar poseído por la individualidad y el deseo insatisfecho, vive en el espejismo de la felicidad, que la imaginación como una ilusión le proyecta. Fruto de esta situación, en la cual el estado moral, es débil frente a la fuerza gravitatoria del estado físico se despliega la felicidad de un día o la dicha eterna.

Es, por eso, absurdo sostener que el hombre se encuentra enajenado porque no piensa. Tal afirmación carece de veracidad porque el hombre piensa gracias a la conjunción de sensibilidad más entendimiento. Suele suceder que la cultura de la ilustración, del estado universal de la ética y la política, que buscan la libertad, desconocen la tendencia la inercia que tiene el

estado físico, que por medio de causas, efectos e inferencias atrapa al ser humano en el carácter individual (privado) del estado físico. Consecuentemente, cuando el estado físico, que se encuentra libre de la unidad del mundo , escucha, por decirlo así, la propuesta de la Ilustración: "no se requiere más que, una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas que llevan ese nombre, saber, hacer *uso público* de su razón íntegramente"(QI. 28) ésta le resulta insulsa, porque si bien el estado moral propugna por el mundo de la libertad, no es posible superar el estado físico, encarnado en la vivacidad del instante, en "el aprovechar porque pronto me vuelvo viejo".

Asimismo, no puede el estado moral sustraerse de la inercia del hombre físico, individualidad y de la deseo insatisfecho. Por eso, cuando la moralidad predica el *sapere audere*, al estado individual, sometido a la servidumbre de la naturaleza, el estado físico refuta tal proposición, al decir que la moral está fuera de espacio y de tiempo, porque sólo habla de prohibición, pues no sólo constriñe sino que niega los mas íntimos deseos de la individualidad. Por eso, la razón es vista como imposición y, se concluye diciendo: ya estamos cansados de ser racionales. Mucho mas, la tendencia por aferrarse al mundo sensible convence para afirmar que la eticidad carece de fundamento. Por ende, la eticidad es objeto de sarcasmo, y el derecho no es mas que la injusticia impuesta por determinada voluntad y, la política, si bien promete la libertad, a la larga no consigue tal cosa. Así, la búsqueda de la felicidad lleva a la tesis de que hay que obedecer al Estado, o bien, a una de las tantas sectas religiosas o la religión oficial que predicen el temor, porque la divinidad se ha esbozado como cuestión de poder. De ahí, que el estado moral, que es sólo una idea de la razón, cuya realidad en sí mismo es dudosa, desfallece ante la fuerza de atracción que posee el estado físico, que se mueve en la dialéctica de la individualidad , de la apetencia, en el sueño en la felicidad.

### III

La última sección de este ensayo, sobre la apariencia estética, se detiene en el paso del estado físico al estado moral, mediante el estado estético, o lo que es lo mismo, la comprensión de la tesis de Schiller: "el ser humano, en su estado físico, soporta pura y simplemente el poder de la naturaleza, se libra de este poder en el estado estético, y lo domina en el estado moral". Desde esta perspectiva, este segmento del ensayo, bosqueja una propuesta distinta a la propuesta de la Ilustración.

El nacimiento del estado estético supone la superación del estado físico. Nada más lejos del hombre físico sometido al destino del mundo fenoménico, que el estado estético, pues, en éste no hay determinación del mundo sensible, porque en el estado estético, se "coloca el mundo fuera de sí o lo *contempla*, separa su personalidad del mundo, y si se le aparece un mundo, porque ha dejado de identificarse con él" (C XXV). Mientras, que en el estado físico se busca la afirmación del carácter individual, mediante la apetencia en la naturaleza fugaz de las cosas, en el estado estético, es la sensación del objeto como visión y, no como objeto familiar lo que se instala, pues mediante la contemplación desaparecen las formas familiares, pues el objeto se libera del automatismo de la percepción del estado natural. En lugar del fetichismo del objeto, característica del estado físico, en el momento estético, hay el estremecimiento y la angustia, que viene a aplacar al estado físico y, las fuerzas naturales en pugna encuentran un shock. Hay un paso de la dependencia de la naturaleza a descubrir una nueva inmediatez; justamente, lo que antes constituía un poder en el hombre pasa a ser juzgado.

En el estado estético se "abandona el mundo sensible para alcanzar el mundo de las ideas, de tal manera, que podemos percibir la idea de manera sensible y lo sensible como idea." En el

estado estético hay un entumecimiento, donde los sentidos sólo perciben y escuchan, lo que no está unido con el estado físico, es decir, los asuntos y las distracciones cotidianas. En una palabra; es al mismo tiempo nuestro estado y nuestro acto. En el estado estético, que quiebra el estado físico, hay la parálisis. Esta supone la distancia de la realidad, pues la realidad es obra de las cosas, mientras la apariencia es obra del hombre. Es evidente que en este punto hay que distinguir, entre la apariencia lógica y la apariencia estética. Así, para el entendimiento que busca la realidad, la apariencia es despreciable y, por tanto, no es extraña la manifestación del descrédito, que el entendimiento expresa por la apariencia estética. Ahora bien, la apariencia estética se erige cuando se distingue entre realidad y apariencia. Así, cuando la vista y el oído ven y escuchan es algo diferente de lo que sentimos. A la sazón, se hace la distinción entre el objeto del contacto sensible y el objeto de los sentidos, que es lo que se ve o se escucha. Ello significa que tanto la vista como el oído se libran de la realidad, pues aparece la diferencia entre realidad y apariencia. Por eso mismo, la apariencia estética no es un reflejo de la realidad.

La apariencia estética es un estado de entumecimiento, en el cual hay un alejamiento del estado físico. Por eso mismo, es explicable que el juicio estético esté libre de la realidad, porque en la apariencia estética hay una separación de la forma del ser o de la realidad. Así, en un cuadro de pintura no interesa si las frutas son reales y si se pueden comer. En el cuadro *Guernica* de Picasso, no hay interés por saber si el caballo es real o no y, si el cuadro está unido con el antifascismo. Por eso mismo, el mundo de la apariencia que, constituye el estado estético, es indiferente al conocimiento o la convicción, mas bien, en el estado estético hay la referencia a una sensación de sujeto, tal como lo plantea Kant: "El color verde de los prados pertenece a la sensación objetiva; en cuanto

percepción de un objeto de los sentidos; pero la amenidad pertenece a la sensación subjetiva, a través de la cual no se representa ningún objeto" (CdJ 105) Por eso, en la apariencia estética existe la diferencia entre la distancia y la realidad, porque el mundo de la apariencia es el reino de la forma, es decir el mundo de la imaginación libre e independiente tanto de la existencia teórica, interesado en la verdad, como de la existencia práctica, centrada en la moral.

El estado estético se erige sobre la apariencia estética, diferente de la realidad. Precisamente, por eso mismo, porque la apariencia estética es independiente de la realidad es que se puede afirmar que en la apariencia estética hay una catarsis pues ésta está separada del sometimiento despiadado, del terror y del temor. Esta distancia o extrañamiento de la realidad, señala como el estado estético se distancia del estado físico en la unidad de sensibilidad + entendimiento. El estado estético es un momento activo, esencialmente autónomo y negador que contradice el estado físico. Por eso, la catástrofe en el estado estético no consiste en la separación de la apariencia estética de la realidad sino en la reproducción e integración de la realidad al estado estético. Gracias a ello es posible entender que la apariencia estética se caracteriza por la negatividad, pues, si está liberada de la realidad, entonces, no encierra otra cosa que forma sin contenido. Por eso, no es extraño el planteamiento de que la "verdadera realidad radica más allá de la apariencia inmediata de la sensación y de los objetos externos" al decir de Hegel en *Lecciones de estética*.

En la apariencia estética hay una ruptura con el estado físico que bien, puede entenderse como lo que sucede a quien transita por la calle y es sorprendido, a la vuelta de la esquina, por el asaltante quien deslumbra con el brillo centelleante del cuchillo. La experiencia estética produce una conmoción que, da lugar a sudor y angustia, pues el destello desequilibra ante la amenaza de perder la vida. Ahora bien, si se entiende el estado estético como el asalto, que nos sorprende y produce entumecimiento y angustia ante la ruptura, de la seguridad del estado físico; un *pare*, ante el orden de la realidad, se choca con una nueva dimensión porque logramos percibir y escuchar lo que está suprimido por los asuntos y las distracciones cotidianas, y sentimos nostalgia por el mundo de la libertad que podría hacer posible una realidad distinta a la del estado físico.

#### Abreviaturas de las obras citadas

- C: Schiller F. Cartas sobre la educación estética del hombre. Barcelona, Editorial Anthropos. 1990.  
CrP: Kant I. Crítica de la razón pura. Barcelona, Alfaguara. 1998.  
CrPr: \_\_\_\_ Crítica de la razón práctica. México, Editorial Porrúa, 1978.  
CdJ: \_\_\_\_ Crítica del juicio. Madrid, Espasa Calpe S. A. 1977,  
QI: \_\_\_\_ ¿Qué es la Ilustración?, en Filosofía de la historia. Bogotá. F.C. E. 1994.

## LA ESTETICA DE LA VIDA COTIDIANA

Por:

Amparo Carrillo Sáenz

*"La esencia de la libertad no consiste en el dominio de lo dado sino en la creación de lo nuevo"*

Hoy, una reflexión sobre la estética demanda el deshacer la figura unívoca en la que se ha reducido su sentido, aquel que emerge como disciplina filosófica que ve la luz con la ilustración y cuyo destino, por ello, está directamente ligado al proyecto de la Modernidad. Como efecto de éste contexto la crisis de la estética está hondamente enraizada con la crisis de la ilustración, con la necesidad de la búsqueda y aparición de nuevas formas de pensamiento que restituyen la fragmentación y lo asistémico como principios.

Modificado esencialmente el ideal ilustrado no podemos seguir pensando en los términos del paradigma propuesto: la estética como reflexión filosófica en relación a una estructura sistemática del gusto y la sensibilidad, o la estética como la referencia a las formas artísticas tradicionales; pues, presenciamos sin lugar a dudas, el renacimiento de una existencia desentrañada del arte a instancias de lo filosófico, que se pone a punto desde sus cambios evolutivos. Me refiero entonces, a desbordar el marco temático y por lo tanto el objeto de la estética, que por supuesto se amplía pero, puede correr el riesgo de verse opaco.

Emergen aquí desplazamientos y puntos de fuga desde los cuales, en la necesidad por situar la contemporaneidad, es irremediable el descentramiento de la idea respecto a que sólo lo estético es aquello posible de acontecer en el campo de la *creación artística*, bajo la égida de conceptos como lo bello, como el gusto o la armonía, que si bien no puede negarse como tradición de la reflexión estética, no pueden ser asumidos acríticamente, y menos aún como fundamento de un compromiso ontológico; es decir, que por ejemplo, la belleza tenga que realizarse en forma exclusiva en el arte, ni que todo arte tenga como finalidad lo bello; esta atmósfera de inquietud frente a la relación de lo bello y el arte es lo que envuelve a la vanguardia contemporánea como una permanente tensión.

La tradición idealista se había apropiado de la idea de lo estético, asociándola únicamente con la actividad contemplativa del espectador frente a la obra de arte. Con Baumgarten, se introduce la cientificidad de lo estético (*vita cognitionis*); la pretensión de asociar la percepción de lo bello con el distanciamiento del mundo cotidiano y

el acceso a una experiencia específica se imponían como principio, "...*Baumgarten advierte de que el propósito de su investigación es el abordaje de una síntesis teórica de todas las artes que supere y trascienda cualquier clasificación o taxonomía previa y que se concentre en la naturaleza y esencia de lo bello y de la belleza como finalidad del perfecto conocimiento de los sentidos.*" (Xirau, Sobrerilla:2003, 23), el juicio estético kantiano se constituyó en su más alta concreción. Ya, Vattimo sostiene, que la reflexión de la estética, desde sus inicios en el siglo XVIII, no ha sido más que una descripción trascendental de la estructura de la experiencia de lo bello y del arte, ajustada a objetos metafísicos y desatenta a las prácticas artísticas en tanto tales. La filosofía no ha tenido otro propósito, en estas condiciones, que adaptar e incorporar a las categorías de los sistemas filosóficos totalizantes en rigor la comprensión de dichas prácticas.

Si entendemos que se da una ampliación del arte y la estética hasta llegar al siglo XX, como un camino en el que todo paradigma y dogma son puestos en cuestión, y ya no se piensa la creación bajo las prácticas artísticas tradicionales, en sus manifestaciones más puras, sino que es preciso considerar formas atípicas del arte y la estética al modo de una hibridación en donde el arte, la belleza, el gusto se ponen en conjunción con la cultura, la política, lo cotidiano y otras formas de lo social, lo estético se comporta entonces, no como aquello que refiere –solamente- a la obra y a su creador, sino también, aquello que implica y hace posible las condiciones de toda creación: la **experiencia estética**.

Señalo aquí, que de lo que se trata, como lo refiere Vattimo en su texto *La sociedad transparente*, es de la extensión del sentido de lo estético, pues: "asistimos a una amplia difusión de perspectivas orientadas a un rescate estético de la existencia, que niega, más o menos explícitamente, el arte como momento "especializado", como "domingo

de la vida -en el sentido que lo enunciaba Hegel-". El pretender desbordar la tradición reflexiva sobre el arte y la estética ampliando su espectro a la existencia no especializada de los hombres, implica volver a la concepción de creación bajo otros horizontes, ya no imbricados en los *conceptos heredados* de la tradición como "la perennidad", "el misterio", "la genialidad" que bien sitúa Benjamin en su texto *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*, como necesarios de superar pues han alimentado la estética fascista. Sobre todo éste último –la genialidad- que obtuvo carta plena de ciudadanía en el Renacimiento, cuando teóricos como Zuccaro que dan un paso más en el reconocimiento de la singularidad del individuo, y desplazando tanto a la naturaleza y a las matemáticas como cánones de la belleza, habla del ingenio y la imaginación del artista como causantes de la belleza del objeto artístico.

La creación que apunta –en la tradición de su nombre- a una dimensión como la invención, la genialidad y la originalidad, se ruptora y ya no es la mima que otrora encubría de misterio la producción de la obra artística; ahora debe ser pensada bajo las líneas que nos imprimen las nuevas condiciones sociales e históricas que dibujan el horizonte de la crisis de la modernidad, aquellas que trazan la necesidad de pensar lo estético y el arte bajo una confluencia de fuerzas, en el que la obra expresa su interacción con las múltiples dimensiones de lo social, a salvo de esas herramientas discursivas anquilosantes, desbordando todo ese universo que separaba la teoría de la práctica artística.

Se propone entonces, que el análisis se dirija hacia la producción estética como configurando una dinámica social; cabe pensar que es en esta dimensión que el hombre actualiza sus capacidades y exterioriza sus fuerzas esenciales en el mundo objetivo, mediado por ese mismo mundo, esto es, una genuina subjetividad que exprese al máximo su poder de autocreación en

relación con y en la práctica social, dado que, el hombre sólo puede desplegar su esencia o su ser mediante la propia actividad creativa. La creación en esta perspectiva se presenta como producción, pero sustraída a su sentido fabril, y por la tanto, en oposición a la miseria y extrañamiento que acompaña la producción en la forma social capitalista, donde no es posible que el hombre se realice en lo que produce.

Se trata por supuesto, en esta instancia del análisis, de la visión de la producción estética desde su relación con el *trabajo* en tanto dimensión de la realización de las fuerzas esenciales, que reclama entonces, la reapropiación de las fuerzas en aquello que se hace; el arte se entiende como experiencia, la experiencia de crear siempre formas nuevas de la vida humana con el objeto de mejorarla, intensificarla y hacerla más rica y plural (Jhon Dewey, 1934), esta visión pragmática establece como función del arte no tanto criticar la realidad sino cambiarla, la práctica estética se configura así en una experiencia coordinada que se pone en relación con todos los demás aspectos de la vida humana.

Es, por lo tanto, necesario implicar en la reflexión el fenómeno de la reproducción como constitutivo en este entramado, en tanto perversión de la actividad creadora. Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, abordan precisamente, la reducción del mundo a una reificación progresiva, cuya principal víctima ha sido la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana que es perseguida y reducida a la autoreproducción. Podríamos pensar que la estética y el arte se presentan como otra fuente de "racionalidad alterna", un tipo de conocimiento distinto al tradicional, a aquella razón instrumental, no contradictoria, sistemática y unitaria, de raigambre utilitarista, en la que prima lo cuantitativo por lo cualitativo.

Por ello, el problema sobre el cual discurriré, bajo éste nuevo horizonte de la idea de creación, es:

*¿de qué manera es posible que la actividad creadora pueda conducir hacia una transformación de la reproducción?, en otras palabras, ¿de qué forma, entendiendo que las actividades productoras (de objetos y de obras) se reproducen a sí mismas, vuelven a comenzar sus relaciones (repetición, reproducción, rutinización), son capaces de transformarse para producir la innovación o el cambio (la ruptura en lo nuevo)?*

Lo que expresa esta demanda es la necesidad por reconocer que a la base del conocimiento inherente a la construcción de los mundos vividos, subyace una exigencia propia de la reflexión filosófica: la necesidad de inventar lo nuevo a conocer, de instaurar nuevas miradas, de provocar e incitar a la construcción de nuevos mundos, de mover a la acción, "Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato" (NIETZSCHE, 1990: 37)

*¿Dónde hemos de ubicarnos para pensar lo estético nuevamente desde las perspectivas anteriormente trazadas? Donde la configuración de toda experiencia es posible, allí donde las líneas cobran volumen y los esbozos realidad, en el mundo que nos habita y el cual habitamos, en el mundo de la vida cotidiana. Considerar como objeto de reflexión la vida cotidiana, permite introducir una mirada distinta y sugestiva sobre lo estético, más allá del lugar común en el que siempre se lo ha situado; permite también, enlazar los estados del sentir y del pensar que siempre se han tenido como opuestos, permite referir aquello que en la vida se hace cargo de nosotros sin que ni siquiera nos demos cuenta de ello, ya lo refiere de manera clara Fernand Braudel: "Creo que la humanidad, se halla algo más que semisumergida en lo cotidiano. Innumerables gestos heredados, acumulados confusamente, repetidos de manera infinita hasta nuestros días, nos ayudan a vivir, nos encierran y deciden por nosotros durante toda nuestra existencia" (BRAUDEL, 1997:13).*

Es preciso, diferenciar claramente, el apelativo de una estetización de la vida, que opera y responde a los mecanismos de dominación propios de las sociedades industrializadas<sup>1</sup> y la referencia a una consideración de la una estética en la vida cotidiana; en el desarrollo de éste planteamiento situaremos la explicación de la diferencia. Introduzco problemáticamente la relación vida cotidiana y estética, lo cual implica referirnos en primera instancia, a un concepto de vida cotidiana, sobre el cual sea posible tejer el entramado de lo estético como una posibilidad concreta de experiencia en donde convergen las posibilidades de dignificación de lo siempre considerado insignificante, lo así contemplado siempre como desecho de la vida; y en segundo momento, una reflexión de la estética que se sitúe por fuera de los marcos de la tradición idealista, como creación en la relación producción y reproducción. Para tal efecto, tomo como referente teórico a Henry Lefebvre, quien ha desarrollado en sus textos *Crítica de la vida cotidiana* y *La vida cotidiana en el mundo moderno*, un profundo análisis sobre el concepto que aquí nos ocupa.

Lefebvre señala, que todo pensamiento sobre la vida cotidiana está bajo dos premisas fundamentales, la modernidad que aureola y vela a la cotidianidad, la ilumina y la oculta, y la historicidad. Proponer estos referentes permite, situar los ejes a partir de lo cual nos es dable pensar la vida cotidiana en su relación con la filosofía, la vida cotidiana en su relación consigo mismo (un esbozo del concepto) y la vida cotidiana en su papel frente a la contemporaneidad, desde una perspectiva estética.

Esta reflexión, abordará estos tres puntos atra-

---

<sup>1</sup> No olvidemos que, la vida de la subjetividad se ha alterado tanto, bajo estas condiciones, tan radicalmente, que desde ésta estetización nos es posible hablar sólo de una experiencia mediada, donde el sujeto es constituido desde el exterior por las dinámicas en que se ha envuelto

vesados por el concepto de creación, innovación o diferencia; de tal suerte que, podamos al finalizar, esbozar la relación de lo estético con la vida cotidiana como problema para situar en las reflexiones de la estética y la cultura contemporánea.

### **La vida cotidiana en su relación con la filosofía.**

Con relación a la filosofía, la vida cotidiana se explica como concepto, que procede de la filosofía y no puede entenderse sin ella; para la filosofía la vida cotidiana designa lo no-filosófico, designa el mundo real respecto al mundo pensado e ideado, o en otras palabras, nace del mundo científico que desea o busca conocer el mundo banal.

Frente a la vida cotidiana la filosofía se presenta como superior, y se descubre como vida abstracta carente de cotidianidad. Cuando el hombre quiere ser consumada razón, en tanto filósofo, entra en una vida imaginaria, supraterrrenal, inaprensible. Esta referencia de la filosofía respecto de la vida cotidiana propone entonces, que sea imposible su confluencia, que sea necesario dejar una al lado de la otra o una frente a la otra, o lo que es peor, una a pesar de la otra; estas ideas que tradicionalmente los filósofos tejen sobre lo cotidiano operan como diques en la reflexión, y marginan lo cotidiano de interés para el análisis, lo abandonan a su suerte, aunque subsista la idea de su superación, desconociendo los espacios en que tal realización ocurre, claro que éste “desconocimiento” no refleja más que la evidencia de cómo huye la realización de la filosofía, como se le escapa de sus manos, como le resulta de difícil superar su condición de vida filosófica.

Preguntarse entonces por la vida cotidiana, es referir el movimiento que reconoce que nos ubi-

camos en el mundo del conocimiento, de la ciencia, de la filosofía para conocer el mundo de la vida cotidiana, si no es así, ¿qué sentido tiene el conocimiento? “No hay “pensamiento” en sí, sino sólo la persona particular, en la cual, ciertamente, toda la situación social juega un papel” (Horkeimer, 1987:87)

Ubicar la vida cotidiana como objeto de reflexión y análisis de la filosofía, implica reconocer y mostrar su dualidad, su doble implicación, es decir, la vida cotidiana como riqueza y miseria, fecundidad y decadencia, innovación y rutinización, producción y reproducción. Es allí –en esa dualidad-, donde se ubica la posibilidad de distinguir entre la producción de la subjetividad mediada o la producción de una subjetividad estética –la creación de la propia subjetividad como experiencia orgánica en la que convergen las demás dimensiones de la existencia-. Esta tensión ha cobrado una fuerza inusitada en la contemporaneidad como objeto de reflexión, que no sólo ha estado presente en Lefebvre sino también en otros muchos teóricos que consideran este problema, como Agnes Héller; quien en *Sociología de la vida cotidiana*, reconoce que ella es un tema de la filosofía, y por lo tanto, en este sentido la autora marca su oposición con Hegel, para quien la vida cotidiana por principio queda fuera de toda reflexión filosófica.

El camino del encuentro entre la filosofía y la vida cotidiana se traza en el análisis de lo cotidiano a partir de la filosofía, para mostrar su dualidad, su decadencia y su fecundidad, su creación y su reproducción, esto es, el encuentro que despeja en lo cotidiano la acción creadora, la acción elevada; éste encuentro se ubica en el lugar donde se formulan los problemas de la producción de sentido, es decir, la forma en que es producida la existencia social de los seres humanos, tanto como formas innovadoras y como formas repetitivas.

Se trata de ir más lejos que Hegel en la unión entre realidad y razón, es decir, en el camino de la realización de la filosofía, dejar de aceptar la separación entre lo filosófico y lo no filosófico, entre lo superior y lo inferior, entre lo teórico y lo práctico, para desde, ahí pensar la transformación de, no sólo el estado, la vida política, la producción económica, sino también, y necesariamente lo cotidiano –por decir lo primordial-. De lo contrario volveríamos, bajo ésta dicotomía, a la metafísica, a hacer de la filosofía misma el último mito cosmogónico y teológico de la humanidad.

Pero déjenme hacer una precisión, no se trata de una teorización de la vida cotidiana, un movimiento que va en dirección sólo a la crítica y que, claro está, desde su poder, implica una secuencia, se trata más bien, de una evaluación, en el sentido nietzscheano, de una perspectivización, de un sentido que se decreta por encima del no sentido de los hechos, esto es, un sentido que pregunta por el no sentido y lo valora, porque no olvidemos quienes han decretado el no sentido, y bajo que horizonte; referir la vida cotidiana como objeto de reflexión es preguntar por el sentido de aquello que había sido ignorado, es restituir su valor y su necesidad.

Esa actitud silente y despectiva respecto de la vida cotidiana, nos revela la forma en como siempre nos hemos dirigido al conocimiento, que a la manera casi de una vocación –propia del pensamiento occidental-, nos inquieta por el verdadero sentido, el último fundamento, la verdad trascendental y pura; y por lo tanto, la pretensión totalizante de abarcar todas las ramas de la actividad humana. Como efecto de esa autorepresentación, nos relacionamos con la “vida cotidiana” de la manera más *racional* y *sistemática* posible, a través del velo de la científicidad, para, como resultado, no pensar en últimas la vida cotidiana como vida cotidiana, sino que ésta termina enmascarándose en

el esquema de un orden, de una clasificación, de unos límites que la diluyen, la atrofian y la desdibujan; sustituida por el *cogito ergo sum*, el sujeto trascendental o la pura objetividad.

Este abismo no se expresa más que como síntoma de las rupturas propias de la modernidad: la acentuación de la división del trabajo en donde el trabajador no se reconoce en su producto, la ruptura entre un interior y un exterior que se contrarían, el deterioro de los estilos, la disolución de los símbolos, por el signo y luego por la señal, entre otras.

El reconocimiento de la filosofía como ámbito propio –más no el único, por supuesto- en donde ha de ser pensada la vida cotidiana, exige una forma distinta de considerar la reflexión filosófica, exige la crítica a una razón sistemática y lógica y a una subjetividad mediada y dominada, que se establecen como ahistóricas, como orígenes de la verdad.

### **La imagen de sí misma (un esbozo del concepto de vida cotidiana)**

Lefebvre –quien es nuestro referente teórico- desarrolla el análisis de la vida cotidiana, de una manera muy sencilla y clara, bajo la relación macro/micro, universo-particularidad, “*La historia de un día engloba la del mundo y de la sociedad*” (Lefebvre, 1972:11), pues en la trama de un día se contienen los fragmentos de la historia del mundo. El día es una de las tantas formas que toma la cotidianidad en la que va insinuándose la presencia y emergencia de los componentes esenciales de la vida cotidiana: espacio, tiempo, multiplicidad de sentido y simplismo, elementos que a continuación abordaremos.

El espacio es un referente de la vida cotidiana fundamental, es el conjunto de lo tópico que está dotado por los sujetos de sentido, pero a su vez

les otorga sentido a los mismos, este espacio es *la ciudad*, bueno hay quienes podrían referirse al campo como un espacio de la vida cotidiana, pero si algo tiene peso en el mundo moderno, si algo se ha desarrollado ampliamente es lo urbano: la ciudad. Ella es el espacio de las prácticas cotidianas, un espacio cargado de significado pero también, limitado. Sin lugar a dudas, la idea de límite que se introduce en el espacio de la vida cotidiana es interesante, pues, es la forma en como se recortan, no sólo los desplazamientos cotidianos de los sujetos, sino también, el desplazamiento de los ámbitos de significación asociados a la experiencia que los hombres tienen de diferentes porciones del espacio.

La ciudad es, el espacio de la realización de la vida cotidiana, es su lugar de significación semántica. Cuando traspasa ese límite físico que es también un límite semántico, se desplaza de la *terrae cognita* a la *térrea incognita*, en la figura de un desterrado que está fuera de su espacio y vacío de sentido para sí.

Cada lugar configura un hacer particular en la medida en que el hombre habita sus espacios interiores, es allí donde se confronta la forma con la acción, la ciudad se convierte en conjunto de figuraciones e imágenes, en una creación temporal, como infinitud sensitiva, aprehensible sólo en las formas. Para Leibnitz el espacio representa el orden de las coexistencias y la forma de organización de lo coexistente, lo define en relación con el tiempo, entendido éste como el orden de las existencias sucesivas, es decir, la forma de los sucesivos; desde este enfoque, el espacio varía constantemente, no es siempre el mismo, y por lo tanto es un espacio posible de habitar de manera distinta, resignificarlo, es decir, la evidencia de un espacio posible que se reconfigura estético en lo cotidiano.

Pero también, la vida cotidiana no podría prescindir del tiempo; la introducción de esta tempo-

ralidad es compleja ya que se la entiende desde varias escalas, que operan simultáneamente y están incrustadas unas dentro de otras. Hay un tiempo vivido (el tiempo sucesivo de la cotidianidad, el día), un tiempo cósmico que lleva en un segundo plano otro tiempo consigo, cíclico (reparación, evocación y resurrección)

Entendamos mejor éste movimiento de la temporalidad de lo cotidiano. El tiempo de las prácticas de los sujetos que se concreta en el hacer sucesivo, en el presente inmediato, el transcurrir constante, pero que contiene –simultáneamente- el tiempo histórico, la determinación de una época, la confluencia de elementos que configuran ese hacer; este tiempo histórico está inserto en el devenir –igualmente histórico- que refiere -una relación compleja pero necesaria a toda fuerza vital- la tensión entre la memoria y el olvido, la evocación y la resurrección, la repetición o la novedad.

Este juego de los tiempos, esta temporalidad, sitúa el enigma del devenir, en el que sólo la transformación es posible en el *regreso al pasado*, que es capaz de cambio y no de permanencia. Es pertinente profundizar un poco más sobre éste componente de la temporalidad, para ello pensemos con Nietzsche desde la *II Intempestiva, Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*; allí se expone la relación de lo temporal como condición de realización de la fuerza vital, una temporalidad cuya raíz fundamental es la actualización del acontecer, en un movimiento cíclico más no repetitivo de las fuerzas contenidas en los acontecimientos, lo que está tejiendo el hacer y el obrar, lo que es; que en relación con la vida cotidiana implica tanto como referir la posibilidad de realización autónoma y no mediada de nuestros deseos, la capacidad de iniciar por nosotros mismo –de manera autónoma- los procesos mediante los cuales se constituye nuestra subjetividad. Lo intempestivo es, necesariamente, actuar en contra y por encima de nuestro tiempo a favor de un

tiempo futuro, lo que exige un grado de vigilia en el que, el poder de olvidar y recordar esté atravesado por la condición afirmativa; es decir, por la fuerza del presente que se despliega para realizarse plenamente.

Podemos sólo acontecer en el instante presente, en la vida cotidiana plena e intensamente, desde una experiencia inmediata y no mediada, cuando liberamos a la acción de la cadena del pasado, cuando dotados de una fuerza plástica somos capaces de ver en él, parados en la fuerza del presente, lo que es necesario recordar y lo que es preciso olvidar, para que el pasado no dañe lo vivo, y el olvido no nos arroje al desarraigo, es el el presente que encontramos la clave para el pasado, y no –como la historiografía lo señala- que en el pasado se encuentra la clave del presente, el pasado se actualiza en el presente sólo si sabemos conectarnos adecuadamente en la memoria con aquello que es capaz de liberar nuestras más nobles fuerzas, pues desplegamos un sentido inteligente de selección con el pasado que se nos corresponde .

*...Continuamente se desprende una hoja del libro del tiempo; entiendo que en cada momento se diluye un presente, en cada momento se apaga un destello de luz; pero esa hoja del libro del tiempo regresa siempre al seno del hombre: ¿cómo lo hace?, depende de la intensidad vivida, como fantasma o como fuerza, vuelve como pasado. (Nietzsche, 1999:41)*

En la vida cotidiana se introducen también los sentidos, pero en términos de pluralidad, sentidos que coexisten en polifonía, cada idea por separado que configuran un conjunto armónico, polisemia, la pluralidad de significados y polivalencia. A partir de estas interacciones, se configuran diferentes universos que resemantizan los espacios y la subjetividad de lo cotidiano.

La pluralidad de sentidos es la condición para reconquistar la riqueza de la vida cotidiana, es la condición para lo estético. Hemos de señalar aquí que se exige para ello revertir los procesos de reducción semántica propia de las sociedades actuales; sea cual sea la perspectiva desde la que nos acerquemos a la sociedad contemporánea, bien sea epistemológica, ontológica, política o estética. no cabe duda de la importancia que han adquirido los medios de comunicación masiva, que son los canales perfectos de univocidad del sentido, donde operan a la perfección los mecanismos de dominación en la reducción de significados.

La subjetividad de este siglo es una subjetividad cuya aprehensión de la realidad cuenta con lo que podríamos definir metafóricamente como nuevo sentido, un sentido que relaciona el pliegue subjetivo y el espacio exterior; ya a los tradicionales olfato, gusto, tacto, vista y oído se puede añadir, con la precisión de la metáfora, los medios de comunicación. Es más, cabe decir que los medios aportan a la subjetividad –a la subjetividad occidental- un porcentaje muy alto de su percepción de la realidad; los medios provocan el paso de lo inmediato a lo mediato-mediado, convirtiéndose en la pantalla, en las lentes que se coloca a la subjetividad en su percepción de la realidad.

*Los rasgos de la existencia en la sociedad capitalista tardía, desde la mercantilización totalizada es "simulacralización" hasta el agotamiento de la "crítica de la ideología", hasta el "descubrimiento" lacaniano de lo simbólico –todos hechos que entran plenamente en lo que Heidegger llama Ge-Stell (es, decir, la universal imposición y provocación del mundo técnico) –no representa sólo los momentos apocalípticos de una Menschheitsdämmerung, de una deshumanización, sino que son además provocaciones y llamados que apuntan hacia una posible experiencia humana nueva (Vattimo, 1990:29)*

Es preciso señalar que, los medios no son transparentes, como interesadamente nos quieren hacer creer, sino que la graduación de sus cristales introduce una mirada ideológica sobre el mundo, que reduce el sentido y anula la pluralidad. Este universo de mediación en lo que parece configurarse la vida cotidiana expresa necesariamente su imaginario, su cosmos simbólico.

Porque la vida cotidiana está también dotada de lo simbólico, el símbolo revitaliza las instancias de sentido, generando sucesivos relatos en donde el sujeto domina las pulsaciones de su deseo, y modela su experiencia. Es desde el universo de lo simbólico que puede resistirse a la reducción de la semantización, lo simbólico opera como el espacio –físico y psíquico- de la indeterminación de toda complejidad; esto es, la capacidad de resignificar desde una multiplicidad dada por la relación que se instaura y se inaugura en cada subjetividad como poder de hacer de lo mismo algo distinto.

Desde todas estas instancias en donde se informa la vida cotidiana, en su espacialidad, en su temporalidad, en su semantización y en su simbolización es que podemos aproximarnos a referir que la vida cotidiana no consiste en la vida en el trabajo, ni en la vida familiar, ni en las distracciones, ni el ocio; es decir, la vida cotidiana no es ninguno de esos retazos en que las ciencias acostumbran a fragmentarla. Y sin embargo, la cotidianidad es todo eso, es la vida del ser humano que va desde el trabajo a la familia, al ocio y a otros ámbitos; reitero, la vida cotidiana no es la actividad especializada de estos ámbitos, sino los deseos, las capacidades y posibilidades con referencia a todos ellos.

La vida cotidiana es la vida del ser humano desplegada en una pluralidad de sentidos y símbolos, en espacios que lo modelan y al que él también da forma, dentro del flujo incesante de la vivencia histórica.

### **El papel, el carácter y la importancia de la vida cotidiana en la contemporaneidad, como una posibilidad estética.**

La cotidianidad en la sociedad actual es la expresión cruda de la modernidad, del mundo de la mercancía, y por ello, situados en este ámbito, es posible iniciar el análisis con la semántica que introduce la referencia a esta sociedad actual. Lo que me propongo es entonces, pensar las posibilidades de una estética cotidiana a condición de señalar lo que acontece en la vida cotidiana como dimensión de la repetición, para ello se requiere tomar sintomáticamente las formas sociales que determinan el carácter repetitivo de lo cotidiano. A la sociedad, sintomáticamente se le ha llamado de diversas maneras, sociedad de la abundancia, sociedad del ocio o sociedad del consumo. Estas múltiples referencias evidencian las debilidades que ocultan estas formas de signar la sociedad.

Si pensamos la expresión “sociedad de abundancia” sintomáticamente, logramos desentrañar su propósito encubridor respecto de las nuevas formas de escasez y también respecto a la pérdida de sentido de la propia abundancia, que ya no se comporta como la que renueva ni crea la vida, sino la de su total agotamiento. Lefebvre, plantea que nombrar así a la sociedad es ocultar uno de sus rasgos más característicos, las nuevas formas de escasez, particularmente la escasez del deseo, la escasez del espacio que se revela en las ciudades, igualmente del alimento, para situar tan sólo algunas; en síntesis esta forma de signar la sociedad oculta su profunda pobreza y miseria.

La sociedad del ocio no expresa sino la fatiga de la vida moderna, de ahí su demanda. El ocio en la sociedad moderna ha adquirido gran importancia con relación a otros tiempos históricos, declara ello que los valores ligados al trabajo se han perdido por la acentuación de su división, en donde es separado el trabajador de su

obra, él no se reconoce en su trabajo; por lo tanto, el ocio no opera independiente del trabajo sino como un contraste frente a él. Las formas de este ocio no proceden de valores propios del ocio, no son creadas por el hombre sino que el ocio se le entrega organizado, como espectáculo frente al cual sólo debe ser un pasivo espectador<sup>2</sup>.

La sociedad de consumo es en donde se sustituye al actor activo por un consumidor pasivo, cuya felicidad es el consumo en sí mismo. El punto medular no es la figura del consumidor ni el objeto consumido sino la construcción imaginaria respecto a la felicidad que produce el consumo. Esto ha incorporado en las sociedades actuales el “arte del consumo”, que encuentra una expresión particular en el “esteticismo”, es decir, el discurso del arte y lo estético, pero sin arte y cultura, totalmente desarraigado y puesto al servicio de la lógica del consumo, funcional, práctico y útil –rentable-. Bajo esta perspectiva surgen nuevas alienaciones, que vienen a sumarse a las ya anteriores (sofisticación de la dominación), primero la separación entre el trabajador y su obra, ahora –también- la separación del discurso del arte y el arte mismo.

El carácter decepcionante del consumo tiene otra faceta, el acto de consumir es un acto imaginario y a la vez real: simultáneamente se consumen objetos, imágenes, signos y representaciones. El arte de consumir ha transformado los deseos en necesidades, y estos se resuelven a través del consumo hasta producir la saturación, condición para que la necesidad se vuelva rentable. Esta lógica del consumo, tan bien trabajada por Adorno en su texto *La Industria Cultural*, se desarrolla por unas necesidades organizadas externamente al individuo (la subjetividad mediada), y que opera eficazmente

---

<sup>2</sup> Se recomienda leer el capítulo de *La Industria cultural* que se encuentra en el texto de Horheimer y Adorno: *La dialéctica de la Ilustración*

por el mecanismo de la obsolescencia: los objetos deben ser efímeros igual que las motivaciones. Para el consumo dirigido lo efímero es el método que hace rentable lo cotidiano (una idea de lo cotidiano), lo efímero es una característica de la modernidad, bien lo señala Benjamin en su escrito, *Sobre algunos temas en Baudelaire*.

Ahora bien, el consumo como centro de la sociedad se expresa también, sin lugar a dudas, en donde la especialidad profundiza la alienación; lo que antes era lugar de tránsito, de paso, de encuentro: la calle, los cafés, los espacios intermedios que comunican un punto con otro, los de mero tránsito, han adquirido mayor importancia e interés en la vida cotidiana, que los lugares que enlazan, entendidos éstos como los lugares de retorno, el trabajo, la casa, el centro de diversión, etc. Las calles eran para llegar al trabajo o para llegar a la casa, para circular, ahora el estar en las calles toma sentido en sí mismo –el circular sustituye el habitar-; las calles se constituyen y son el resultado de la programación de la producción. *“las calles son el espectáculo de todos los bienes ofrecidos al consumo”* (Lefebvre, 1973:96)

Lefebvre propone nombrar a la sociedad actual y en ella a todas las formas que toma lo cotidiano, dado las debilidades que contienen los anteriores enunciados, “Sociedad burocrática de consumo dirigido”, expresión ésta que da cuenta más precisa de los rasgos característicos de este tipo de sociedad en la cual la vida cotidiana ha dejado de ser sujeto rico en *subjetividad* (sentidos, símbolos y significados) para ser *objeto* de organización externa.

La vida cotidiana se convierte en el objeto de la organización, en el espacio tiempo de la autorregulación organizada, pues la gran empresa moderna del ámbito económico pasó al político, y luego a la vida cotidiana, invadiendo e imponiendo su racionalidad, moldeando las ne-

cesidades del ser humano. ¿La vida cotidiana, entonces, ha quedado totalmente alienada en las sociedades burocráticas de consumo dirigido?, ¿Las ciudades y centros urbanos albergan resquicios por los cuales los sujetos puedan reconquistar la riqueza de la vida cotidiana?

Este fenómeno en el que la vida cotidiana deviene como producto es llamado por Lefebvre, “la instauración de la vida cotidiana”; allí se expresa de manera contundente la pérdida de autonomía del ser humano, que se puede comprender –de manera privilegiada- a través de los movimientos producidos dentro del campo semántico. El inicio de la escritura representa un primer desplazamiento del campo semántico, que en sí supuso un empobrecimiento, una reducción de la complejidad determinada que es propia del símbolo, pero que permitió avanzar en la comunicación social. De ese primer desplazamiento, encontramos que en las sociedades burocráticas de consumo dirigido, opera un segundo desplazamiento, del signo a la señal, y la señal manda, ordena y regulariza los comportamientos, *la señal tiene una única interpretación*; éste último movimiento señala el predominio de la presión sobre los sentidos.

Pero no todo está perdido, la dualidad sobre la que se insistía enfáticamente al principio de este trabajo, permite descubrir la posibilidad de conquista de la vida cotidiana, pero entendida ésta, y ese sería su movimiento estético, como el reconocimiento de su riqueza pero también de su miseria, de su capacidad de crear pero también de su flujo repetitivo. Buscamos sí, algunos resquicios en los cuales no todo deseo sea transformado en una necesidad, aunque habrán necesidades determinadas externamente, manipuladas y refinadas; en donde no toda obra sea transformada en producto, ni las coacciones de la vida sean vividas como libertad, buscamos los espacios de la espontaneidad, de la innovación, de la autocreación.

Esa propuesta de lo estético en la cotidianidad, debe entenderse como la capacidad de producir graduales saltos en el movimiento de las actividades productoras que al iniciar pueden, reanudar sus relaciones, volver a comenzar o irrumpir no en la reproducción sino en la novedad, en lo imaginado, en lo que vuelve de manera distinta. La vida cotidiana ha de ser conducida, a la condición en que su encuentro con el pasado sea deseado en toda época solamente para servir al presente y al futuro, y no para debilitar al presente o cortar las raíces de un futuro vigoroso en la decadente repetición.

En este camino, Lefebvre contrasta la vida cotidiana de las clases medias que han emigrado a los grandes conjuntos habitacionales de la periferia, con la cotidianidad que se vive en los centros de las ciudades, y también con la vida de la gran burguesía. En el caso de la gran burguesía, Lefebvre encuentra que no son realmente "habitantes" de ningún espacio, no están anclados al espacio: "ni siquiera tienen domicilio fijo, con el poder reconstruyen un vagabundeo libre"(Lefebvre, 1972: 119) y por ello no tienen vida cotidiana, ni cotidianidad que reconquistar. Para el habitante de un gran conjunto habitacional de la periferia –las clases medias– el uso del tiempo les está prescrito, reclaman más organización, legitiman el empleo del tiempo y el consumo de la vida; es decir, su vida cotidiana les es dada, está programada para ellos a pesar de que lleguen a sentirse libres. En suma, desde estos sectores y estos espacios tampoco se encuentra la posibilidad de conquista de lo cotidiano.

En la búsqueda de estos resquicios, Lefebvre le apuesta a la vida urbana y a la ciudad como lo refiere en su libro *De lo rural a lo urbano*, y sobre todo a los espacios céntricos en donde se materializa la resistencia a la programación y a la coacción, así como a la reducción semántica, a la temporalidad lineal. En los objetos antiguos, en las callejuelas, pequeños parques del centro

de las ciudades, convergen múltiples temporalidades, y por lo tanto emergencia de temporalidades cíclicas que vinculan hondamente lo cotidiano con la historicidad, para entenderlo como formas en las cuales la historicidad emerge y se particulariza. El espacio del centro de la ciudad podría ser pensado a través de la metáfora del *collage* de temporalidades, o los diferentes tiempos que se cristalizan en un espacio; por ello, los centros de las ciudades integran objetos que no han podido ser reducidos a signo y menos a una señal, los centros de las ciudades permiten la permanencia de distintas simbologías superpuestas, la historia que se ha cristalizado en el espacio de los centros urbanos les otorga riqueza semántica.

Mencionaré por último el concepto, desde donde puede ser entendida esta apropiación que formula Lefebvre, *la gentrificación*, que es el proceso mediante el cual las subjetividades por su relación con los espacios se resisten a la programación y a la coacción, así como a la reducción semántica a la señal y la alienación resultante de la separación entre significantes y significados, porque en esa relación los objetos antiguos se resisten a ser desprovistos de sus diferentes historias y en consecuencia, no son despojados de sus contenidos simbólicos; este movimiento de las temporalidades implica y anticipa la ruptura con la temporalidad lineal propia de la modernidad y la emergencia de temporalidades cíclicas, que refieren la necesidad de no desvincular la vida cotidiana de la historicidad, sino más bien entenderla como formas en las cuales la historicidad emerge y se particulariza una estética de la vida cotidiana. Reconozco que no está desarrollado en su más exigida profundidad, dada la brevedad a la cual debe ajustarse este escrito, y también la intención con la que se acompaña, la de poderlo poner en escena provocadoramente, a través de un proceso investigativo que comprometa el desarrollo académico al cual aspiro.

## BIBLIOGRAFIA

- \* BENJAMIN, Walter, Algunos temas sobre Baudeliere, Poesía y Capitalismo Iluminaciones II, Barcelona, Editorial Taurus, 189p.
- \* HELLER, Agnes (1977) Sociología de la vida cotidiana, Barcelona, Col. Historia/Ciencia/Sociedad, Ediciones Península, 423p.
- \* LEFEBVRE, Henry (1972) La vida cotidiana en el mundo moderno, Madrid, Alianza Editorial, 225p
- \* LEFEBVRE, Henry (1973), *De lo rural a lo urbano*,

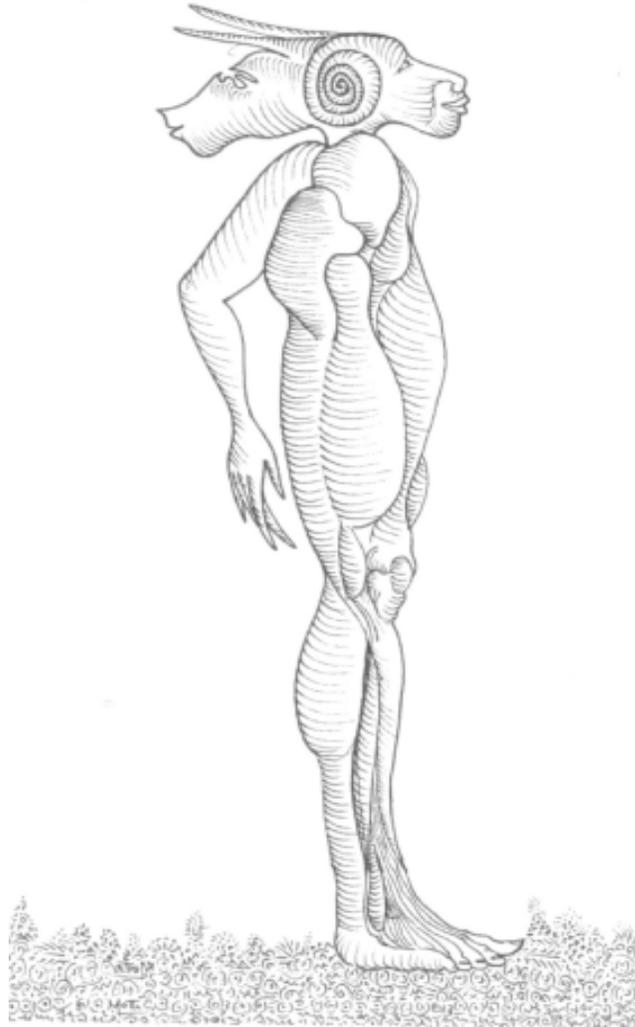
Barcelona, Ediciones Península, 270p.

\* LIPOVETSKY, Gilles (1990), El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas, Barcelona, Col. Argumentos, Anagrama, 328p.

\* SILVA, Armando, Imaginarios Urbanos, OP. Cit. P.53

\* SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas (1977), Las estructuras del mundo de la vida, Buenos Aires, Amorróu Editores, 315p.

\* VATTIMO. Gianni (1990), El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Gedisa Editorial, Barcelona – España.



## EL SER-DEL-MUNDO EN EL FILME *MI PIE IZQUIERDO*

Por:

Guillermo Pérez La Rotta

Ser-del-mundo es una elaboración propuesta por Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*, para descubrir al cuerpo como apertura de sentido hacia el mundo natural e intersubjetivo. El planteamiento surge en un debate con la objetivación que ciencias como la fisiología y la psicología han hecho del cuerpo y la psique, respondiendo prácticamente al dualismo cartesiano. Para iluminar el debate Merleau-Ponty aborda el problema del "miembro fantasma", es decir, de la sensación que tienen los sujetos que han perdido un miembro y siguen sintiéndolo después, de una manera intermitente que se borrará parcialmente con el tiempo. Al comprender este problema se proponen varios desarrollos sobre el ser-del-mundo, que permiten evidenciar aquella elaboración en un sentido ontológico primordial. Las aportaciones teóricas nos permitirán hacer una interpretación del filme irlandés *Mi pie izquierdo*.

### Ser-del-mundo como comportamiento

El comportamiento es una condición propia de cualquier ser vivo, en tanto éste responde instintivamente a su medio de una forma creativa que se anticipa integralmente a las determinaciones provenientes de la realidad externa. Merleau-Ponty pone el ejemplo de un insecto

que, al perder una pata, es capaz de sacar otra, creando ciertas condiciones frente a su problema vital de existir. Esta respuesta efectiva, en la que se compromete todo el ser del animal, se entiende desde la fenomenología propuesta por este autor, como un comportamiento. Implica trascender la consideración objetivante del organismo, que lo explica absolutamente en términos de procesos fisicoquímicos, o de reflejos que ocurren en "tercera persona", para en cambio comprender todas las tareas orgánicas en una integración creativa en relación con el medio<sup>1</sup>. Es desde este punto de vista que igual-

---

<sup>1</sup> En *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty toma la noción de comportamiento del aporte de A. Tilquin, quien en su obra *Le behaviorisme* sugiere lo siguiente: "Se decía que el comportamiento no está localizado en el sistema nervioso central (...) que reside entre el individuo y el ambiente (...); que, en consecuencia, el estudio del comportamiento puede realizarse sin una palabra de fisiología (...) y que, en fin, trata de un flujo de acción que el ser viviente proyecta a su alrededor (...), que afecta a los estímulos con un sentimiento característico (...) y los incorpora a la respuesta". Se trata de otorgar un estatuto filosófico a esta concepción, que se aproxima a la intencionalidad propuesta por la fenomenología. Ed. Librería Hachette. Bs. As. 1957. P 21. Y en la *Fenomenología de la percepción*, la cuestión del ser del mundo, se desprende de la elaboración sobre comportamiento. Veamos: "En otra parte -en *La estructura del comportamiento*. Nota nuestra- hemos encontrado ya, con las suplencias, unos fenómenos que superan la alternativa de lo psíquico y los fisiológico, de la

mente podemos superar la noción elemental de reflejo, como estímulo y respuesta localizados entre una célula y un centro receptor. En el nivel de la fisiología debemos reconocer la colaboración integral de tejidos, en complejas estructuras que colaboran en la creación de respuestas anticipatorias a los desafíos de la vida. Desde este enfoque fenomenológico, admitimos que los seres humanos compartimos con los animales esa disposición de comportamiento que hace crecer nuestra experiencia frente a las tareas que impone el mundo natural. Y la corporeidad se entiende como una estructura integrada en sus funciones y órganos, que permite generar complejas conductas. Dichas conductas inducen progresivamente la permanencia de un individuo atento a su medio, miembro de una especie, pero con trazas de una singularidad expresiva.

### **Ser-del-mundo y existencia personal**

Ahora bien, interesa situar el "miembro fantasma", en términos del problema vital que atraviesa a la persona humana. Por ello Merleau-Ponty hace nuevos desarrollos con respecto a la elaboración ser-del-mundo. La diferenciación entre cuerpo habitual y cuerpo actual, implica una dimensión temporal que compromete a la persona y su historia, sedimentada en las memorias de su cuerpo. Perder un brazo físico, que era siempre disponible actualmente, no suprime la disponibilidad que un organismo altamente

integrado conserva como hábitud proveniente de sus antiguas referencias prácticas en la vida cotidiana. De esta manera, el amputado puede retrotraer eventualmente emociones que lo sitúan nuevamente en la condición inicial de su herida y reactivan circuitos nerviosos que, en su relativa autonomía, están configurados en la vida emocional y práctica de la persona. No habría pues una autonomía total de recuerdos o emociones, como si desde su supuesta cualidad mental aislable, ellos pudieran hacer una "representación" del miembro fantasma (tesis psicológica), ni tampoco una autonomía singularizada de los circuitos nerviosos, que aleatoriamente quedarían transmitiendo unas sensaciones, puramente objetivas, dentro del esquema causal del reflejo mecánico (tesis fisiológica). No, es el ser orgánico de la persona que se continúa en una psique, en una relativa autonomía del ser personal que se sabe en su existencia, el que volcado hacia el mundo, reabre sentidos que le conciernen. El mutilado, simplemente después de dormir, se dispone a pararse de su cama, como si aún tuviera su pierna. O tiempo después, habla con alguien que lo incita a recordar, y la memoria motiva a que surja en persona, en el corazón de su ser, la dolorosa circunstancia, cuando aún tenía su miembro, en el campo de batalla.

De esta manera, el ser-del-mundo no es ni una idea, como abstracción que apunta a comprender algo, ni una realidad objetiva, en el sentido que la ciencia suele considerar lo objetivo, como "objeto" de sus explicaciones causales, teóricas o hipotéticas. El ser del mundo es una estructura de referencia práctica de los hombres a su mundo físico, a través de la corporeidad:

"El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un ser viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos. En la evidencia de este mundo completo, en el que aún figuran objetos maneja-

---

finalidad expresa y del mecanismo." P 96. Refiere con ello a la suplencia de la pata por parte del insecto. Pero seguidamente Merleau-Ponty hace el siguiente planteamiento: "Cuando decimos que un animal *existe*, que *posee*, tiene un mundo, o que pertenece, *es de (est â)* un mundo, no queremos decir que tenga una percepción o consciencia objetiva del mismo. La situación que desencadena las operaciones instintivas no es por entero articulada y determinada, (...) sólo ofrece una significación práctica, sólo invita a un reconocimiento corpóreo, se vive como situación abierta, e invoca los movimientos del animal como las primeras notas de la melodía invocan cierto modo de resolución" Ed. Península. Barcelona. 1975. P ág. 97.

bles, en la fuerza del movimiento que va hacia él y en donde aún figura el proyecto de escribir o tocar el piano, el enfermo encuentra la certidumbre de su integridad. Pero en el momento en que le oculta su deficiencia, el mundo no puede dejar de revelársela: ya que si es cierto que tengo consciencia de mi cuerpo a través del mundo, que éste es, en el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro, es verdad, por la misma razón que mi cuerpo es el quicio del mundo: sé que los objetos tienen varias caras porque podría repasarlas, podría darles vuelta, y en este sentido tengo consciencia del mundo por medio de mi cuerpo<sup>2</sup>.

¿Cómo comprender bajo esta perspectiva a la consciencia, que Merleau-Ponty identifica con la existencia personal? ¿Bajo qué condiciones corporales y mundanas se edifica la consciencia? La diferencia entre el animal y el hombre no es un milagroso salto cualitativo, sino el resultado de un movimiento evolutivo de la especie, reflejado singularmente en el desarrollo de los individuos y configurado en cada uno de nosotros por el continuo vaivén entre lo voluntario y lo involuntario, entre el organismo y la persona; frente a esta cuestión Merleau-Ponty, haciendo referencia a desarrollos de su libro *La estructura del comportamiento*, señala que "los circuitos sensomotores se dibujan tanto más netamente cuanto que nos enfrentamos con existencias más integradas"<sup>3</sup>, con lo cual se sustenta una continuidad temporal entre el organismo y la existencia personal. Pero dicha continuidad motiva en su movimiento una distancia entre un yo y su mundo. Si el hombre es primero, al igual que los animales, un ser viviente que como ser-del-mundo tiene un medio (Umwelt), también, en la medida en que se perfila como existencia, gana un mundo (Welt)<sup>4</sup>, y su experiencia corpo-

ral motiva una distancia frente a la realidad, que se asume como consciencia corporal:

"Si el hombre no tiene que encerrarse en la ganga del medio sincrético en el que el animal vive como en estado de éxtasis (...) es preciso que, como Malebranche decía, las estimulaciones del exterior no le toquen más que con "respeto", que cada situación momentánea deje de ser para él la totalidad del ser, cada respuesta particular deje de ocupar todo el campo práctico, que la elaboración de estas respuestas, no exija cada vez una toma de posición singular y se dibujen una vez por todas en su generalidad. Es, pues, renunciando a una parte de su espontaneidad, empuñándose en el mundo por medio de órganos estables y circuitos preestablecidos que el hombre puede adquirir el espacio mental y práctico que, en principio, lo sacará de su medio y se lo hará *ver*".<sup>5</sup>

No somos en rigor, ni puro cogito, ni vida física, conceptualizaciones que la filosofía cartesiana y la ciencia moderna hicieron para avanzar en las determinaciones del hombre (como ser que conoce) y la naturaleza (como objeto de conocimiento); con ello, ampliaron el universo de comprensión de la realidad -desde la física, la química, la biología o la zoología-, al mismo tiempo que desplegaron las potencias cognitivas y dominadoras de un yo racional hacia la naturaleza externa y interna. Un supuesto sobre el que se alzan esas construcciones es la objetivación del mundo y la vida humana -llámese psique o cuerpo- y motiva la empresa husserliana de descubrir y describir el *Mundo de la vida* que se esconde como trasfondo trascendental, histórico y cotidiano de las ciencias. Una de las perspectivas de ese *Mundo de la vida* estriba en la posibilidad de advertir, desde los aportes de Merleau-Ponty, el sentido del cuerpo como apertura de mundo y intersubjetividad. Desde este

<sup>2</sup> Ibid., Pág. 101.

<sup>3</sup> Ibid., Pág. 105.

<sup>4</sup> Ibid., Pág. 105.

<sup>5</sup> Ibid., Pág. 106.

punto de vista, se estaría respondiendo parcialmente por la pregunta acerca del sentido humano de la ciencia, al resituar las construcciones de la ciencia en el universo de la praxis intersubjetiva que promueve nuestra corporeidad.

### **Ser-del-mundo como temporalidad.**

Una consecuencia decisiva del anterior desarrollo sobre la existencia personal, estriba en el hecho de que la temporalidad es un entretejimiento ontológico de nuestra propia identidad en movimiento. El tiempo no se piensa como un dato intelectual, sino como una referencia sustentada en las memorias y hábitos corporales que discurren y están parcialmente disponibles y presentes como vida anónima para la existencia personal. El tiempo recubre en primer lugar al "organismo"<sup>6</sup>, ya que sólo como cuerpo hemos aprendido a hablar, caminar, comer o pensar, de modo que existen, inscritas en el tiempo, variadas habilidades y procesos corporales siempre comprometidos en la enseñoreada tarea de la consciencia frente a su realidad y frente a sí misma. Pero igualmente, dicha consciencia, como yo que recuerda, podrá disponer en una medida importante de sus antiguas vivencias rememoradas, en algún momento olvidadas, y que responden a experiencias significativas, en las que había como escenario inalienable un "campo de presencias" perceptivo

---

<sup>6</sup> El organismo construye temporalmente la vida de la persona, la posibilita y limita desde atrás hacia adelante, es decir, en las memorias que ha ido formando, y en los ricos procesos orgánicos de crecer y morir. Por ello es siempre una proyección profunda del tiempo en el mundo: "Así como se habla de una contención en sentido restringido cuando mantengo a través del tiempo uno de los mundos momentáneos que he atravesado y que convierto en forma de toda mi vida, igualmente puede decirse que mi organismo, como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un *complejo innato*. No es cual una cosa inerte; también él esboza el movimiento de mi existencia". Ibid., Pág. 103.

donde el cuerpo habitaba prácticamente un mundo<sup>7</sup>. Es por ello que el memorioso retrotraer de los episodios de la pérdida de un brazo, logra que sintamos el brazo, en las condiciones particulares de la herida y en su referencia al acontecimiento mundano. Merleau-Ponty compara la experiencia del "miembro fantasma" con la neurosis, propuesta por el enfoque psicoanalítico para indicar cómo el individuo, que vive actualmente su presente como movimiento en curso privilegiado, puede quedar retenido en el seno de una vivencia anterior que sobresale como síntoma en su actualidad y produce un atolladero existencial de la persona. La historia de la persona, como esquema del cuerpo, y como posible elaboración personal de latencias, avanza en la medida en que también en el mismo presente retrotrae de distintas maneras - voluntarias e involuntarias- esa reserva del tiempo constituido. Es frente a esas limitaciones y posibilidades del tiempo que se mueve con nosotros, como el presente puede mostrar su riqueza, si procuramos asumir conscientemente el pasado y proyectarlo hacia adelante en un movimiento de libertad.

La propia identidad de la consciencia se entiende, bajo esta perspectiva, en un sentido dinámico, como un yo que se mueve con *todas* -orgánicas y personales, olvidadas, latentes o presentes para la consciencia- sus cristalizaciones de tiempo. De un lado, en tanto somos un cuerpo que aprende a habitar el mundo, iniciamos y repetimos ciclos regulados orgánicamente. De otro lado, en la misma medida surge la posibilidad de abrir el tiempo hacia adelante como la constante formación del indi-

---

<sup>7</sup> "Campo de presencias" es una expresión de Merleau-Ponty para referirse a la condición unitaria del tiempo, a la compenetración explícita o virtual de los momentos del tiempo como dimensiones del ser humano, y a la vez, a la realidad del tiempo como una experiencia en el mundo sensible y significativo de los hombres. Esta consideración es desarrollada a la luz de aportes de Husserl y Heidegger. Conf. Ibid., Pág. 423 y stes.

viduo que somos; entonces tenemos proyectos, y realizamos tareas comprometedoras de nuestro ser en el mundo. Una historia recubre a la otra y se trasciende en ella, la prolonga y al mismo tiempo se mantiene en una relativa autonomía. Nuestro cuerpo nos entrega posibles libertades y nos limita a medida que envejece, en la enfermedad manda soberanamente y nos fulmina o aminora como seres. Sin embargo, las patologías cada vez más se entienden como procesos psicósomáticos que atestiguan ese vaivén entre vida personal y orgánica. Es posible que nuestro ser personal busque enfermarse y termine proyectando involuntariamente su depresión en el organismo; o nuestros movimientos se desprenden corporalmente hacia el mundo en un encuentro mágico entre la voluntad y la kinesis. Nuestra vida sexual se sublima desde la fisiología hacia el deseo humano que deriva simbólicamente a partir de la historia personal. El pensamiento rumora a través de las palabras, estas no son sus emisarios sino sus cristalizaciones, y confunden o aclaran unas referencias a la realidad. En cualquier caso, ese vaivén ininterrumpido de vida orgánica y existencia personal discurre ontológicamente como un movimiento temporal. Por otra parte, esa penetración se juega a su vez en el universo de la cultura que aporta valores y modos de ser.

### **Ser-del-mundo como intersubjetividad**

¿Cómo articulamos el ser-del-mundo con la vida social? Lo social está cimentado en nosotros antes de toda objetivación perfilada por categorías sociológicas. Dicha condición, firmemente constituida, es una emanación corpórea realizada permanentemente entre los hombres. Si es posible que otro exista para mí, y yo para él, ello ocurre porque como seres espirituales, ambos ostentamos un movimiento sensible y significativo hacia afuera, una actitud corporal general movilizadora a través de nuestros sentidos y gestualidad, para realizar la relación de intersubjetividad. Pero este movimiento necesaria-

rio proviene radicalmente de que mi cuerpo fue interceptado por otros desde mi nacimiento. Bajo esa consideración abarcante, devine y llegué a ser el que soy, sin saberlo intelectualmente, sino en las referencias parentales y sociales que me atraviesan y habito perceptivamente. Desde este punto de vista se entiende la consciencia como una realidad interior que siempre depende originalmente de una instancia perceptiva y mundana<sup>8</sup>. Integramos la intersubjetividad en los primeros años de la vida, cuando una madre nos toca, amamanta y habla, o cuando nos introduce un padre en el mundo porque nos alza en los brazos y sentimos su grandeza, a partir de un pensamiento concreto y mágico. Bajo esas relaciones primarias el yo se configura originalmente como una individualidad que comparte unas adherencias fundamentales<sup>9</sup>. El proceso de formación de la individualidad en la especie humana es un movimiento que requiere años de maduración, hasta llegar a un desprendimiento que en la adolescencia puede cristalizarse<sup>10</sup>. Pero las adherencias entre los individuos, continúan obrando como un germen fundamental que

---

<sup>8</sup> En lo referente a la consciencia, debemos concebirla, no como una consciencia constituyente y como un ser para-sí, sino como una consciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su cuerpo fenomenal y recibir una especie de localización" Ibid., Pág. 363.

<sup>9</sup> Esta condición existencial de los humanos se prolonga en las especies animales cercanas a nosotros, como los primates, que permanecen juntos amamantándose, expurgándose y limpiándose.

<sup>10</sup> En su origen las relaciones que atraviesan la individualidad de la persona son un mundo compartido con una consistencia concreta, que raya práctica y vivencialmente en la magia animista: "El niño vive en un mundo que cree accesible a todos cuanto le rodean, no tiene ninguna consciencia de sí mismo, ni tampoco de los demás, como subjetividades privadas. (...) Los demás son para él miradas que inspeccionan las cosas, tienen una existencia cuasi material, hasta el punto de que un niño se pregunta por qué las miradas, al cruzarse, no se rompen. Hacia la edad de doce años, dice Piaget, el niño efectúa el cogito y llega a las verdades del racionalismo." Pero esa etapa no suprime a las otras, sino que se integra dentro de esa sociabilidad original.

orienta sus relaciones. En su evolución, ese movimiento de la intersubjetividad involucra no sólo las relaciones más elementales con los seres cercanos, sino, a través de ellas, una conexión vital con el todo social en devenir. Antes de comprender la historia de nuestra cultura, como una realidad explicable por categorías o estadísticas, dicha historia, como temporalidad que es, permanece tejida en nuestros comportamientos intersubjetivos, en las costumbres y los valores, en los modos de habla, en las actitudes frente al mundo, que inopinadamente atraviesan nuestros pensamientos abstractos o las idealizaciones que adoptamos.<sup>11</sup>

### Ser-del-mundo y cine

Avanzando en nuestra consideración sobre el ser-del-mundo, valoramos al relato fílmico como implicación corporal de hombres y mundo, que permite reconstruir y poner en escena la historia en movimiento de la vida intersubjetiva, bajo nuevos sentidos que afloran en la construcción del relato. Se postula con ello una ontología, a través del ilusorio efecto de realidad: al apreciar el filme volvemos, con todo nuestro ser sensible, y nuestra imaginación razonada, una y otra vez sobre nuestro mundo compartido, para gozarlo y trascenderlo, en fin para comprometerlo nuevamente como una forma de estar en el mundo. Surgen, nuevamente, como procuraremos advertir con el filme en cuestión, las condiciones del ser-del-mundo, como intersubjetividad, temporalidad, existencia y

---

<sup>11</sup> Es preciso reconocer que antes de Hegel, esta concepción era impensable, o por lo menos sólo avizorada en ciertos pensadores de la ilustración francesa. Pero fue él quien descubrió que la subjetividad nacía de un entorno práctico y encarnado, inscrito en la historia y en las relaciones sociales. Para Kant, en cambio, bastaba postular, en miras a la fundamentación de las ciencias, y luego de la moral, la existencia de un Yo de apercepción trascendental que acompaña mis representaciones, para que, por vía racional y directa se inscribiera el sujeto en la condición de ser pensante y semejante a Otro.

comportamiento. Dentro de este horizonte de recreación ficcional de la vida, podríamos resaltar dos aspectos importantes para el análisis del filme *Mi pie izquierdo*: A) en primer lugar la cuestión de la identidad de un personaje, como construcción definida a través de la narración<sup>12</sup>. B) en segunda instancia, la manera como, desde la interpretación, participamos de ese mundo ilusorio, para mover nuestra identidad dentro de un juego lúdico y crítico, que nos permite entablar, a través del arte fílmico, una radical comunicabilidad con nuestros semejantes.<sup>13</sup>

### El ser-del-mundo en *Mi pie izquierdo*

*No puedo comprender la función del cuerpo viviente más que llevándola yo mismo a cabo*

---

<sup>12</sup> Al respecto, encontramos una aproximación con el planteamiento de Paul Ricoeur en la tercera parte de su obra *Tiempo y narración*, y en su ensayo “La identidad narrativa”, donde considera aspectos muy cercanos a nuestro enfoque, pero en la óptica de la literatura. Naturalmente, esto es completamente aplicable al cine: “el relato configura el carácter duradero de un personaje, que podemos llamar identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje” En *Historia y narratividad*. Paidós. Barcelona. 1999. Pág. 218. La siguiente consideración también es importante para nosotros: “Antes que nada; hay que señalar que el arte narrativo confirma la primacía de la tercera persona en el conocimiento del hombre: El héroe es aquel de quien se habla. (...) Otro de los rasgos de la noción de “persona”, que confirma la de “personaje” consiste en que éste es, en cierto modo, un cuerpo, en la medida en que mediante su acción interviene en el curso de las cosas, produciendo cambios en él mismo”. Ps 223, 224

<sup>13</sup> En cualquier caso, está última condición se encuentra radicalmente mediatizada por los intereses comerciales de productores, y por la masificación propia del cine, que genera innumerables alternativas de mistificación y engaño. Pero ellas hacen parte de ese fenómeno original de participación generado por el cine como expresión técnica y sofisticada de ilusiones que configuran un efecto de realidad, donde se perfila nuevamente el ser-del-mundo. Sobre el papel de la ilusión, la cuestión es intrincada, y puede mirarse desde una variedad de enfoques. Al respecto, planteo unas ideas desde el psicoanálisis y la fenomenología, en mi libro: *Génesis y sentido de la ilusión fílmica*. Siglo del Hombre. Universidad del Cauca. Bogotá. 2003.

*y en la medida en que yo sea un cuerpo que se eleva hacia le mundo.*

Maurice Merleau-Ponty

El filme, dirigido por Jim Sheridan, narra la historia verídica de Christy Brown, quien nació en Irlanda, en la tercera década del siglo XX, con una seria limitación en su organismo, que le impediría hablar correctamente y mover sus extremidades. Desde la precariedad de su ser abre relaciones corporales e intersubjetivas con el mundo y los otros, creando su propia personalidad de una forma tortuosa, en tanto su cuerpo le otorga las posibilidades de ser, pero al mismo tiempo lo limita drásticamente. Procuraremos abrir diversos sentidos del filme, comprometiendo una cuestión original que advertimos como conflicto y acción del personaje: la potencia o impotencia de sus cinestesis en referencia a la realidad física y a sus semejantes.

### **El movimiento de la intersubjetividad desde la corporeidad.**

El lazo de Christy con su madre es a lo largo del relato una relación fundamental que entrega significaciones del ser de los dos personajes, los cuales viven un permanente conflicto y devenir hacia la determinación del inválido como individuo independiente. Tal movimiento temporal de la existencia se define en la referencia de cuidado y amor que la madre entrega corporalmente a su hijo. Es a ese cuerpo paralizado al que ella se dirige desde su interior, como a una persona, y progresivamente encontrará, venciendo las dudas del padre sobre las cualidades del hijo, las sucesivas respuestas significativas del niño. Dentro de esas revelaciones resaltamos algunas que nos parecen ejemplares:

Estando sola en su casa con el hijo, que tiene en ese momento unos nueve años, la madre lo sube al segundo piso, lo acuesta, y le pide que la espere mientras se dispone a ir a un trabajo.

El esfuerzo de cargarlo afecta su corazón, y ante la puerta de la casa, cuando se dispone a salir, sufre un ataque; el joven advierte que su madre ha caído al suelo y con enorme dificultad se arrastra por las escaleras para llegar hasta donde se halla la mujer, luego pide auxilio y golpea la puerta de la calle con su pierna izquierda, que es el único miembro que tiene movilidad. Interesa esta anécdota para ilustrar la ostentación del ser-del-mundo, desde la precariedad de las posibilidades del cuerpo de Christy, y en las relaciones fundamentales que se tejen entre él y su madre. Logró moverse en un momento signado por el peligro que corre la madre. Comportamiento sencillo y definitivo, que resalta la necesidad de la kinesis, pero como valor especial, al no tener Christy mayores recursos corporales en esa situación límite. La anécdota ilustra la reciprocidad de personas que se cuidan, desde una vivencia intensa enmarcada en la realidad corporal, pues es frente a la impotencia del niño, que la madre se expone a hacer un esfuerzo superior a sus fuerzas que la lleva al ataque; en respuesta el niño debe sobreponer su cuerpo, involucrar desde dentro un "yo puedo", y bajar nuevamente por la misma escalera aprovechando la gravedad, para salvar a la madre. En la relación de cuidado y alerta, se confirma ese lazo que a lo largo de todo el relato va marcando circunstancias existenciales definitivas entre los dos personajes. Como el hecho de que acuerden entre los dos ahorrar dinero para comprar una silla de ruedas, a costa de generar grandes limitaciones en la alimentación de sus hermanos, o la enorme dificultad del habla de Christy, que siendo ya un hombre es relativizada a través de terapias del lenguaje. El movimiento del inválido se proyecta siempre precariamente, pero igualmente en una intensidad intersubjetiva que lo transforma en dialéctica del reconocimiento, no sólo en relación con la madre, sino con hermanos y amigos que lo pasean en un carrito de madera mientras juegan con él y posibilitan descubrimientos mundanos, hasta llegar a la pintura con su pie izquierdo que radicaliza la ten-

sión entre la gran inmovilidad y la rica posibilidad de escenificar su mundo intersubjetivo con el pincel que maneja su pie.

La silla de ruedas es una meta para la comodidad de los personajes, pero aparece muy lejos, es como el pretexto para descubrir otras realidades desde la precariedad de los medios; si en su relación con la madre, marca una complicidad de miras, anidada en la necesidad de moverse como una forma de amor compartido, el carrito de madera permite en cambio salir a tejer un mundo solidario que se convierte en vida cotidiana de la familia. Junto con los juegos, el filme resalta distintos momentos de consolidación de un intenso yo social de Christy, afianzada y limitada a la vez por las necesidades económicas que se traducen en cuartos y camas compartidas. Tales lazos tejen solidaridad pero igualmente asfixian la individualidad, como una tensión que ha de confrontarse hacia adelante. La dialéctica entre su individuación y su entretejimiento con los otros, se dirige hacia dos direcciones en el relato: la búsqueda del amor, y la búsqueda de sí mismo. En ese empeño la escritura, la pintura y el habla aportarán esas realizaciones como dimensiones originales del ser-del-mundo de Christy.

### **Entrelazamiento con el mundo: escritura, pintura y habla**

En una escena temprana del filme surge la indagación del niño sobre el grafismo, con una tiza entre los dedos del pie que hace un garabato; frente al esbozo de letra que aparece primeramente surgirá después la palabra "mother", como resultado de su atención al mundo, pues Christy asiste, desde un rincón de la escalera, a las tareas de sus hermanos y se compenetra inteligentemente con ese mundo compartido del estudio. Al escribir, dentro de un momento revelador, la palabra "mother", testifica a través de la distancia ejercida en la corrección kinésica y

articuladora del grafismo, el sentido de aquello que emana de él y se dirige afectivamente al mundo, como núcleo de afecto que quiere ser compartido por la familia. No es el signo afuera de su contenido, sino al revés, vehiculando el afecto.

Ese pie puede igualmente considerar ya no la relación de abstracción involucrada en la palabra como signo convencional, sino la recreación analógica del mundo, como expresión originalmente kinésica que se ajusta para progresivamente evidenciar una realidad ontológica, un ser vidente y visible a la vez, el cual recomienza su asombro, coordinando el movimiento del ojo con aquel del pie, en una suerte de reflexión dentro del mundo visible<sup>14</sup>. Entonces, como un acto que se desprende de la kinesis corporal, ese ser aprende a ver con cierto acento y aquella forma de usar un material, un pincel, un color sobre el papel; la primera referencia hacia la pintura aparece cuando el joven Christy envía un dibujo a una muchacha que le gusta y es rechazado por ella; mensaje icónico y rechazo muestran dramáticamente la obsesión del personaje por la figura humana como una interrogación sobre sí mismo en la relación con los otros. Se trata de una modulación de su ser, que acierta por ejemplo a pintar el rostro de su padre y procura descifrarlo sin lograrlo plenamente, porque entre ambos se esconde un misterio; en cambio el rostro de la doctora que le ayuda a hablar mejor, aparece con una luz que intercepta su erotismo<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Al respecto confróntese el desarrollo que Merleau-Ponty hace en *El ojo y el espíritu*. Capítulos I y II. Paidós. Barcelona. 1985

<sup>15</sup> Un filme reciente, como *La joven del arete de perla*, desarrolla con detalle la relación entre las enseñanzas crecientes del pintor Vermeer para sí mismo y para el "objeto" que pinta, la joven mujer que sacude el polvo de su estudio, involucrando con singular delicadeza un eros que crece en cada uno de sus signos reveladores: composición, mirada, luz de la boca, o arete de perla brillando en la oreja.

Probablemente la plenitud de la expresión de Christy se cumple a través de aprender a hablar mejor con la terapia impartida por la doctora, en tanto aquel logra decir con mayor claridad sus pensamientos; pero esa cumbre, conquistada con dificultad está mediada por el amor que nace hacia ella y no es correspondido. La manera como el relato configura este conflicto, testimonia desde dentro el ser-del-mundo de Christy, como persona atravesada por una impotencia que siempre ha de sobreponerse para proyectarse en la vida: la doctora le entrega el conocido monólogo de Hamlet para ejercitar la dicción, pero naturalmente en la misma medida que dice con dificultad el texto, encuentra adentro el yerro frente a la realidad que ostenta el monólogo del personaje de Shakespeare, y con ello, la fábula de Christy se sucede en su singularidad como la de cualquiera de nosotros. Su anonadamiento ante la realidad refiere precisamente al drama que cualquier ser humano ha de vivir, por cuanto estamos atravesados corporalmente por la contingencia y la necesidad de ser, y frente a la plenitud que es preciso construir para labrar un destino. Tal conflicto ocurre no en los devaneos de un puro “yo pienso que”, sino en la lucha que un cuerpo emprende cuando llega al mundo para desarrollar sus generalidades<sup>16</sup> que lo hacen semejante a otros, pero que en la misma medida le permiten singularizarse como persona.

---

<sup>16</sup> “Así aparece, alrededor de nuestra existencia personal un margen de existencia *casí* impersonal que, por así decir, se da por sentado, y al que confío el cuidado de mantenerme en vida -alrededor del mundo humano que cada uno de nosotros se ha hecho, un mundo en general al que, primero hay que pertenecer para poder encerrarse en el medio particular de un amor o de una ambición (...), puede decirse que mi organismo, como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un *complejo innato*” MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la Percepción*. Págs. 102-103.

## El movimiento de la temporalidad

El filme cuenta la historia de Christy focalizando al espectador sobre la lectura del libro autobiográfico escrito por aquel, que a su vez es leído por la enfermera que lo cuida, durante un concierto de beneficencia en la casa de un hombre pudiente. Al final del concierto, se hará un homenaje a Christy. El relato leído por ella, que como espectadores compartimos, logra conmoverla frente a ese ser que tiene al frente, quien aprovecha para cortejarla, hasta que ella accede a salir con él; al final el filme anuncia una unión matrimonial. Esa escritura reconstruida reflexivamente por el personaje y luego traducida por el filme, es la revelación de una existencia atravesada por la tensión entre un organismo limitado en su kinesis y el ofrecimiento que brinda ese mismo organismo a la persona. A medida que el ser personal avanza y se integra en el tiempo, encuentra sus posibilidades así como sus limitaciones, y su desafío es transar con esa tensión para finalmente acceder al encuentro de sí mismo y a su relación plena con los otros. En ese camino hay momentos de crisis, entonces el ser personal se tambalea, y la madre acompaña nuevamente al personaje, como cuando ante el fracaso amoroso frente a la doctora, la madre decide apoyarlo construyendo por fin una habitación para que Christy tenga cierta privacidad.

A través del libro que leemos junto con la enfermera, los recuerdos conscientes de Christy recorren su propio ser construido en la duración, pero en ese empeño, los recuerdos aluden a esos gestos preobjetivos de su organismo que le entregaban en mundo en la misma medida en que se lo restringían. Una historia recubría a la otra, el cuerpo con sus carencias, proyectándose para convertirse en la persona deprimida, solitaria o alegre que buscaba claves para ser, y entonces llegaba a pensar como un poeta, o encontraba lo que podía ser, a través de hallazgos cristalizados por los poderes de su cuerpo,

y pintaba con el pie. Ocurría, como en cualquiera de nosotros, que la vida avanzaba en ese vaivén entre el organismo y la persona, constituyendo un mundo propio y compartido.

Frente a esa mujer que siempre lo respaldó, surgen en la vida del personaje otras dos mujeres que le ofrecen experiencias trascendentales para llegar a ser el que es en un momento de su existencia. Una mujer le enseñó a hablar mejor, y través de ello el personaje penetra aún más en su propia condición, cuando descubre el texto de Hamlet. Al leer el texto de Shakespeare, lo verbal leído en voz alta, es una escucha de sí mismo, que coincide con la posibilidad y la imposibilidad de la existencia del

hombre. Por otra parte, el libro escrito por Christy, felizmente se refleja como texto y vida -como identidad narrativa- en la otra mujer que lo amará. El libro podría ser entonces, la cristalización más enfática, -en algún rincón de la existencia que vuelve y retoma al tiempo que pasa-, de su propio ser-del-mundo. Pero en otro sentido, esta condición se proyecta y trasciende en el cine; pues el cine, como relato ficcional de las imágenes sonoras y en movimiento, tiene la peculiaridad de penetrar y resignificar esos cursos por donde discurre la vida, ya que el cine es el hombre proyectado en el mundo, pero a su vez, es el mundo interiorizado en la vida humana. El vehículo de esa compenetración, es precisamente el cuerpo como ser-del-mundo.



## ARTAUD Y EL CUERPO SIN ÓRGANOS

Por:

Javier Orlando Muñoz

En este artículo se estudia el concepto de *cuerpo sin órganos*, a partir de la obra de Antonin Artaud; particularmente del poemario titulado *Para terminar con el juicio de dios*. Se comprenderá que el *cuerpo sin órganos* es un proyecto de creación, que se sustenta desde el deseo y la conciencia de terminarlo como tal. Esto hace que dicho proyecto se implique en la construcción *escénica* de un plano de la realidad, que, en Artaud, es posible como un *teatro*. El cuerpo como realidad creada es un *teatro de la crueldad* en términos exactos, porque su creación debe hacerse desde un *rigor* profundo.

### 1.

Lo importante es que el cuerpo en sí es la posibilidad continua de transformación; las determinaciones de esa posibilidad implican expresivamente ese estado en donde se comprende al cuerpo como transformación; incluso la determinación misma sólo se la puede comprender como tal, en tanto que sea una complejidad de relaciones que cambian; lo que se determina no es lo dado, sino lo que se puede determinar; la determinación es lo mismo que la posibilidad; por eso lo importante es que el cuerpo pueda transformarse, porque de esta forma se comprendería al cuerpo en sí, en el despla-

zamiento efectivo de esa posibilidad. Decir que lo importante es que se pueda comprender que el cuerpo es transformación, es lo mismo que decir que lo importante al comprender al cuerpo en sí, es que este cuerpo en sí se debe crear.

La creación del cuerpo es el cuerpo en sí, de una forma tal que pensar el cuerpo no es diferente de su creación. Cuando Artaud escribe sobre el cuerpo no sólo se está refiriendo a él, sino que también lo está creando. El acto de escritura implica el acto de creación. De esta forma, se establece una relación intensa entre la escritura, la creación y el acontecimiento; el acontecimiento se escribe de la misma forma que la escritura acontece.

Por esto es que es importante pensar esa posibilidad continua de transformación que constituye al cuerpo, porque esa transformación sólo se puede efectuar o sólo puede acontecer en tanto que se la cree y se la determine como creación.

Esto hace que seamos más exactos y que digamos que el cuerpo en sí **es** los cuerpos que se han creado como cuerpo; son los cuerpos creados o los cuerpos que se han determinado como cuerpo o los cuerpos que han acontecido, son

estos cuerpos los que permiten pensar el cuerpo en sí. Incluso la cuestión del cuerpo en sí como posibilidad continua de transformación, sólo se puede plantear y expresar desde la complejidad de un cuerpo creado. Esa cuestión es ya en sí misma la expresión como acontecimiento de un cuerpo creado. Todas las cuestiones y problemas que se planteen desde un cuerpo creado, deben considerarse como elementos constitutivos de ese cuerpo.

¿Qué tipo de relaciones se establecen entre los cuerpos? De un cuerpo a otro ¿hay afecciones? ¿hay impactos? De un cuerpo a otro se establecen relaciones de determinación, que consisten en la capacidad y posibilidad que un cuerpo tiene de afectar a otro, en una acción en la que los cuerpos implicados aumentan su conciencia de cuerpo. Por esto es que el cuerpo en sí puede pensarse desde el cuerpo creado, porque en ese cuerpo creado se pueden implicar las relaciones de determinación.

Las relaciones que se establecen entre los cuerpos, hace que entre ellos se presente una confrontación continua de determinación; las relaciones entre los cuerpos determinan un panorama de relaciones de tensión, en donde lo que se arriesga continuamente es la constitución del cuerpo y su posibilidad de ser una realidad. A Artaud le interesa esta tensión, y esa posibilidad que una noción de lo real tiene de afectar a los otros cuerpos. Sólo en esa medida y con esa intención es que es válido ocuparse de esa forma especial de cuerpo, en donde el cuerpo como creación se anula: porque en las complejas y tensas relaciones entre los cuerpos, esa forma de cuerpo que se determina como cuerpo no creado, pretende hacer válida su noción de cuerpo para todos los cuerpos. El cuerpo con órganos o el cuerpo organizado en órganos, pretende validar su determinación negando que en absoluto sea una posibilidad de creación, y pretende, también, que todos los cuerpos o que todo lo que se puede concebir

como cuerpo, participe también de esa determinación.

El cuerpo organizado en órganos niega en sí mismo que el cuerpo se pueda crear; pero esta negación no escapa a la posibilidad que el cuerpo en sí tiene de creación; sólo que la posibilidad del cuerpo organizado consiste en negar al cuerpo creado como posibilidad.

Artaud comprende este conflicto, y lo expresa asignándole al cuerpo organizado una mala conciencia, desde la que negaría al cuerpo como posibilidad de creación. En el poema *El teatro y la ciencia*, expresa: "Es una innoble victoria la obtenida por la religión, la sociedad y la ciencia sobre la conciencia humana al llevarla en un momento dado a abandonar su cuerpo, y al hacerle creer que el cuerpo humano era perecedero y destinado al cabo de poco tiempo a desaparecer"<sup>1</sup>.

Resaltemos lo de "innoble victoria": los cuerpos, en efecto, se encuentran y se expresan en una tensión continua de determinación; una tensión en la que lo que se arriesga continuamente es la determinación del cuerpo como realidad. Esa tensión hace que en las relaciones no sólo se expresen significaciones del cuerpo, sino también la posibilidad del cuerpo mismo como realidad. La noción que un cuerpo tenga de sí, se debe a las relaciones que lo afectan y lo constituyen.

La victoria obtenida por la religión, la sociedad y la ciencia sobre la conciencia humana, consiste en determinarle una noción de lo real en donde el cuerpo sólo se puede comprender como un hecho dado, en el que no habría posibilidad de creación.

---

<sup>1</sup> ARTAUD, Antonin, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*. Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1975. Pág. 88.

En el mismo poema antes mencionado, Artaud había expresado un poco antes: "El cuerpo humano sólo muere porque se ha olvidado transformarlo y cambiarlo"<sup>2</sup>. En ese olvido lo que palpita es la acción de una fuerza que hace olvidar, y que no permite recordar aquello que constituye a los cuerpos, esto es: que los cuerpos en sí mismos o que el cuerpo en sí es la posibilidad continua de transformación. Este cuerpo en sí es realmente una aprehensión ideal de la complejidad de relaciones tensas en la que se mueven, se expresan y se determinan todos los cuerpos. La amnesia que el cuerpo organizado en órganos tiene sobre su cuerpo como posibilidad de creación, es una derrota.

Pero si nos detenemos un poco en ese olvido, podemos comprender que no es del todo inconciente, que al menos por parte de la religión, la sociedad y la ciencia, que son los que administran la determinación del cuerpo organizado en órganos, que al menos en ellos existiría la intención de no permitirle conciencia y el recuerdo de las posibilidades del cuerpo, pues "el cuerpo humano se ha tornado sucio y malo porque vivimos en un mundo sucio y malo que no quiere que el cuerpo humano sea cambiado, y que ha sabido disponer en todas partes, en los sitios que es necesario, su oculta y tenebrosa turbamulta para impedir cambiarlo"<sup>3</sup>. Ese olvido que opera en el cuerpo es una disposición, es una estrategia desde la que se controlan lo real y las posibilidades del cuerpo.

Pero, ¿por qué decimos que ese cuerpo del olvido o ese cuerpo derrotado, es un cuerpo organizado en órganos? Porque es esa organización y es esa organicidad las que garantizaría el carácter fáctico del cuerpo. O en otras palabras: es esa organización en órganos y esa disposición orgánica lo que haría compren-

der al cuerpo como un ente dado. ¿Cómo transformar lo que ya está dado? ¿Cómo crear un cuerpo que ya tiene en sí mismo unas leyes y unas determinaciones? ¿Cómo pensar que el cuerpo es en sí esa posibilidad de creación, si el cuerpo ya está dado, si el cuerpo es lo dado? Desde estas preguntas se administra el olvido y se dispone una complejidad de relaciones que confluyen en y que constituyen al cuerpo organizado en órganos.

Las relaciones determinantes que se expresan desde esa organicidad del cuerpo, se disponen y se ubican de una forma que afectan toda su noción de realidad. Si miramos e intentamos comprender esa estructura de realidad en la que el cuerpo organizado en órganos se determina, nos daremos cuenta que es una extraña excepción frente a la trama compleja e ideal en la que se relacionan y determinan los demás cuerpos, y si miramos, además, la característica anuladora de la posibilidad de creación del cuerpo, que el cuerpo organizado en órganos tiene, entonces podemos comprender que ese cuerpo atenta continuamente contra esa trama compleja e ideal, y que Artaud acierta al denominarla "mala" o en adjudicarle lo malo que en ese mundo se exprese, en tanto que es una determinación que se determina negando la posibilidad de determinar. Que una realidad se determine negando esa determinación es una relación equívoca, que expresa una tensión anuladora, que afecta la totalidad de la realidad que administra. Por esto, Artaud puede afirmar: "De manera que ese mundo no sólo es malo aparentemente sino que subterránea y ocultamente cultiva y mantiene el mal que lo ha hecho ser, y nos ha hecho nacer a todos un mal espíritu y en medio del mal espíritu"<sup>4</sup>.

Lo importante en Artaud es que invierte la relación entre el cuerpo en sí y el cuerpo organiza-

---

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibid., Págs. 88 y 89.

---

<sup>4</sup> Ibid. Pág., 89.

do en órganos, de una forma que ese cuerpo organizado en órganos es una excepción y una mala relación determinante, y el cuerpo en sí es el verdadero impulso o la verdadera disposición del cuerpo.

En la medida en que el cuerpo es definido y constituido por sus relaciones, y por unas relaciones que redundan en posibilidad de transformación, en esa medida la definición y constitución de un cuerpo afecta a todo lo que en él se relaciona. Si de la relación de un cuerpo con otro hay tensiones de realidad, en la que esos cuerpos se transforman, en las relaciones del cuerpo organizado en órganos habría una ruptura de realidad en la que se asumiría a esa realidad como la única. Pero esto lo que genera es una obstrucción de relaciones o un sistema de relaciones intrínsecas que controlan y anulan las relaciones de los cuerpos exteriores. Si las relaciones no se expresan o no se las quiere hacer expresar, la realidad que contienen se corrompe: "No es sólo que las costumbres estén corrompidas, es que la atmósfera en que vivimos está podrida material y físicamente por gusanos reales, de apariencias obscenas, de espíritus ponzoñosos, de organismos infectos, que se pueden ver a simple vista con sólo haber sufrido como yo larga, acre y sistemáticamente"<sup>5</sup>.

Repetimos que el problema es que el cuerpo de la excepción, pretende anular la posibilidad de transformar el cuerpo y de determinarlo como realidad creada. Y que ante esto es muy importante la inversión que hace Artaud, al decir que el cuerpo en sí no es la excepción, sino que es esa posibilidad de transformación y de creación.

"Y no se trata aquí de alucinación o de delirio", dirá Artaud un poco más adelante, porque lo importante de la concepción de cuerpo de Artaud, es que este cuerpo se puede crear y

transformar en una realidad autónoma, en una realidad real; por eso es que decir que la atmósfera en que vivimos está podrida material y físicamente por gusanos reales, no es una alucinación ni un delirio, sino que es la expresión y evidenciación de un cuerpo que puede ver esa realidad. En la conclusión de la serie de poemas titulados *Para terminar con el juicio de dios*, Artaud ya había dicho: "No deliro, no estoy loco"<sup>6</sup>, porque lo que sustenta la expresión poética de Artaud es la conciencia. Cuando hay conciencia en la expresión, hay también despliegue efectivo de creación.

Algo diferente es que en la obstrucción de relaciones, un cuerpo considere como imposibles a los cuerpos que se determinan como posibilidad de creación. Es diferente que "nadie en este momento pueda creer que un cuerpo puede cambiar sino es por el tiempo y la muerte"<sup>7</sup>, porque aquí el problema es que no se pueden aprehender diferencias de relaciones en las que el cuerpo cambia por la transformación. El problema es de obstrucción porque la relación que expresa la posibilidad de transformación del cuerpo no afecta y no se permite que afecte.

Y crear un cuerpo es un acto de creación plena o de génesis verdadera como dice Artaud: "Si se me comprende correctamente se verá en esto un acto de génesis verdadera que a todo el mundo tendría que resultar absurdo y humorístico que se quisiera trasladar al plano de la vida real"<sup>8</sup>. Es por esto que la acción de crear un cuerpo o de crear el cuerpo, tiene que hacerse con esta doble conciencia: 1. Que esa creación es una realidad autónoma, que es una realidad real y sustentada en una posibilidad de creación, y 2. Que esa realidad creada no puede ser comprendida correctamente como realidad, desde

---

<sup>5</sup> Ibidem.

---

<sup>6</sup> Ibid., Pág. 29.

<sup>7</sup> Ibid., Pág. 87.

<sup>8</sup> Ibidem.

la posibilidad aprehensiva de la realidad de excepción. Es esta la dirección esquílica que tendría la creación de un cuerpo como realidad.

## 2.

El cuerpo sin órganos es un proceso continuo de creación de conciencia, en el que esa conciencia redundante con el cuerpo como posibilidad de creación. Si Artaud lo llama cuerpo sin órganos es porque quiere que se comprenda la diferencia entre una determinación fija que se anula y niega a sí misma como determinación, y entre una determinación que al determinarse aumenta y amplía la posibilidad que tiene la determinación de seguir determinando. Cuerpo sin órganos quiere decir cuerpo posible y en continua transformación.

El cuerpo, en ese proceso continuo de creación de conciencia, dispone en orden los elementos que lo constituyen como cuerpo; el cuerpo es ese ordenamiento mismo en donde los elementos no se distinguen del cuerpo, o mejor: el cuerpo no se puede distinguir de ese orden. El cuerpo sin órganos es, entonces, un cuerpo organizado; pero esta organización es, repetimos, un proceso continuo de creación de conciencia. Y es, además, una organización que se permite y se desplaza en la complejidad de todos los cuerpos en relación. El cuerpo sin órganos es un orden que se relaciona con otros órdenes, en una tensión tal que todos esos cuerpos expresan el caos. El orden consciente de los cuerpos redundante con el caos, en tanto que en esa complejidad de órdenes en relación se está expresando al mismo tiempo la determinación y su posibilidad.

Lo que permite que un cuerpo pueda determinarse como cuerpo, es la tensión consciente de relacionarlo en una complejidad autónoma, de una forma que la complejidad misma sea la conciencia. La conciencia de un cuerpo está en la

ubicación ordenada y necesaria de los elementos en los que se relaciona y que constituyen al cuerpo.

Es por esto que Artaud insiste tanto en que él no delira, en que él no está loco, porque comprende que la disposición y relación de los elementos que constituyen esa complejidad llamada Artaud, tiene una conexión íntima y profunda que hace que el desplazamiento de un elemento a otro y entre los elementos sea un desplazamiento dirigido. Y esto sólo es posible cuando esa complejidad se expresa en un orden riguroso. Artaud no delira, Artaud no está loco. Artaud es una complejidad rigurosa que exige que se la asuma en su generalidad y originalidad para poderla comprender. Si no se comprende a Artaud es porque no se percibe su orden. Las relaciones que dispone Artaud entre lo que él considera el teatro, la ciencia, la escritura y los hechos es de una intensidad precisa, al punto que todas ellas en su disposición y relación determinante crean otra realidad, inauguran una diferencia de realidad o una realidad diferente. La diferencia que habría entre el teatro y la poesía de Artaud o Artaud actor y el Artaud escritor es una diferencia de disposiciones o utilizando una palabra de Artaud, es una diferencia de escenarios en donde lo importante es la forma expresiva que determinadas relaciones al unirse pueden generar; Artaud no delira, Artaud no está loco, lo que sucede es que no se permite que su realidad afecte, o si se lo permite es con el filtro del delirio o de la locura, entonces se habla de realidad delirante y de un cuerpo que delira, se habla de un cuerpo loco que sólo como locura se podría justificar; pero se vuelve siempre a lo mismo: a Artaud no se lo puede comprender o se lo comprende como delirio y locura, porque hay obstrucción de las relaciones que se expresan, haciendo que el sentido se pierda. Por eso se debe insistir en que lo importante es que el cuerpo en sí es la posibilidad continua de transformación, en la que se crea lo real, porque de esta forma al estudiar el cuerpo sin órganos de

Artaud, ya no se lo hará como el cuerpo delirante y el cuerpo loco, sino que al insistir en la importancia de comprender al cuerpo como creación, entonces se tendría que estudiar la particularidad misma de esa creación, se tendría que estudiar al espectro de movimiento en el que ese cuerpo sin órganos se transforma. Y para esto ya no es suficiente con decir que es un movimiento delirante y loco en el que se altera el cuerpo del olvido, sino que se deben concentrar las fuerzas en comprender y asir ese orden concreto y autónomo en el que ese cuerpo sin órganos se expresa. Artaud no delira, Artaud no está loco porque su expresión es una conciencia.

Dijimos que el cuerpo en sí redundaba con la creación del cuerpo como realidad, es por esto que un cuerpo que se determina como realidad está reafirmando e inaugurando continuamente ese cuerpo en sí. El cuerpo sin órganos de Artaud es el cuerpo en sí en esa medida: en tanto que el cuerpo en sí es la posibilidad continua de transformación, y en tanto que el cuerpo sin órganos es esa posibilidad expresada. El cuerpo sin órganos es él mismo una expresión del cuerpo en sí.

La escritura de Artaud es por esto un acontecimiento. La escritura de Artaud está expresando continuamente acontecimientos reales, la ficción en Artaud no existe sino que lo que él expresa es realidad, pero una realidad creada y diferente; La escritura de Artaud expresa una realidad superior y trascendental. Presentemos un ejemplo: "Existía en otros tiempos una operación de orden menos mágico que científico y que el teatro sólo consigue rozar, por la cual el cuerpo humano cuando se reconocía como malo era pasado, transportado, física y materialmente, objetiva y como molecularmente de un cuerpo a otro, de un estado pasado y perdido de cuerpo a un estado fortalecido y elevado de cuerpo"<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, Pág. 88.

Artaud está expresando en su escritura, posibilidades de acontecimientos reales, incluso está expresando acontecimientos que con las disposiciones escénicas adecuadas podrían crearse o inaugurarse; y esto puede ser posible aun con las dramáticas dificultades que esto tendría: "Hubiera tenido que *cagar* la sangre por el ombligo para llegar a lo que quiero"<sup>10</sup>; incluso un poco antes también había dicho: "No voy a mostrarles esta tarde algo que demandaría muchas horas de ejercicios progresivos para comenzar a transparentarse, se necesita además espacio y aire y se requiere sobre todo de un conjunto de aparatos que no tengo"<sup>11</sup>.

El cuerpo sin órganos es una estructura de conciencia, es una complejidad intensa que va más allá del delirio y de la locura en tanto que es una conciencia que crea lo real, y que crea esa realidad como una realidad trascendental.

Es esa conciencia lo que permite comprender las siguientes palabras de Artaud: "Hay un grado de tensión, de aplastamiento, de espesor opaco, de rechazo supercomprimido de un cuerpo, que dejan muy atrás toda filosofía, toda dialéctica, toda música, toda física, toda poesía, toda magia"<sup>12</sup>. Cuando un cuerpo puede determinarse como realidad, deja de ser un simple ente y puede disponer en sí a todos los elementos que con él se relacionan de una forma que lo constituyan como cuerpo y realidad autónomos.

El cuerpo sin órganos es un proyecto continuo ante el que sólo es posible relacionarse concientemente. Las relaciones que se establecen con el cuerpo sin órganos deben determinarse desde otro rigor, de forma que el cuerpo en sí se exprese en una tensión de caos.

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, Pág. 91.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem.*

### 3.

En el poema *El teatro y la ciencia*, Artaud expresa: "El verdadero teatro siempre me pareció el ejercicio de un acto peligroso y terrible, en donde se eliminan tanto la idea del teatro y del espectáculo como las de toda ciencia, toda religión y todo arte"<sup>13</sup>. Esta definición paradójica del teatro en la que el teatro se elimina a sí mismo, es muy importante porque al teatro al que se está refiriendo Artaud, es al teatro que pretende crear e inaugurar lo real; y esta pretensión es un acto peligroso y terrible por lo mismo, porque es un acto que busca inaugurar lo real. Además es un acto en el que la transformación continua del cuerpo se hace necesaria. Por eso está muy bien que desde el principio deje claro a qué clase de teatro se refiere, y cual es el objetivo de ese teatro. Por esto a continuación afirma: "El acto del que hablo está dirigido a la transformación orgánica y física verdadera del cuerpo humano"<sup>14</sup>.

Si la creación del cuerpo es una escena o es la constitución de un escenario, es porque pretende ser un escenario real: "Porque el teatro no es esa escena donde se desarrolla virtual o simbólicamente un mito sino ese crisol de fuego y carne verdadera en donde anatómicamente, por aplastamiento de huesos, de miembros y de sílabas, se rehacen los cuerpos, y se presenta físicamente y al natural el acto mítico de hacer un cuerpo"<sup>15</sup>.

Si el teatro es un ejercicio en donde se eliminan tanto la idea del teatro como la del espectáculo, es porque la creación del cuerpo real que ese ejercicio implica no se puede representar, sino que su creación debe implicar y redundar en su expresión escénica, donde lo importante ya no es representar sino presentar. Aquí no existe el

problema entre el simulacro y la copia, o entre lo expresado y la expresión, o entre lo escenificado y la escena, porque la realidad que se crea como escena es imagen de sí misma, espejo de espejos riguroso que instaura orígenes. Por eso Artaud afirma: "Si se me comprende correctamente se verá en esto un acto de génesis verdadera"<sup>16</sup>.

Resulta compleja la siguiente afirmación de Jacques Derrida, en un texto dedicado a Artaud titulado *El teatro de la crueldad y la clausura de la representación*, y que dice: "*La danza/ y por consiguiente el teatro/ no han empezado todavía a existir*". Esto puede leerse en uno de los últimos de Antonin Artaud (*El teatro de la crueldad*, en 84, 1948). Pero en el mismo texto, un poco antes, se define el teatro de la crueldad como "la afirmación/de una terrible/ y por otra parte ineluctable necesidad". Así pues, Artaud no reclama una destrucción, una nueva manifestación de la negatividad. A pesar de todo lo que tiene que saquear a su paso, "el teatro de la crueldad no es el símbolo de un vacío ausente". Sino que afirma, y produce la afirmación misma en su rigor pleno y necesario. Pero también en su sentido más oculto, frecuentemente el más enterrado, apartado de sí: por "ineluctable" que sea, esta afirmación no ha empezado todavía a existir"<sup>17</sup>.

Lo complejo y difícil de la afirmación anterior, es que parece decir que el teatro de la crueldad o el teatro de Artaud, a pesar de su necesidad, todavía no ha acontecido, de una forma que toda la obra de Artaud sería un prelude impotente de ese teatro, la preparación al teatro que no pudo en sí mismo crear y determinar ese teatro. Es como si la escritura de Artaud fuera un gran rodeo a la creación y efectuación real o escénica del teatro de la crueldad mismo.

<sup>13</sup> ARTAUD, Antonin. Para terminar con el Juicio de Dios y otros poemas. Pág. 87.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> DERRIDA, Jacques. La escritura y la diferencia. Editorial Anthropos. Barcelona. 1989. Pág. 80.

Pero decir esto es negarle a la palabra, y a su movimiento: el sentido, la posibilidad de ser el doble del acontecimiento. En términos exactos, un teatro así nunca acontecería, o lo haría en una escritura impotente en la que se expresaría esa imposibilidad. Sería el teatro de la escritura que escribiría que el teatro de la crueldad no puede ser posible, o que lo es sólo como escritura que escribe a sí misma su imposibilidad de ser el doble del acontecimiento. La necesidad que contendría ese teatro, sería la necesidad de escribir su imposibilidad, de una forma que la escritura sería ella misma la efectuación del teatro de la crueldad.

Pero tal vez Derrida quiera decir algo diferente. En su libro *De la gramatología*, expone justamente que la distinción entre escritura y acontecimiento se da y es efectiva, en lo que él denomina "la tradición filosófica". Esta distinción, para decirlo en términos de Foucault, es un dispositivo de control desde el que una realidad particular se administra y se promueve. La escritura para Derrida no sólo es el doble del acontecimiento, sino que se desborda hasta el acontecimiento, siendo la escritura misma acontecimiento. Fue Derrida el que nos permitió afirmar que la escritura acontece de la misma forma que el acontecimiento se escribe.

Considerar al acontecimiento como escritura, tal como lo hacen Artaud y Derrida, es realmente importante, porque de esta forma se le da al acontecimiento la posibilidad de ser determinado como tal desde una fuerza creadora, fuerza que no es otra que la de escribir o la de construir un escenario en el que se expresa una realidad.

En *Los tarahumara*, y especialmente en *La montaña de los signos*, Artaud afirma: "El país de los Tarahumara está lleno de signos, de formas, de efigies naturales que no parecen en absoluto nacidas del azar, como si los dioses, a los que

aquí se nota por todas partes, hubiesen querido significar sus poderes en esas extrañas firmas en las que la figura del hombre aparece perseguida desde todas partes"<sup>18</sup>.

La montaña de los Tarahumara es un texto, en el que la naturaleza ha querido expresarse de forma especial: "Es cierto que no faltan lugares en la tierra donde la naturaleza, movida por una especie de capricho inteligente, ha esculpido formas humanas. Pero aquí el caso es diferente: pues la Naturaleza *ha querido hablar a lo largo de toda la extensión geográfica de una raza*"<sup>19</sup>.

Y más adelante: "Por todas partes me parecía estar leyendo una historia de alumbramientos en la guerra, una historia de génesis y de caos, con todos aquellos cuerpos de dioses cortados como hombres y aquellas estatuas humanas troceadas"<sup>20</sup>.

Si el sentido es la otra cara del acontecimiento, si la escritura es también la disposición fenoménica de una realidad, y si lo que palpita en la piel de ese problema es la posibilidad que un cuerpo tiene de determinarse como realidad, y de una realidad que es una expresión escénica, entonces la naturaleza de los Tarahumara, y los tarahumara mismos, son una prueba evidentiísima de que el teatro de Artaud ya ha acontecido.

Algo diferente es que la escritura de Artaud y la montaña de los signos de los Tarahumara y los tarahumara sean sólo ellos el teatro de la crueldad. No, el teatro de la crueldad, tal como está definido, aunque implica una determinación expresiva concreta como acontecimiento, es también una trama compleja e ideal en la que lo

---

<sup>18</sup> ARTAUD, Antonin. *Los Tarahumara*. Editorial Jusquets. Barcelona. 1985.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, Pág. 40.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, Pág. 45.

posible siempre se puede expresar. El teatro de Artaud es un teatro siempre por venir.

El cuerpo puede transformarse continuamente, y el cuerpo del porvenir es una posibilidad que siempre puede acontecer; el porvenir es actual, y Artaud podría referirse a él de esta forma: "Se trata así realmente de una revolución y todo el mundo requiere una revolución necesaria, pero yo no sé si muchas gentes han pensado que esa revolución no sería verdadera mientras no sea física y materialmente, mientras no se dirija al hombre, hacia el cuerpo del hombre mismo y no se decida por fin a pedirle que se *cambie*"<sup>21</sup>.

A propósito de esto, y de manera problemática, Artaud hace dos afirmaciones en el mismo poema del que nos hemos ocupado en detalle, el poema *El teatro y la ciencia*, e intentaremos considerarlas.

La primera dice así: "Pero el cuerpo tiene una respiración y un grito por los cuales puede asirse en los bajos fondos descompuestos del organismo y transportarse visiblemente hasta esos altos planos deslumbrantes donde el cuerpo superior lo espera"<sup>22</sup>. Esa respiración y ese grito podemos entenderlos como impulsos ideales, en los que se aprehende como idea la complejidad caótica en la que se expresan y relacionan todos los cuerpos; de manera que esa respiración y ese grito serían potencias que harían posible tomar conciencia de las posibilidades que el cuerpo tiene, en el momento en el que se aprehende esa complejidad. Esa respiración y ese grito ideales permiten que el cuerpo entre en una operación en la que se lucha con lo que niega y obstruye al cuerpo: "Es una operación en donde en las profundidades del grito orgánico y del aliento lanzados entran todos los estados de sangre y de humores posibles, todo el combate

de púas y esquilas del cuerpo visible con los falsos monstruos del psiquismo, de la espiritualidad y de la sensibilidad"<sup>23</sup>.

La segunda afirmación es la siguiente: "Quiero decir que el cuerpo retiene alientos y que el aliento retiene cuerpos cuya palpitante presión, la espantosa comprensión atmosférica hacen vanos, cuando aparecen todos los estados pasionales o psíquicos que la conciencia puede evocar"<sup>24</sup>. Aquí el problema es similar al anterior, en la medida en que esos alientos que se retienen, son la posibilidad siempre posible de despertar y generar una conciencia, a partir de la capacidad que un cuerpo pueda tener de afectar a otro cuerpo. ese aliento es una posibilidad de conciencia que palpita continuamente.

#### 4.

En *El teatro y su doble*, Artaud permite comprender lo que es el teatro de la crueldad. Artaud quiere recuperar el teatro como la posibilidad de determinar una escena en la que lo real se constituye, y un teatro que pueda afectar a otra realidad y al cuerpo al punto de transformarlos. Luego de afirmar que "se ha perdido una idea del teatro", afirmará más adelante: "Queremos transformar al teatro en una realidad verosímil, y que sea para el corazón y los sentidos esa especie de mordedura concreta que acompaña a toda verdadera sensación"<sup>25</sup>.

Y para lograr este efecto, Artaud recurre a una primera y elemental noción de crueldad, que consiste en desplegar un escena lo suficientemente fuerte y violenta que afecte al cuerpo en su totalidad y que lo transforme. Se trata de un teatro que tendría el mismo nivel de contagio de la peste.

<sup>21</sup> ARTAUD, Antonin. Para terminar con el Juicio de Dios y otros poemas. Pág. 88.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, Pág. 90.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibíd.* Pág. 90 y 91.

<sup>25</sup> ARTAUD, Antonin. *El teatro y su doble*. Editorial Edhasa. Barcelona. 1978. Pág. 96.

Este efecto fuerte que el teatro de la crueldad puede ejercer sobre los cuerpos, despertaría fuerzas oscuras que están presentes en todos los cuerpos a manera de posibilidad, o a manera de doblez posible. En el mismo *El teatro y su doble*, y en especial en el primer capítulo titulado: *El teatro y la peste*, Artaud afirmará: "El teatro nos restituye todos los conflictos que duermen en nosotros, con todos sus poderes, y da a esos poderes nombres que saludamos como símbolos"<sup>26</sup>. Con una intención idéntica afirmará lo siguiente en *El teatro y la ciencia*: "Pero hay en la respiración humana saltos y rompimientos de tono, y de un grito a otro transferencias bruscas con las que las aperturas y los impulsos del cuerpo total de las cosas pueden repentinamente ser evocados, y pueden sostener o licuar un miembro como un árbol que se apoyaría sobre la montaña de su bosque"<sup>27</sup>.

Esta primera noción de crueldad exige de otra, que es la más profunda e importante. En la primera carta sobre la crueldad, la define claramen-

te: "Desde el punto de vista del espíritu, la crueldad significa rigor, aplicación y decisión implacable, determinación irreversible, absoluta"<sup>28</sup>.

Estos elementos son los que se necesitan para hacer del teatro de la crueldad un escenario en el que se cree inmanentemente al cuerpo sin órganos. Si crueldad es rigor, el teatro de la crueldad debe ser el lugar en donde todos los elementos se disponen con una necesidad implícita a la escena, y en donde ningún elemento es sólo un adorno, y en donde todos confluyen necesariamente para poder generar el efecto antes mencionado. es por esto que el cuerpo sin órganos es una complejidad de crueldad, en la que todos los elementos en los que esa crueldad se relaciona son necesarios y ubicados en el lugar absolutamente preciso e indicado, para que de esta forma puedan tener la posibilidad de crear una realidad autónoma y plena, y para que pueda expresar efectos transformadores.



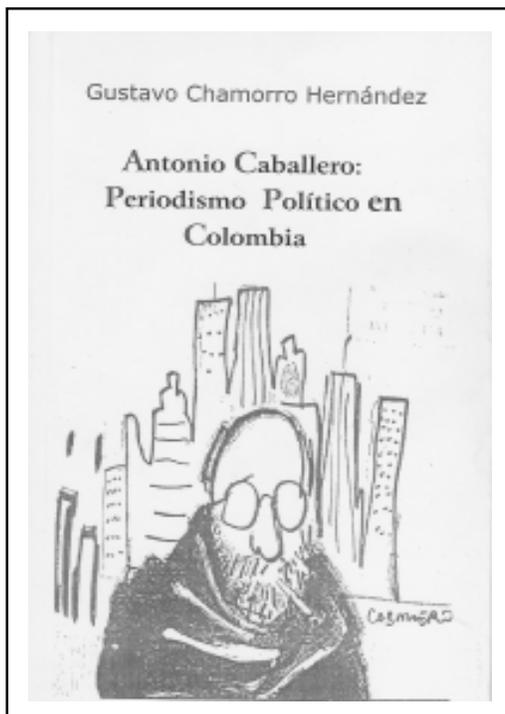
---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, Pág. 31.

<sup>27</sup> ARTAUD, Antonin. Para terminar con el Juicio de Dios y otros poemas. Págs. 89 y 90.

<sup>28</sup> ARTAUD, Antonin. El teatro y su doble. Pág. 90.

## RESEÑAS

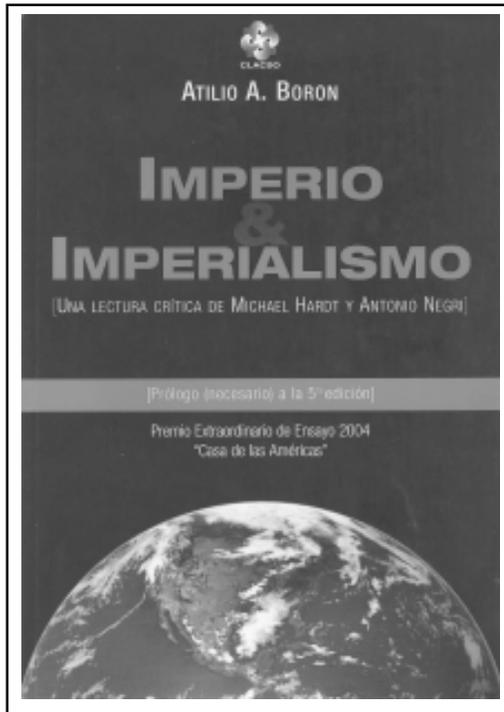


**Chamorro Hernández Gustavo. *Antonio Caballero. Periodismo político en Colombia*. Popayán. Diseño Grafico e Impresiones. 2005.**

Este opúsculo es una conjunción entre las columnas del periodista Antonio Caballero, que cada ocho días aparecen en la revista *Semana* y, el pensamiento de Immanuel Kant el cual se encuentra en *Idea de una historia universal cosmopolita*. Así, desde esta conjunción, Gustavo Chamorro Hernández intenta un acercamiento al periodismo político desde el prisma crítico. Para ello, ha tomado el autor de este breve ensayo, las columnas de Antonio Caballero, en el periodo de 1996-1997, y las ha examinado desde la tríada crítica de individuo, sociedad y Estado.

En el fondo el autor del ensayo parte de la reflexión *de que en el contexto colombiano existe un espacio reducido para el pensamiento, el análisis...* como se hace evidente con los periodistas, que son acallados, desautorizados, asesinados o en el mejor de los casos que van al exilio, cuando se asume el periodismo de manera distinta a la sola descripción de los hechos, de la divulgación de encuestas, de la servidumbre del patrón del periódico, cadena radial o televisiva, o internet.

A partir de las columnas de Antonio Caballero, publicadas en la Revista *Semana*, el autor de este libro incursiona en el periodismo político. A través del análisis, como en una acuarela, está dibujada Colombia. La imagen del individuo tiende a ser borrosa, pues no es posible la libre iniciativa de hombres y mujeres. La sociedad es imprecisa, proclive a la violencia, al carecer del perfil de las sociedades modernas. A su vez, el Estado no significa el conjunto de instituciones, caracterizadas por la dinámica que instaura la atmósfera racional en la resolución de los distintos antagonismos sociales.



**Borón Atilio, Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri. Buenos Aires, Clasco, 2004.**

Atilio Borón, profesor de filosofía política en la Universidad de Buenos Aires, tiene como propósito el análisis del libro *Imperio*, escrito por *Michel Hardt y Antonio Negri*, publicado en el año 2000.

Negri y Hardt afirman la tesis de la construcción de un "imperio sin imperialismo", ¿cómo afirmar tal cosa se pregunta Borón, cuando la situación de finales de siglo presenta al capitalismo desinteresado por resolver lo social, e indiferente frente a los enfoques que desde la diversidad intentan reformular los espacios de lo político, económico, cultural.

En un primer momento, se señala el papel exagerado y relevante que le dan los autores Negri y Hardt a la Organización de las Naciones Unidas, en torno a su participación en los conflictos de orden bélico de la precedente y actual década. Al perder de vista por ejemplo que en el caso de Irak, consumada la agresión unilateral por parte de los Estados Unidos de Norteamérica, el Consejo de Seguridad de la ONU, adoptó por unanimidad una resolución donde exhortó a la "reconstrucción democrática y compartida de Irak", legitimando de esta forma la invasión americana. Pero en la versión de Negri y Hardt, se retoma lo anterior como la capitulación de los Estados Unidos frente a la Organización de las Naciones Unidas de manera contradictoria, aunque debería leerse como lo contrario al observar la impotente y declarada inercia y resignación de la Organización de las Naciones Unidas ante el demente atropello cometido contra un pueblo inerme.

En segundo lugar, la observación crítica en cuanto al carácter supuestamente desterritorializado y descentrado del imperialismo, al declarar como obsoletos los problemas de tipo territorial, avallar e inaugurar otros desde los niveles virtual, simbólico e inmaterial que tendrían como consecuencia: La aparición de un espacio supranacional desde Negri y Hardt, de un lugar habitado por una soberanía imperial despojada de cualquier rastro estatal nacional, descartando y negando toda posibilidad a la existencia de lo territorial y geográfico. La desaparición de un centro situado en un territorio que "organice" la estructura internacional de dominación, y por supuesto la desaparición de las nociones de Centro y Periferia, ésta sería para Negri y Hardt, la nueva lógica global de dominio que caracteriza lo que ellos denominan *Imperio* que desde su explicación su-

peraría la tradición del hecho nacional, como único causante de las "guerras imperialistas" en el pasado. Pero, para el profesor Borón no es cierto, él afirma que a partir de lo acontecido en Irak con la invasión de los EEUU y el acompañamiento de los "aliados", el Tío Sam se asume como imperialista, no tiene interés en ocultarla al defender claramente los intereses de los dueños del petróleo y la industria de armamentos, porque lo que se ha dado en Irak es simple y llanamente una ocupación militar, similar a cualquier conquista territorial a sangre y fuego, como método tradicional característico de las fuerzas imperialistas, por tanto no se presenta por ningún lado la llamada "desterritorialización o "virtual", allí lo que se evidencia y se pone de manifiesto no es más ni menos que su obsesión y manía por la conquista como característica de su tradición dominadora.

Y tampoco es cierto pretender dar a entender, como lo afirman Negri y Hardt, que la presencia y las acciones violentas, con la excusa de la lucha contra el "terrorismo" para este caso de los Estados Unidos de Norteamérica, en el globo terráqueo, son debido a que los pueblos lo reclaman como el adalid que impondrá la justicia, el orden y la legalidad internacional, tesis no muy lejos de las expresadas por Samuel Huntington o Zbigniew Brezinski, al reconocer a los Estados Unidos de Norteamérica como el portador universal de los principios de libertad y la felicidad de los pueblos con el objeto de garantizar el nuevo orden único mundial a partir de tres principios rectores de su política exterior: a). Evitar la colusión entre los vasallos más poderosos en asuntos de seguridad Europa y Japón, b) mantener la sumisión de los países de América Latina y el llamado tercer mundo y c) prevenir el desborde y posible ataque a los que el llama "bárbaros", incluidos China, Rusia, las Naciones Islámicas del Asia Central y Medio Oriente.

¿Pero como ejecuta sus acciones? No se debe perder de vista que, naturalmente los Estados Unidos reforzando su soberanía estatal, sus precisas orientaciones en la política, la diplomacia exterior y con mucho mayor énfasis en sus Fuerzas Armadas, alcanza la supremacía imperialista. Por tanto afirmar que los Estados Unidos, han renunciado a la defensa de sus intereses nacionales para este caso los dueños del petróleo, industria armamentista y demás oligopolios, y al ejercicio de su poder imperial durante la presente década, decir esto es demasiado ingenuo. Los Estados Unidos no están interesados en transferir su soberanía nacional y estatal a un "ilusio imperio", y afirma Borón "la justicia y el derecho global quedaron sepultadas por la lluvia de artefactos inteligentes que cayeron sobre Irak".

En tercer lugar la "vieja" noción de imperialismo, entendida ésta como aquel sistema de relaciones internacionales con rasgos muy particulares, como la ocupación territorial y el saqueo de los recursos naturales de los países coloniales o sometidos a la agresión foránea, no se tiene en cuenta. Desde Imperio, Negri y Hardt no se percatan de este tema como problemático, en cuanto al acceso a los recursos estratégicos en este caso el petróleo, que se esgrime hoy como elemento vital para la misma supervivencia de la actual civilización capitalista contemporánea. De hecho la gran preocupación de los americanos era como de alguna manera se podía convencer incluso con discursos desde el mismo presidente George W Bush, como necesidad perentoria el no destruir las refinерías y prender fuego a los pozos de petróleo localizados en suelo Iraqui, porque de esta manera todo el andamiaje económico se derrumbaría en caso de desaparecer el petróleo, como se sabe, ya casi agotado en el globo terráqueo.

En cuarto lugar, el fenómeno de las economías nacionales ha desaparecido de la faz de la tierra, no hay huella alguna de lo nacional, ahora todo es global según Negri y Hardt. Pero desde Atilio Borón la realidad es otra, hay un desconocimiento de una distinción elemental que es pasada por alto por los autores de Imperio pues una cosa es el teatro de operaciones de las empresas y otra el ámbito de su propiedad y control, en el sentido que todas sus operaciones se realizan a nivel del planeta, y de otro lado la propiedad, el control de las mismas siempre ha tenido una base nacional, ya que están registradas en un país, sus razones jurídicas se reconocen en una ciudad, no en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York. Las empresas se rigen por marcos legales nacionales que en la mayoría de los casos protegen sus intereses desde lo jurídico, legal y tributario, así como el pago de los impuestos por las ganancias recibidas y exoneración de los mismos a partir de la creación de Fundaciones sin ánimo de lucro para proyectos sociales. ¿Quiénes se han beneficiado de la "reconstrucción Iraquí"? Por supuesto que las empresas norteamericanas con su sede matriz en suelo estadounidense, con millonarias ganancias desbordándose las tesis del *Imperio*, se repite de esta forma la repartición de los negocios como lo hacía en el pasado al dividirse la mafia la ciudad de Nueva York.

En quinto lugar, la reflexión sobre quienes se oponen al proyecto globalizador, estos son representados como estafetas del neolítico, al pretender detener el progreso inevitable de la historia y del "progreso tecnológico". Estos personajes con características dinosaurias entre quienes se encuentran socialistas, comunistas, anarquistas, ecologistas, pacifistas, defensores de derechos humanos, indigenistas, se empeñan en ignorar que el mundo ha devenido en uno solo que por primera vez en la historia todo se ha "universalizado" y por esto no hay cabida para la presencia de cualquier tipo de particularismo. Pero en rechazo a este tipo de apreciaciones "globales", lo que denota el profesor Borón, frente al cúmulo de cosas existentes, son las grandes movilizaciones de carácter pacifista como nunca antes de los sucesos de Irak, no es el caso del Vietnam donde las protestas surgieron 5 años después, no, fueron millones de personas quienes se movilizaron en las principales capitales del mundo.

Lo anterior desvirtúa el planteamiento desde la obra Imperio en torno a consagrar como verdadero "héroe" al migrante anónimo que abandona su patria chica para internarse en la selva dominada por el monstruo imperial y desde allí librar de nuevo la batalla contra los poderosos y amos del mundo. Aunque no se debe dejar de lado y reconocer algunos aportes, lo que prima es la gran consolidación de un movimiento social por la paz mundial y en contra de la guerra a partir del año 2.003, que reúne a jóvenes de diversos sectores por el fenómeno de la globalización neoliberal que se presenta como un obstáculo para las pretensiones hegemónicas imperialistas y dado su carácter anticapitalista. Entre tanto se pone en discusión de igual manera lo afirmado en Imperio, en cuanto a quienes son en realidad los sujetos que asumen la confrontación social y la virtual multitud sostenida por ellos.

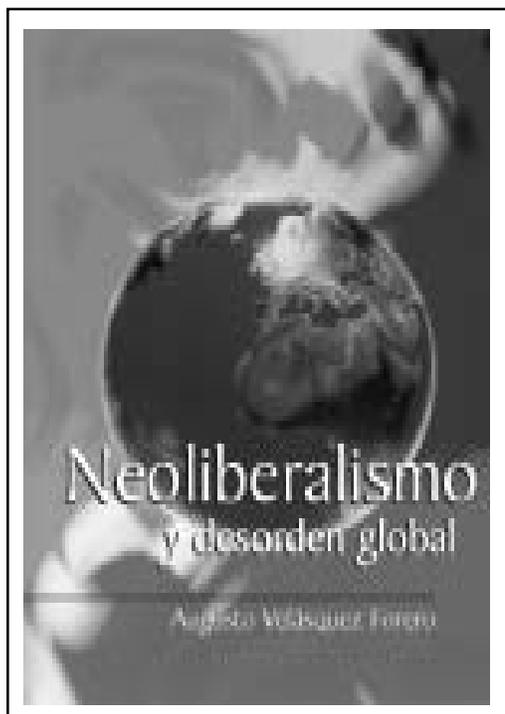
Finalmente el profesor Borón señala algunos aspectos relevantes frente a la necesidad de establecer una caracterización del sistema imperante actual, reclama a quienes se declaran como líderes y orientadores de los diferentes movimientos sociales, la disposición para elaborar de manera detallada lo que él denomina una cartografía social, para preveer el escenario donde se darán las futuras confrontaciones. Por ello afirma Borón: *"el entrañable don Quijote no es buen ejemplo que debemos imitar: confundir los molinos de viento con poderosos caballeros de lanza y armadura no*

*fue el mejor camino para la realización de sus sueños. Tampoco sirve de modelo San Francisco de Asís." De este modo hoy no se puede caracterizar en proyección lo que sería una sociedad sino se tiene un conocimiento y diagnóstico claro sobre la actual, que indiscutiblemente hay que superar; "un mundo postcapitalista y postimperialista es posible. Es más diríamos que es imprescindible, puesto que, de seguir funcionando con la lógica predatoria del capitalismo, la sociedad actual se encamina hacia su autodestrucción".*

Por ello se hace de nuevo énfasis en la necesidad de conocer el mundo, no se trata de elaborar imperios virtuales, no desviarse y escoger el camino de las ilusiones como tantas veces lo ha estimulado las sociedades burguesas. De lo contrario no habrá la posibilidad mínima de construir otro espacio social donde los infantes no mueran de hambre, frío y superar la desdicha, aproximadamente, de 5 mil millones de seres humanos que sólo subsisten con menos de 2 dólares diarios. " *En una palabra, la opresión imperialista prosigue imperturbable su curso mientras que una patrulla extraviada de académicos radicales proclama que la edad del imperialismo ha concluido y exalta la figura de San Francisco de Asís como paradigma de la renovada militancia en contra de los espectros de un imperio inasible, indefinible, inhallable y, por eso mismo imbatible".*

He ahí estos planteamientos, que hacen que el debate académico surja como necesidad y posibilidad y se torne interesante la posición argumentada desde la teoría política, no como verdad absoluta sino como referente conceptual que intenta responder a los problemas atinentes al mundo contemporáneo.

**Gustavo Chamorro Hernández**



**Velásquez Forero Augusto. Neoliberalismo y desorden global. Popayán, Diseño Gráfico e Impresiones, Octubre 2005.**

El contenido de las páginas de este ensayo son un ejercicio de reflexión a los acontecimientos del neoliberalismo y el proyecto de la globalización en la sociedad del siglo XXI, más cuando, el imperio se sigue mostrando al mundo como la suprema fuente del poder político y económico.

Las ideas liberales inspiradas en sus diferentes expresiones, condujeron a los intelectuales al servicio del capitalismo a crear una nueva ola de pensamiento que recogía idearios de los más eminentes filósofos liberales, como de los más recientes aduladores de la soberanía del consumidor y la supremacía del mercado.

El neoliberalismo se ha venido retroalimentando con los aportes de figuras destacadas en el contexto internacional, que datan desde los años veinte del siglo pasado, tales como: Erich Schneider, Heinrich Von Stackelberg y Hans Peter, a quienes se les considera como los precursores del neoliberalismo alemán. Esta corriente toma mayor fuerza con el auge de los postulados de, Friedrich A. Hayek, Ludwig Von Mises, Franz Böhm, Walter Eucken y Ludwig Erhard, fundadores una década después, del famoso neoliberalismo austriaco, o la comúnmente reconocida escuela de Freiburg, quienes en un sagaz intento por rebatir los avances de la planificación socialista y el intervencionismo de corte keynesiano, irrumpen como una gran esperanza para el fortalecimiento del sistema capitalista internacional. Sus ideas se filtran en la mayoría de los centros académicos y universidades del mundo, adquiriendo con ello un gran número de adeptos que han profesado hasta el día de hoy las tesis de la libertad, la igualdad y la supremacía del mercado como un nuevo credo teológico para la economía.

El neoliberalismo se ha globalizado, y con ello, también todas sus calamidades, por lo tanto, no es de extrañar que en el ambiente académico se revivan los postulados de sus más ilustres fundadores. Después de la segunda guerra mundial, el eminente premio Nóbel de economía Hayek, convoca a quienes comparten sus ideas académicas y funda en 1947, la sociedad de Mon Pélerin (en

Suiza), con reuniones periódicas de cada dos años y un fin específico; el de combatir el estado de bienestar, fundando un nuevo tipo de capitalismo cuyas bases epistemológicas se encuentran en las ideas económicas de la escuela neoclásica y el liberalismo clásico. Esta sociedad estuvo conformada por académicos del prestigio de Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Walter Lippman, Michael Polanyi y Salvador Madariaga entre otros. El futuro del neoliberalismo no se hizo esperar, al difundirse fuertemente por todos los rincones del planeta bajo la dirección de estos apóstoles del capital; el caso más extraordinario de su expansión se encuentra en la tradición de la escuela de Chicago, liderada por el premio Nobel de economía y padre del monetarismo norteamericano: Milton Friedman. Existen otras versiones del neoliberalismo fuertemente impulsadas a nivel mundial por académicos de gran prestigio, tal como lo fue la escuela de la elección pública (*public choice*), dirigida por James M. Buchanan y Robert Tollison; los famosos minimalistas o libertarios, defensores de la reducción del papel del Estado a su más mínima expresión, liderada por el norteamericano Robert Nozick; y finalmente, en este proceso de identificación de las fuentes y corrientes del neoliberalismo se encuentran los anarco-libertarios, quienes propenden por un desmantelamiento total del Estado en los asuntos económicos, cuyos principales representantes son los estadounidenses Murray Rothbard y David Friedman.

El economista Milton Friedman se encargó de impulsar el neoliberalismo en las Américas, y hasta el momento se puede decir que lo ha hecho muy bien e incluso creó un gran conjunto de seguidores en los países del tercer mundo; su legado va desde la formación de reconocidos tecnócratas en las universidades estadounidenses, especialmente la de Chicago, y la difusión del neoliberalismo monetarista en América Latina, tal como ocurrió en los años setenta en Chile y en los noventa en el resto de países del cono sur. Los tecnócratas se formaban como magíster y doctores en economía, fundamentalmente neoclásica, y venían en condición de sabios a los países del tercer mundo e imponían sus modelos matematizados como la única verdad factible para alcanzar altos niveles de crecimiento y desarrollo. Lo más cruel de toda esta tendencia neoliberal, fue el desconocimiento de los procesos históricos y los fenómenos sociales de cada región, que prácticamente fueron suplantados por una nueva ortodoxia mecanicista al servicio de los intereses del imperio. Quien se atreviera a refutar sus tesis era fácilmente doblegado y condenado por ignorante, ya que, en estos países escaseaban los profesionales formados a nivel de doctorado y postdoctorado en el exterior, por lo tanto, quien llegara con tales conocimientos recibía la venia y el culto de la sabiduría en economía, y a su vez, se facultaba para convertirse en asesor de las políticas que desde los organismos de corte internacional como el Fondo Monetario Internacional y la banca mundial, se diseñaban para orientar el futuro de los países del tercer mundo.

Otra vertiente importante en la propagación del neoliberalismo en América Latina, fue el papel desempeñado por los "*Chicago Boys*", al divulgar extensivamente las ideas centrales de su "*modelo*" y ponerlo en práctica. El caso más patético fue el diseño de esta experiencia en Chile bajo una de las dictaduras más espantosas de América Latina: los diez y seis años de gobierno militar del general Augusto Pinochet; allí se conformaron, equipos de estudiantes que iban a la Universidad de Chicago y se formaban para posteriormente llegar a este país e impulsar a través de sus asesorías y cargos en el gobierno, los fundamentos esenciales del neoliberalismo al estilo de Milton Friedman. Lo más paradójico de la gran irrupción neoliberal en el tercer mundo, es que el "*modelo*" obtiene los mejores resultados bajo la dirección de gobiernos dictatoriales, porque se requería mano dura para violar los derechos humanos, bajar los salarios de los trabajadores, privatizar las empresas y poner los

recursos naturales a disposición de las empresas multinacionales. Bajo el impacto de la represión, Chile se convierte en el caso ideal para imitar en América Latina, ya que, obtuvo índices de desempleo, inflación y crecimiento paralelos a los de los países industrializados, con el agravio de disfrazar algunas de estas cifras, especialmente las de desempleo.

En América Latina, se pone de moda el neoliberalismo como alternativa para resolver los problemas de desempleo, redistribución del ingreso, crecimiento económico, deuda externa, déficit fiscal y la acentuada pobreza que por siempre ha azotado a la mayoría la población de estos países. La escalada del neoliberalismo latinoamericano la podemos presenciar con mayor énfasis en los años ochenta, con el surgimiento de dos tendencias: la primera con un marcado contenido ideológico, avalada por el Instituto Libertad y Democracia del Perú, orientada por el analista Hernando de Soto, quien cuenta con un fuerte apoyo de políticos e intelectuales de derecha para impulsar las premisas del libre mercado. De Soto, por las condiciones de la economía de mercado peruana se dedica al estudio del sector informal, al publicar en 1986, su famosa obra *"El otro Sendero"*, en la que muestra las calamidades de la economía de su país, pero a su vez, también, la ve como el posible motor hacia la evolución de una economía de libre mercado en el Perú. Posteriormente, en ese país, se da un avance en la publicación de textos para fortalecer las bases esenciales de la teoría del libre mercado, al recoger experiencias locales nacionales y continentales. Entre las publicaciones más distinguidas se desacatan: *"Las nuevas reglas del juego, hacia un desarrollo sostenible en América Latina"* (De Soto y Schmidheiny: 1991) y el *"Desafío neoliberal"* (Levine). El auge del neoliberalismo es ya una realidad en los países latinoamericanos, y toma mayor fuerza a finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa, con propuestas bastante llamativas de economía social en México, Bolivia, Argentina, Brasil, Ecuador y Colombia. Diez años después, los resultados de las políticas aperturistas, llevaron a estos países a una de las peores crisis económicas de la región.

En Colombia la irrupción de la propuesta neoliberal se inicia en el gobierno de Virgilio Barco Vargas, a partir de un proceso congestionado por el desorden público nacional, la violencia el narcotráfico y la lucha contra la pobreza. Este gobierno no logra concretar el proyecto neoliberal debido a la finalización de su mandato, pero deja claro los puntos sobre la mesa para que el siguiente gobierno de César Gaviria, consolide toda una plataforma de poder al interior de sus principales reformas: privatización de empresas estatales, recorte del tamaño del Estado, proceso de paz, reinserción de grupos armados al margen de la ley, referendo constitucional y apertura económica. Bajo la consigna de la modernización de la economía, los colombianos a inicios de la década de los noventa, debimos afrontar como una panacea las recetas del Fondo Monetario Internacional y la Banca Mundial, para fortalecer una economía con intenciones de desarrollo y crecimiento hacia afuera.

En el tercer mundo los niveles de desempleo crecieron vertiginosamente, la inflación siguió ascendiendo con sus efectos negativos sobre los más pobres y el Producto Interno Bruto se vino en picada por el deterioro de los sectores más representativos de estas economías, especialmente el agrícola. De igual forma, variables como el endeudamiento externo, el gasto público, la modernización del Estado, la descomposición social, el narcotráfico, la violencia y la corrupción, dieron al traste con las buenas intenciones de la propuesta del neoliberalismo. Las desigualdades sociales y la pobreza, aumentaron exageradamente con el advenimiento y puesta en marcha del neoliberalismo, lo cual, generó alternativas de corte populista y neopopulista en los gobiernos electos de Brasil, Perú, México y Argentina, en donde, los políticos en campaña, proponían una lucha enconada con-

tra el neoliberalismo y la corrupción, pero durante sus mandatos hicieron precisamente todo lo contrario: en Perú, el fujimorismo marcó un nuevo derrotero en el autoritarismo de derecha latinoamericano, Carlos Salinas y Ernesto Sedillo en México, Collor de Melo en Brasil, Carlos Andrés Pérez en Venezuela, Alberto Dahik en Ecuador y Menem en Argentina; se distinguieron por escándalos de corrupción y por ser fieles seguidores de las políticas neoliberales que cuestionaron en sus proyectos de gobierno y campañas políticas.

Si los años ochenta fueron considerados como la década perdida de Latinoamérica, la de los noventa es el símbolo de la decadencia de los indicadores sociales a nivel internacional y la del auge de los autoritarismos legalizados a través del sufragio. En Colombia, el neoliberalismo tuvo continuidad en los fracasados gobiernos de Ernesto Samper Pizano y Andrés Pastrana Arango; ambos fuertemente cuestionados por la corrupción y su incapacidad para dirigir al país, en momentos tan cruciales para la historia política nacional y el bienestar económico de sus conciudadanos. Pero, quien no cree en la historia está condenado a repetirla, por eso, los colombianos en los albores del siglo XXI, le apostaron al discurso de la seguridad nacional y a los emblemas del autoritarismo para alcanzar la tan *"anhelada paz"* y el despegue de una economía fundamentada en la credibilidad de sus líderes populistas. Con proyectos como la Seguridad Democrática, el Plan Colombia y el TLC, el neoliberalismo adquiere nuevas estrategias para seguir proclamándose en estos pueblos como la solución inmediata a nuestros problemas, cuando realmente, lo que se requiere es un paradigma nuevo de carácter social, en donde el interés general prevalezca por encima de cualquier particularidad del capital o de las multinacionales. El poder del imperio sigue creciendo, mientras, los pueblos del tercer mundo se deben conformar con lo poco que nos queda de esta barbarie global.

Con el advenimiento de la propuesta globalizadora, se vienen gestando nuevos movimientos sociales, encaminados precisamente a rechazar al neoliberalismo como alternativa de *"crecimiento y desarrollo"*, al presentar otras opciones de organización colectiva superiores a las del individualismo empresarial e industrial del floreciente capitalismo de la sociedad moderna. Las movilizaciones de Praga, Seattle y Porto Alegre son un serio indicio de resistencia global, al igual que, las organizaciones ambientalistas, étnicas, indígenas, barriales y rurales en pro del rescate por los derechos fundamentales de los pueblos y la conservación de sus culturas y ancestros. Con la debacle social del neoliberalismo, la globalización del siglo XXI se nos presenta como el complemento sustancial de un proyecto inconcluso del capitalismo, pero voraz al momento de rediseñar las geoeconomías, los mercados y las culturas del planeta.

La actual globalización ha variado en sus formas de poner a rentar los capitales y su respectivo proceso de circulación en el mundo, al considerar que las fronteras no deben tener límites y los Estados - nación se deben reconfigurar para consolidar si es posible una aldea global, dinámica y eficiente en términos del nuevo proceso de acumulación de capital del imperio occidental. La globalización no es un proyecto tan nuevo como algunos académicos pretenden hacernos creer, ya que, desde los mismos orígenes del sistema capitalista nos estamos globalizando sin darnos cuenta de los rápidos avances de la ciencia y la tecnología a nivel local, regional e internacional; y además, estamos en un mundo cada vez más pequeño en términos de distancias, espacio y tiempo que nos obliga a entrar en la órbita de la racionalización del nuevo sistema si no queremos quedarnos atrás en la rueda de la historia. Aunque no todo cambio implica desarrollo, la globalización del presente siglo se diferencia de los procesos anteriores por sus formas de manifestarse en los esce-

narios académicos y en la vida cotidiana, lo cual, le da varios calificativos: norteamericanización del mundo, desterritorialización, "mcdonaldización", era comunicacional, sociedad mundial, comunidad de pueblos, mundialización de la cultura, deslocalización, glocalización; o según McLuhan el advenimiento de una aldea global.

El contenido del presente ensayo, es un intento de aproximación a un debate fuertemente cuestionado en los albores del siglo XXI, y es el de reconocer en la globalización a una gran fuerza renovadora, pero a su vez cargada de mitos y de falacias con respecto a la cotidianidad de los pueblos menos desarrollados del mundo. Si la actual globalización no es más que una forma de poner a rendir a los capitales financieros de las grandes multinacionales, entonces este proyecto es también una forma de repartir la pobreza entre los más vulnerables del planeta, porque categorías como el nuevo orden mundial, aldea global, ciudadanía mundial, sociedad cosmopolita, conflicto entre civilizaciones y declive de la modernidad generan serias dudas paradigmáticas en torno al ordenamiento económico y político del mundo en el siglo XXI. Si el capitalismo ha entrado en crisis recurrentes, también ha encontrado los mecanismos para resolver sus propias agonías, tales como el redimensionamiento de lo económico a través de nuevas formas de la circulación y rentabilidad del capital y el posicionamiento del mito de los mercados globales como una racionalidad universal en donde todo es posible. Sin embargo, este proceso en el cual está comprometida la mayoría de la población mundial nos deja serios interrogantes al interior de nuestro futuro como Estados - nación, en cuanto quedan abiertas las puertas a una cantidad de discusiones entre las que se destacan: el poder unipolar del mundo frente a un posible conflicto entre civilizaciones y culturas, la relación sociedad civil vs Estado, las divergencias entre el poder local y la soberanía mundial, la autonomía de los mercados, la desnacionalización de las monedas, la repatriación de capitales, las preferencias por ciertos idiomas, las rupturas filosóficas provocadas por el auge de la postmodernidad, y la posibilidad de pretender asumir los espacios regionales como territorios de todo el mundo. Desde esta postura, la globalización neoliberal se convierte en un instrumento de dominación y expoliación al servicio del imperio occidental y a ultranza de los pueblos más marginados del planeta.

