

Ciencias Sociales y Educación

UNIVERSIDAD DE MEDELLÍN

Vol. 4, No. 7, enero-junio de 2015



UNIVERSIDAD DE MEDELLÍN





UNIVERSIDAD DE MEDELLÍN

Revista **Ciencias Sociales y Educación**

Volumen 4, N.º 7, enero-junio de 2015

ISSN: 2256-5000

Página web: http://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/about

Correos electrónicos de la revista: socialeduca@udem.edu.co, hcardona@udem.edu.co

La revista está incluida en las siguientes bases de datos y redes:



Publicación del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín
Periodicidad semestral

Aura Marlenny Arcila Giraldo
Presidenta Honorable Consiliatura

Néstor Hincapié Vargas
Rector

Luz Doris Bolívar Yepes
Vicerrectora Académica

Coordinador Editorial
Leonardo David López Escobar

Corrección de estilo
Lorenza Correa Restrepo

Editor
Hilderman Cardona-Rodas

Auxiliar de edición
María Adelaida Bedoya

Ilustración portada
Juan Camilo Gil Suárez.
Collage: Kafka. 2015

Diseño y diagramación
Hernán Darío Durango T.

Impresión
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.
Carrera 69 H # 77-40. Teléfono: 6020808. Bogotá – Colombia

Queda autorizada la reproducción total o parcial de los contenidos de la revista con finalidades educativas, investigativas o académicas siempre y cuando sea citada la fuente. Para poder efectuar reproducciones con otros propósitos, es necesario contar con la autorización expresa del Sello Editorial Universidad de Medellín.

Las ideas, contenidos y posturas de los artículos son responsabilidad de los autores y no comprometen en nada a la Institución ni la Revista.

COMITÉ CIENTÍFICO:

Argentina

Dr. Diego Armus. Swarthmore College, Filadelfia, EE.UU. Correo electrónico: darmus1@swarthmore.edu

Colombia

Dra. Adriana Alzate Echeverri. Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: alzatecheverri@gmail.com

Dra. Zandra Pedraza Gómez. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: zpedraza@uniandes.edu.co

Dr. Lars Fredrik Sorstad. Universidad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: lfsorstad@udem.edu.co

Dr. Jesús Alfonso Flórez López. Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Colombia. Correo electrónico: jalflorezlopez@gmail.com

España

Dr. Juan Bosco Amores Carredano. Universidad del País Vasco, España. Correo electrónico: bosco.amores@ehu.es

Dr. Josep M. Comelles Esteban. Universitat Rovira i Vigili, Tarragona, España. Correo electrónico: josepcomelles@mac.com

Inglaterra

Dra. Jenny Pearce. Universidad de Bradford, Inglaterra. Correo electrónico: j.v.pearce@bradford.ac.uk

México

Dra. Frida Gorbach Rudoy. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México. Correo electrónico: frida.gorbach@gmail.com

Dra. Elsa Muñiz. Universidad Autónoma Metropolitana unidad Azcapotzalco, México. Correo electrónico: elsa_muniz@yahoo.com.mx

Dr. José Luis Ramírez Torres. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca. Correo electrónico: jlr Ramirez@uaemex.mx

Brasil

Dr. Alexandre Camera Varella. Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, Brasil. Correo electrónico: varella@unila.edu.br

Dr. Pedro Henrique Pedreira Campos. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Correo electrónico: phpcampos@yahoo.com.br

COMITÉ EDITORIAL:

Dr. Gustavo Caponi. Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Correo electrónico: gustavoandrescaponi@gmail.com

Dr. Santiago Castro-Gómez. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: scastro@javeriana.edu.co

Dr. Luis Alfonso Palau-Castaño. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: lapalau@gmail.com

Dr. Óscar Almarío García. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: oalmario@unal.edu.co

Dra. Carmen Fernanda Núñez Becerra. INAH-Veracruz, Xalapa, México. Correo electrónico: fnunezbecerra@gmail.com

Dr. Carlos Alirio Flórez López. Universidad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: caflomez@udem.edu.co

Mg. John Fernando Restrepo Tamayo. Jefe del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: jfrestrepo@udem.edu.co

Mg. Juan Manuel Pérez. Universidad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: juperez@udem.edu.co

Visión *La Universidad de Medellín impulsará la educación superior mediante la excelencia académica, la cultura investigativa y la responsabilidad social, para contribuir al desarrollo regional y nacional, en el contexto internacional.*

Misión *Fundamentada en su lema Ciencia y Libertad, la Universidad de Medellín tiene como misión la promoción de la cultura y la formación integral de profesionales que contribuyan a la solución de problemas en las áreas de los saberes propios, mediante la docencia, el fomento de la investigación y la interacción con la sociedad.*

Valores *Justicia*
Responsabilidad
Respeto
Equidad
Coherencia
Solidaridad

Contenido

<i>Editorial</i>	7
<i>Autores</i>	11
<i>Evaluadores</i>	15

ARTÍCULOS RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

Del lujo o la melancolía. Antioquia siglos XIX y XX.....	21
• <i>Federico García Barrientos</i>	
Discursos y prácticas culturales durante “La revolución en marcha”. Reforma educativa y cambio social.....	37
• <i>Álvaro Acevedo Tarazona</i>	
• <i>Carlos Iván Villamizar Palacios</i>	
La pregunta: una experiencia pedagógica de liberación	53
• <i>Isa Margarita Ramírez Arcila</i>	
Literatura e imagen. La construcción de público lector en la revista <i>Lectura y Arte</i> (Medellín: 1903-1906).....	71
• <i>Diana María Barrios González</i>	
El maestro: un artesano del leguaje. Escritura y experiencia estética de la palabra	87
• <i>Claudia Arcila Rojas</i>	
• <i>Luisa Fernanda Builes</i>	
El tungsteno y las huellas del colonialismo en el Perú.....	107
• <i>Juan Carlos Herrera Ruiz</i>	
El derecho y la paz transformadora. El sentido de la estructura social en Talcott Parsons	123
• <i>Luis Gabriel Rodríguez de la Rosa</i>	

ENSAYOS

El cuerpo como artefacto: tecnologías médicas, anatomopolítica y resistencia.....	141
• <i>Jorge M. Escobar Ortiz</i>	
La polisemia del sacrificio. Política y fragmento de la <i>communitas</i> latinoamericana.....	159
• <i>Juan Luis Ramírez Torres</i>	
Pertinencia de los procesos de aseguramiento de la calidad para la Educación Superior colombiana	185
• <i>Verónica Gómez Arcila</i>	

TRADUCCIONES

A propósito de François Dagognet (Langres, 1924, Avallon, 2015) 199

Traducciones del francés al español de textos de y sobre François Dagognet de Luis Alfonso Palau Castaño

- Presentación de la bio-bibliografía de François Dagognet, Luis Alfonso Palau Castaño 201
- Por una estética del materiólogo, objetólogo y exólogo, Dagognet, 212
Luis Alfonso Palau Castaño
- Ensayo de autojustificación. Dispersión y recentramiento, François Dagognet..... 228
- Seguir su camino (edición revisada y aumentada). Un itinerario filosófico, 240
François Dagognet & Patrick Vighetti
- Bioética I, François Dagognet 289
- Bioética II, François Dagognet 291
- ¿Cómo plantear bien el problema del aborto?, François Dagognet 293
- La renuncia a las morales clásicas, François Dagognet 309
- Trastornos. La procreación artificial, François Dagognet..... 316
- Sobre religión, François Dagognet & Patrick Vighetti 335
- Lógica y magia de la máquina, François Dagognet 340
- Objeciones y respuestas dadas por Dagognet a sus colegas, François Dagognet 342
- Incorporar, François Dagognet 363
- La diagonal del sabio, Régis Debray 370
- La imagen, el arte y la sociología, Bruno Péquignot..... 375

RESEÑAS DE LIBROS

A propósito de los cien años de La metamorfosis de Franz Kafka 398

- Preguntas a escritores, artistas, poetas y profesores, de Óscar Jairo González Hernández

Filosofía de la finitud. Joan-Carles Mèlich 403

- Reseña de Claudia Arcila Rojas

Índice de autores Ciencias Sociales y Educación (números 1 al 6) 407

Pautas para la presentación de artículos 415

Ciencias Sociales y Educación	Medellín Colombia	Vol. 4	Nº 7	Enero-Junio	pp. 420	2015	ISSN 2256-5000
-------------------------------	-------------------	--------	------	-------------	---------	------	----------------

Editorial

La revista *Ciencias Sociales y Educación*, en su versión séptima, ofrece a la comunidad académica y al público en general, siguiendo la propuesta y línea editorial que ha sido implementada desde su primer número en el 2012, una serie de artículos resultados de investigación, ensayos diversos, traducciones y reseñas de libros. La revista conmemora los cien años de publicación del libro de Franz Kafka *La metamorfosis*, y para ello ha seleccionado algunas imágenes elaboradas por Juan Camilo Gil Suárez las cuales evocan pasajes oníricos de la obra kafkiana, que han sido ubicadas en la carátula y al inicio de cada sección de la revista; además, Óscar Jairo González formuló dos preguntas a escritores, artistas, poetas y profesores sobre esta obra que permitieron abrir panoramas interpretativos e intersubjetivos sobre el encuentro de Kafka en sus experiencias estéticas, existenciales y literarias. Cada una de las respuestas compone parte de la sección de reseñas de la revista.

El apartado de la revista dedicado a los artículos resultados de investigación está integrado por siete textos. El primero se denomina “Del lujo o la melancolía. Antioquia siglos XIX y XX” escrito por Federico García Barrientos. En este texto el autor examina la historia del comercio en Antioquia durante el siglo XIX desde una perspectiva fenomenológica del confort y del lujo, lo cual envuelve un sentido moral y material que deriva en una tragedia melancólica. Continúa el texto “Discursos y prácticas culturales durante ‘La revolución en marcha’. Reforma educativa y cambio social”, redactado por Álvaro Acevedo Tarazona y Carlos Iván Villamizar Palacios, donde se trabaja el período de la historia de Colombia llamado La República Liberal (1930-1946), momento sociopolítico que pretendió adaptar el país a los desafíos del capitalismo industrial y la modernidad intelectual que se reflejan en prácticas y discursos culturales en boga en la época, y que tuvo su influjo en la estructura social y la conciencia de los individuos. Prosigue el texto “La pregunta: una experiencia pedagógica de liberación”, compuesto por Isa Margarita Ramírez Arcila, quien desde un análisis crítico y reflexivo de la educación se hace la pregunta por el sentido del lenguaje en los procesos de formación que pretenden ser cercados por la razón instrumental de los principios del consumo y la competencia de la sociedad capitalista contemporánea; he aquí el compromiso del maestro en una pedagogía de la liberación

como sujeto ético, político y estético. Sigue el artículo “Literatura e imagen. La construcción de público lector en la revista Lectura y Arte (Medellín: 1903-1906)”, escrito por Diana María Barrios González, donde se estudian las publicaciones periódicas colombianas como espacios de configuración de identidad nacional expresada en las imágenes que en ellas se publican, poniendo de manifiesto una iconicidad y una estética de los ideales de nación; para ello, la autora retoma la revista Lectura y Arte de inicios del siglo XIX que formó un público lector en Medellín. Prosigue el artículo “El maestro: un artesano del leguaje. Escritura y experiencia estética de la palabra”, confeccionado por Claudia Arcila Rojas y Luisa Fernanda Builes, quienes exploran las voces de la escritura que se tejen como huella en un relato de experiencias socioculturales del maestro y despliegues estético-corporales de la palabra; por ello, el maestro testimonia un compromiso ético-artesanal en los escenarios creativos y formativos de la vida. Continúa el artículo “El tungsteno y las huellas del colonialismo en el Perú” de Juan Carlos Herrera Ruiz, donde se propone una reflexión de las diversas expresiones del colonialismo que pueden hallarse en la novela social de César Vallejo El Tungsteno, publicada en 1931, estableciendo paralelos con el pensamiento crítico de Aimé Césaire; el texto afirma, con el objetivo de generar diálogos, que el marxismo-leninismo es una variable del colonialismo. El artículo que continúa es “El derecho y la paz transformadora. El sentido de la estructura social en Talcott Parsons”, escrito por Luis Gabriel Rodríguez de la Rosa, quien estudia el funcionalismo estructural de Talcott Parsons con el objeto de entender conceptos como adaptación, capacidad, meta, integración y latencia en el orden social; en esta medida el autor propone examinar la paz transformadora como valor cultural en la construcción participativa de la estructura societal.

Tres ensayos componen la sección que sigue de la revista. El primero se llama “El cuerpo como artefacto: tecnologías médicas, anatomopolítica y resistencia”, elaborado por Jorge M. Escobar Ortiz, quien propone, desde el biopoder anatomopolítico de finales del siglo XX y comienzos del XXI, comprender la aparición de diferentes tendencias culturales que hacen del cuerpo humano un artefacto que puede llegar a ser un soporte somático de resistencia al poder. Continúa el ensayo de Juan Luis Ramírez Torres llamado “La polisemia del sacrificio. Política y fragmento de la *communitas* latinoamericana”, donde se trabaja el concepto de sacrificio, como elaboración metafórica de reciprocidades sociales, para entender los escenarios rituales en el período prehispánico y en el mundo indígena mesoamericano contemporáneo en los que se dan procesos de fragmentación que rompen los vínculos recíprocos que son restablecidos a partir de la pegajosidad

amorosa, *communitas*, que es constituyente de la condición humana. Finaliza esta parte de la revista con el texto de Verónica Gómez Arcila denominado “Pertinencia de los procesos de aseguramiento de la calidad para la Educación Superior colombiana”, donde se hace un repaso sobre la legislación de la Educación Superior en Colombia en cuanto a los criterios de calidad, expresados en la leyes 30 de 1992, 115 de 1994 y 1128 de 2008, además, en el Decreto 1295 de 2010, y que en un posible contexto de posconflicto se pondrían al orden del día en la labor esencial de la educación en el país.

La revista en la sección de traducciones ha querido hacer un homenaje al filósofo, médico y epistemólogo francés François Dagognet, nacido en Langres en 1924 y fallecido en Avallon en 2015, profesor emérito de la Universidad París I, con una serie de textos de su autoría, entrevistas y composiciones que presentan su obra y su incidencia en una reflexión filosófica y material de la condición humana, documentos que fueron traducidos por Luis Alfonso Paláu Castaño y revisados por el equipo editorial de la revista.

Finaliza nuestra revista con dos reseñas: una, como se comentó al inicio, dedicada a la conmemoración de los cien años de la publicación de *La metamorfosis* de Franz Kafka, y otra, sobre el libro del Joan-Carles Mèlich *Filosofía de la finitud*, preparada por Claudia Arcila Rojas.

A partir de estos territorios epistemológicos, la revista sigue con la tarea de generar lugares de conversación en el campo de las ciencias sociales y humanas y propiciar despliegues del encuentro con la palabra encarnada en el sabor de la duda, la crítica y el diálogo. En cada uno de estos acontecimientos del lenguaje, donde el pensamiento se encumbra por los territorios estéticos y epistemológicos que mantienen en apertura los debates de la educación con las ciencias sociales y humanas, resplandece la metáfora de la escultura antropológica, en cuyos soportes éticos y políticos del conocimiento y la investigación palpitan acontecimientos vitales que se hacen memoria en el devenir de la condición humana.

En este atestiguamiento social y cultural de los saberes, entregamos a nuestros lectores momentos y lugares de la escritura que tienen que ver con los tiempos y espacios de épocas y subjetividades en riesgo, en cambio y metamorfosis: sujetos en despliegue de su silencio donando las obras de su ontología artística, artesanal, poética, literaria e intelectual. Un cromático trazado entre el drama y la comedia, la cultura y la sociedad, la enseñanza y el aprendizaje, el gesto y la mirada, el conflicto y las posibilidades; diversas texturas y tonalidades del lenguaje que configuran un *mandala* semántico entre las tensiones y reconciliaciones de la vida y la muerte; del renacer en

nuevas escenas de la palabra donde el guion del conocimiento permite una actuación en los terrenos de la justicia, la dignidad, la libertad, el bienestar y la belleza.

Hilderman Cardona-Rodas
Editor

Autores

- **FEDERICO GARCÍA BARRIENTOS**

Magíster en Gerencia para el Desarrollo y doctor en Filosofía. Profesor titular Universidad Pontificia Bolivariana (Escuela de Ciencias Sociales, Facultad de Publicidad, sede Medellín). Correo electrónico: federico.garcia@upb.edu.co

- **ÁLVARO ACEVEDO TARAZONA**

Posdoctorado en Ciencias de la Educación, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Doctor en Historia, Universidad de Huelva, España. Magíster en Historia, Universidad Industrial de Santander. Magíster en Historia de América, Universidad Pablo de Olavide. Especialista formación especializada en Docencia en Historia y Cultura de América Latina, Universidad Pablo de Olavide. Especialista en Filosofía, Universidad de Antioquia. Historiador, Universidad Industrial de Santander. Profesor titular de la Universidad Industrial de Santander (UIS). Correo electrónico: tarazona20@gmail.com

- **CARLOS IVÁN VILLAMIZAR PALACIOS**

Estudiante de Historia y Archivística de la Universidad Industrial de Santander. Miembro del Grupo de Investigación Políticas, Sociabilidades y Representaciones Histórico-Educativas (Psorhe). Correo electrónico: carlosivanvillamizar@hotmail.com

- **ISA MARGARITA RAMÍREZ ARCILA**

Licenciada en Matemáticas y Física de

la Universidad de Antioquia. Especialista en Didáctica de las Ciencias: Matemáticas y Física de la Universidad Pontificia Bolivariana. Candidata a magíster en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de Matemáticas y Geometría del Colegio Compañía de María La Enseñanza. Correo electrónico: isaramirez25@gmail.com

- **DIANA MARÍA BARRIOS GONZÁLEZ**

Licenciada en Educación Básica con énfasis en Humanidades Lengua Castellana. Facultad de Educación, Universidad de Antioquia. Investigadora del Grupo de investigación: Colombia: tradiciones de la palabra, de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: diana180@hotmail.com

- **CLAUDIA ARCILA ROJAS**

Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, en formación pos-doctoral en Pensamiento y Cultura en América Latina en Instituto “Pensamiento y Cultura en América Latina” (IPECAL). Profesora de tiempo completo del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín Correo electrónico: claudiarbol@gmail.com

- **LUISA FERNANDA BUILES**

Estudiante de la Maestría en Educación de la Universidad de Antioquia, línea Enseñanza de la Lengua y Literatura. Docente de la Institución Educativa Escuela Normal Superior

María Auxiliadora. Correo electrónico: luibui@hotmail.com

• **JUAN CARLOS HERRERA RUIZ**

Magíster en Literatura y estudiante de Doctorado en Literatura de la Universidad de Antioquia. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: jcherrera@udem.edu.co

• **LUIS GABRIEL RODRÍGUEZ DE LA ROSA**

Estudiante del programa de Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de San Buenaventura, Cali. Semillero adscrito al Grupo de Investigación de Problemas Contemporáneos del Derecho y la Política. Galardonado con la distinción a la Excelencia Investigativa Guillermo de Ockham. Correo electrónico: lgrdelarosa@gmail.com

• **JORGE M. ESCOBAR ORTIZ**

Filósofo (Universidad de Antioquia, Colombia), magíster en Filosofía (University of Manitoba, Canadá) y magíster en Historia y Filosofía de la Ciencia (University of Notre Dame, Estados Unidos de América). Miembro del grupo Ciencia, Tecnología y Sociedad más Innovación (CTS+i) del Instituto Tecnológico Metropolitano (Medellín, Colombia). Este trabajo se enmarca en la investigación “Enfoque dual y cultura material: una revisión a la teoría dual de los artefactos técnicos”, cofinanciado por el Instituto Tecnológico Metropolitano y la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: jorgeescobar@itm.edu.co

• **JUAN LUIS RAMÍREZ TORRES**

Licenciado en Antropología Social, maestro en Estudios Latinoamericanos y doctor en Antropología. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: jlramirezt@uaemex.mx

• **VERÓNICA GÓMEZ ARCILA**

Odontóloga y estudiante de Maestría en Microbiología de la Universidad de Cartagena. Correo electrónico: verigomez18@gmail.com

• **LUIS ALFONSO PALAU CASTAÑO**

Profesor titular de Historia de la Biología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Profesor emérito y jubilado de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Doctor en Historia y Filosofía de las Ciencias de la Universidad de París I (Sorbona-Panteón). Correo electrónico: lapalau@une.net.co

• **FRANÇOIS DAGOGNET**

Filósofo, médico y epistemólogo francés nacido en Langres en 1924 y fallecido en Avallon en 2015. Profesor emérito de la Universidad París I. Tuvo como mentor y amigo a Gaston Bachelard, y se formó como médico en la Universidad de Estrasburgo con Georges Canguilhem. Sus primeros trabajos se ubican en el ámbito de la objetología al interesarse por el medicamento (pastilla, píldora, comprimido o droga como sustancia que viene del exterior y que imita un interior para ser aceptada por el cuerpo enfermo). Se interesó también por las lógicas taxonómicas en las ciencias naturales, además, por la imaginología y la iconología. Ha escrito sobre espacios como museos, ciudades

o fábricas alejándose del narcisismo lenguaz de la filosofía. Una fase de su obra la ha dedicado a lo abyecto, lo proscrito, lo sucio o lo grotesco para reflexionar sobre una estética de lo perecedero. Ha reflexionado sobre tres instituciones que definen la visión de mundo occidental: familia, trabajo y nación. Su lectura sobre las superficies lo ha llevado a pensar una moral dinámica entre el adentro y el afuera en el orden del viviente en la búsqueda de las evidencias que se configuran como lenguaje. Entre sus obras figuran: Filosofía biológica (1954); La razón y los remedios (1964); El catálogo de la vida (1970); Sobre las revoluciones verdes, historia y principios de la agronomía (1973); Una epistemología del espacio concreto, Hacia una neo-geografía (1977); Filosofía de la imagen (1984); El dominio del viviente. (1988); Rematerializar, materias y materialismo (1989); La piel descubierta (1993); Por una filosofía de la enfermedad (1996); Desechos, detritus, lo abyecto; una filosofía ecológica (1997); Cambio de perspectiva, el adentro y el afuera (2002); La subjetividad (2004), entre muchas otras.

• **PATRICK VIGHETTI**

Profesor de Filosofía nacido en 1951. Co-fundador de la revista "Amanecer" (1978-1998). Es profesor de Filosofía en Lyon. Tradujo al francés (por Jérôme Millon, el PUF y Seuil) varias obras del filósofo italiano Paolo Rossi. También publicó un libro de entrevistas con

François Dagognet, Viaje, por Ediciones Letras Amanecer en 1996.

• **RÉGIS DEBRAY**

Agregado de Filosofía, doctor, ha publicado Transmitir (Odile Jacob) y Loados sean nuestros señores (Gallimard). Su principal objetivo intelectual es echar por tierra los tabiques que separan los mundos técnico y simbólico. Esta empresa lleva el nombre de "mediología".

• **BRUNO PÉQUIGNOT**

Profesor de Sociología en la Universidad del Franche-Comté (LASA - UFC). Sus trabajos tratan la epistemología de las ciencias sociales (Pour une critique de la raison anthropologique, L'Harmattan, 1990), y la sociología del arte y de las prácticas culturales (La relation amoureuse, L'Harmattan, 1991 y Pour une sociologie esthétique, L'Harmattan, 1993). Sus proyectos buscan elaborar teórica y prácticamente una sociología del arte que, teniendo en cuenta el contenido de las obras, se articule con una sociología del conocimiento.

• **ÓSCAR JAIRO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ**

Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, magíster en Teoría de Historia del Arte de la Universidad de Antioquia. Profesor de la Facultad de Comunicación y Lenguajes Audiovisuales de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: ojgonzalez@udem.edu.co

Evaluadores

- **MARÍA CRISTINA PÉREZ PÉREZ**

Doctora en Historia de la Universidad de los Andes, magíster en Historia de la Universidad de los Andes e historiadora de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Editora de la revista *Historia Crítica* de la Universidad de los Andes. Correo electrónico: mariacristinap06@hotmail.com

- **CARLOS ALIRIO FLÓREZ**

Historiador y doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Derecho de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: caflarez@udem.edu.co

- **JORGE ECHAVARRÍA CARVAJAL**

Profesor asociado, Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: jechavar@unal.edu.co

- **NATALIA ROCÍO GRISALES RAMÍREZ**

Magíster en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México y antropóloga de la Universidad de Antioquia (Colombia). Profesora de tiempo completo e investigadora de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: nrgrisales@udem.edu.co

- **DIEGO LEANDRO GARZÓN AGUDELO**

Licenciado en Educación Básica con énfasis en Humanidades y Lengua Cas-

tellana de la Universidad de Antioquia. Magíster en Literatura Colombiana de la Universidad de Antioquia. Doctorando en Literatura de la Universidad de Antioquia. Profesor ocasional de tiempo completo de la Universidad de Antioquia, donde es coordinador de línea de formación en Enseñanza de la lengua y la literatura, de la Maestría en Educación. Correo electrónico: leandro.garzon@udea.edu.co

- **JUAN MANUEL PÉREZ**

Licenciado en Español y Literatura, y magíster en Lingüística de la Universidad de Antioquia. Profesor jubilado de la Universidad de Medellín. Autor del libro *Diccionario de Comunicaciones* (2010) y en coautoría *Manual de expresión escrita* (2011). Correo electrónico: juperez@udem.edu.co

- **CARLOS ENRIQUE ORTIZ GIRALDO**

Filósofo de la Universidad de Antioquia. Especialista en Pedagogía del Instituto Steinner, Sao Paulo, Brasil. Magíster en Estética y Filosofía del Arte del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Poeta y ensayista. Se ha desempeñado como profesor de la Universidad Católica de Oriente, de la Universidad de Antioquia y profesor de cátedra de la Maestría en Educación del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: carlosenriqueortizgiraldo@gmail.com

• **JUAN CAMILO VÁSQUEZ ATEHORTÚA**

Doctorando en Estudios Avanzados en Antropología Social de la Universidad de Barcelona (España). Master en Antropología y Etnografía de la Universidad de Barcelona (España). Antropólogo de la Universidad de Antioquia. Profesor de tiempo completo e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: jucvasquez@udem.edu.co

• **JUAN CARLOS ECHEVERRI ÁLVAREZ**

Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Docente de tiempo completo de la Universidad Pontificia Bolivariana, donde es director del Grupo PDS. Correo electrónico: juan.echeverri@upb.edu.co

• **JULIO DA SILVEIRA MOREIRA**

Professor Adjunto da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Doutor em Sociologia, Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisador Visitante no Centro de Investigações sobre América del Norte (CISAN), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) 2012/2013. Mestre em Direito, Relações Internacionais e Desenvolvimento, Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Bacharel em Direito, UFG. Correo electrónico: julio.moreira@unila.edu.br

• **MILTON ANDRÉS ROJAS BETANCUR**

Magíster en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia y abogado de la Universidad de Medellín. Doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Profesor de tiempo completo y coordinador del Centro de Investigación de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: marojas@udem.edu.co

• **PAUL ANTHONY CHAMBERS**

Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Exeter (Inglaterra), magíster en Ética, Religión y Sociedad de la Universidad de Exeter, magíster en Métodos de Investigación de la Universidad de Bradford (Inglaterra) y doctor en Estudios de Paz de la Universidad de Bradford. Coordinador académico de la Maestría en Derechos Humanos y Cultura de Paz Departamento de Ciencia Jurídica y Política de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Cali. Correo electrónico: paulchamberscolombia@gmail.com

• **EDMÉIA RIBEIRO**

Mestre e doutora em História pela UNESP –Universidade Estadual Paulista– campus de Assis/São Paulo/Brasil. Professora de História da América do departamento de História da UEL - Universidade Estadual de Londrina/Paraná/Brasil. Correo electrónico: edmeialondrina@uel.br



Juan Camilo Gil Suárez. Collage. 2015

Artículos resultado de investigación

Del lujo o la melancolía. Antioquia siglos XIX y XX*

Federico García Barrientos**

Recibido: 23 de enero de 2015

Enviado a pares: 30 de enero de 2015

Aprobado por pares: 12 de marzo de 2015

Aprobado por comité editorial: 21 de abril de 2015

RESUMEN

Es abundante la bibliografía de estudios regionales de Antioquia que hacen referencia al auge y desarrollo de su comercio en el siglo XIX y de su industrialización en las tres primeras décadas del siglo XX. Se trata de un amplio abanico de investigaciones referido a la cosa comercial, industrial y empresarial. Parece un asunto ago-

tado. Arriesgaremos a mirar un tema poco tratado: el lujo y el confort; ello desde la filosofía fenomenológica para los años en mención. Lo primero que hay que decir es que el lujo trata de un asunto moral y material, el cual presentamos como una *tragedia melancólica* en dos actos.

Palabras clave: lujo, consumo, moral, economía, melancolía.

* Artículo resultado de la investigación titulada *Lujo, confort y consumo. Medellín 1900-1930 (La revolución burguesa en Antioquia)*.

** Magíster en Gerencia para el Desarrollo y doctor en filosofía. Profesor titular Universidad Pontificia Bolivariana (Escuela de Ciencias Sociales, Facultad de Publicidad, sede Medellín). Correo electrónico: federico.garcia@upb.edu.co

From Luxury to Melancholy Antioquia Centuries XIX and XX

ABSTRACT

The bibliography of regional studies referring to the boom and development of the trade in XIX century and its industrialization in the first three decades of XX century is abundant. There are a wide variety of researches referred to commerce, industry, and business. It seems to be an exhausted issue. We will risk to take a look at a topic which has not been largely

mentioned: luxury and comfort; from the phenomenological philosophy in the years already mentioned. The first thing to say is that luxury refers to a moral and material issue, which is presented as a melancholic tragedy in two acts.

Key words: luxury, consumption, moral, economy, melancholy.

Introducción

Lo primero que hay que decir es que el lujo trata en Antioquia de un asunto moral y material. Una contradicción a todas luces para los apologistas del regionalismo antioqueño, un olvido de los historiadores locales. Puestos en este punto nos asomaremos al lujo y al confort desde la filosofía, en especial por los aportes de la fenomenología (Sloterdijk, 2003, p. 461)¹, desde donde se entenderá el lujo como una *tragedia melancólica* en dos actos, entendiendo la fenomenología como la capacidad de poner en escena lo que está oculto, de desplegar lo que está plegado, de hacer explícito lo que está implícito en un horizonte histórico, que es nuestro caso. Se trata de la salida “de objetos a escena” desde un antes a un ahora, para informarnos de la existencia de ese objeto, que para nuestros propósitos hemos llamado lujo.

Primer acto: el lujo es una lepra

El siglo XIX (1860-1900)

Desde mediados del siglo XIX la Iglesia y el Partido Conservador antioqueño se erigen como el bastión moral de la república y, por supuesto, de los antioqueños. Ello se acentúa dramáticamente en el contexto del gobierno liberal de los radicales y su Constitución de 1863. La Iglesia y el Partido Conservador se hacen al poder del Estado de Antioquia gracias a que pudieron imponer su propia reforma constitucional después de derrotar a los liberales antioqueños en las batallas de *Yarumal* y *El Cascajo*, y se nombra, por dos períodos consecutivos, como presidente del Estado, a Pedro Justo Berrío (Marín Cadavid, 2012, <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/red/article/viewFile/5213/4549>> Art. 101)².

La moral imperante hasta finalizar el siglo XIX será la que tracen la alianza teológica-política de la Iglesia y el Partido Conservador (Meier, 2012, <http://www.latorredelvirrey.es/numero-6.php>)³ en el contexto de las confrontaciones militares (1860, 1877, 1885 y 1899) y la expansión territorial de las distintas colonizaciones.

¹ “Se trata del ruido típico que acompaña a los regalos que hace la fenomenología, pues regalar fenomenológicamente significa ofrecer de modo completamente nuevo algo que no es nuevo en absoluto”.

² La religión católica, apostólica, romana, única que hoy se profesa públicamente en el Estado, llena las condiciones exigidas en el inciso 5.º del artículo 5.º de la Constitución de la República y satisface las exigencias de la subsistencia y seguridad del Estado, y su libre ejercicio será cumplidamente asegurado.

³ “Autoridad, revelación y obediencia son determinaciones decisivas de la sustancia de la teología política, independientes de la particular actualización moderna. La teología política, entendida como una teoría política o una doctrina política que asegura estar basada en la fe de la revelación divina (...). La verdad en la que se apoya la teología política demuestra su poder para apoderarse de todo e impregnarlo todo, forzándonos precisamente a tomar una decisión, enfrentándonos a una disyuntiva que no podemos eludir. Una razón por la que la teología política es un concepto controvertido es que los mismos teólogos políticos prefieren usarla como arma en sus batallas”.

Ello afianzará política y económicamente a Antioquia con respecto a Colombia, lo que permitirá a las élites locales establecer las reglas del juego en cuanto y tanto han de ser las costumbres de la llamada *antioqueñidad* a partir de un *nosotros* excluyente que solo beneficiará a las élites liberales y conservadoras (El Deber, 1876, p. 19)⁴ (de ese *nosotros* excluyente finalizando el siglo XIX brotará el exabrupto de la llamada *Raza antioqueña* que no deja de ser un asunto meramente ideológico con beneficios para unos pocos).

En medio de esas dinámicas territoriales y políticas, más complejas e intrincadas de lo que podemos señalar aquí, sale robustecida y fortalecida la economía antioqueña; una economía que viene siendo el aumento paulatino de la riqueza material de Antioquia, riqueza que necesariamente ha de impactar de uno u otro modo a la población en su conjunto; una economía y un mercado en crecimiento sostenido hasta cruzar la barrera del siglo XX a las puertas de la industrialización (López Díez, 2012:159)⁵. Se puede decir que el propósito de las élites y en especial de la teología-política era el enriquecimiento de Antioquia en general y el de ellas en particular, cosa que no debía molestar a nadie, o no debiera molestar a nadie, mucho menos a los antioqueños. Es sabido el alarde histórico que de ello se ha hecho (Melo, 1991, p. 115)⁶.

Se puede afirmar que la riqueza material “incomoda” a la moral, esto es, lo que las élites entendían por moral para “el pueblo”. Digamos que el inconveniente de la riqueza material no estaba tanto en ella, en su posesión, sino en el impacto que produjo en las “costumbres del pueblo”; ¿cómo conciliar entonces semejante aporía? Es fácil afirmar que se trataba de un asunto de hipócritas y doble moral. Esa es una salida apresurada. No se puede sostener que la moral conservadora o la moral que predicaban los conservadores sea por ellos entendida como una

⁴ “Antioquia Federalista (Columna). Entre nosotros ya no se discute la conveniencia o la inconveniencia de la federación, porque todos, tanto conservadores y liberales, estamos convencidos de nuestra situación topográfica, nuestras costumbres y nuestros intereses de toda clase (...) Antioquia debe ser federalista porque esta forma es la más conveniente a su modo especial de ser, y por interés de partido (...) Por más que blasonemos que el Estado de Antioquia es una soberanía llena de fuerza vital en todo sentido (...) El verdadero interés de todo conservador antioqueño está en que la república sea gobernada por un partido que dé garantías de libertad en el orden, y éste no es otro que el conservador. De esa manera Antioquia tendrá verdadera seguridad y libertad y verdadera paz” (Firma Lisandro Restrepo)

⁵ “A partir del siglo XIX, y con mayor intensidad en su segunda mitad, de nuevo aquel sector (minería del oro) fue clave en la consolidación de un capitalismo industrial resultado de la tecnología minera, que encontró su continuidad histórica en la industria manufacturera del siglo XX. Esa continuidad dio, eventualmente, para alimentar el mito sobre un empresario acendrado que se desarrolló en la sociedad antioqueña o, para usar un hermoso término de la minería, que se fue acrisolando en el pueblo antioqueño por su natural proclividad al comercio, “tierra de vulgares fenicios” como lo diría con espíritu crítico el filósofo de Otraparte (Envigado), Fernando González”.

⁶ “Después de un brusco inicio (en el periodo de la Gran Colombia), la década de los años 30 fue en general de optimismo y calma. Los funcionarios (...) veían adelante un mundo de progreso, apoyado por las cualidades del trabajo y el afán de riqueza (...) que ya manifestaban los rasgos del carácter que los distinguirían en el siglo siguiente”.

fachada con unos propósitos de doble fondo, una especie de testaferrato moral para la *conciencia* mientras los caudales se acrecentaban.

El hecho es que el crecimiento de la riqueza material de las élites cuestionó en la segunda mitad del siglo XIX el discurso de su moral, es decir, la moral de la teología-política como se entendía en Antioquia. No se puede decir que fue un propósito consciente; más bien fue un efecto no deseado, un daño colateral que lograron controlar hasta principios del siglo XX. En un primer momento, gracias al *Syllabus* (Ganarse el Cielo Defendiendo la Religión, 2005, p. 108)⁷, luego gracias al *relevo* moral que tomaría en el año de 1887 el *Concordato* que entregó la república al clero (Ortiz Mesa, 2010, p. 139)⁸; en Antioquia la situación sería dramática debido a la inferencia de la Iglesia que obtuvo el control total de la educación (Melo, 1991, p. 129)⁹.

La creciente riqueza material de Antioquia en la segunda mitad del XIX cuestionó la moral teológico-política que puso en evidencia su tragedia melancólica que tendrá su fin sangriento y definitivo en la década del ochenta del siglo XX cuando aparece en la escena la economía del narcotráfico. Los fenómenos culturales son lentos y tardan en desplegarse en la escena de la historia. Se puede hablar de una tragedia en tres actos; aquí interesan el primero y el segundo, la segunda mitad del siglo XIX, y las tres primeras décadas del siglo XX.

Entendemos como *tragedia melancólica* la disolución paulatina de la moral conservadora en una Antioquia históricamente arraigada en las formas propias del discurso de las élites teológico-políticas, discurso que, a su vez, como si se tratara del destino mesiánico de un “pueblo”, se ve abocado en pos de la riqueza material entendida como la expresión de “progreso y orgullo” de los

⁷ La Constitución de Rionegro y el *Syllabus* como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra. “La Encíclica *Quanta Cura* fue como una declaración de guerra a las ideas, libertades e instituciones modernas y el *Syllabus* especificó sus principales “errores”. Varios teólogos la calificaron de inefable y la propusieron como tema de fe a ratificar en el próximo Concilio: Cuando el 8 de diciembre se publicaron la Encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, el partido ultramontano se asignó un triunfo. En el campo progresista cundieron la consternación y el desaliento”.

⁸ “Con todo lo anterior, viendo en perspectiva lo ocurrido entre 1877 y 1880, la Iglesia salió fortalecida y unificada, pues el apoyo de los conservadores y los liberales independientes, reconquistó la posición que había perdido en la época del federalismo. Obispos y sacerdotes esperaron nuevas reformas que les dieran a la Iglesia una base legal para desempeñar su tradicional papel en la sociedad y esto fue posible en 1880 (...) más tarde con la firma del Concordato entre Colombia y el Vaticano en 1887, lo cual se hizo con el respaldo absoluto de la Regeneración conservadora”.

⁹ “La actitud global de los grupos dirigentes antioqueños una vez iniciada la Regeneración consistió pues en apoyar el régimen político nacional, pero manteniendo distancia con respecto a las políticas económicas del gobierno central (...) Asimismo, los liberales se opusieron al absorbente centralismo político del nuevo régimen, restablecimiento de la pena de muerte, a las limitaciones de las libertades, a los privilegios dados por el Estado a la Iglesia y al poder de la potestad eclesiástica sobre la civil, a la restricciones al sufragio y la prensa, a los impuestos altos y numerosos, al traslado de las rentas departamentales al fisco nacional, al incremento exagerado del Ejército y a la educación confesional”.

antioqueños (Medellín en el 5.º Cincuentenario de su Fundación, 1925, p. 2)¹⁰; “progreso” siempre mirando hacia “adelante”, la “meca de la antioqueñidad”; ese ir en busca del progreso material inevitablemente aleja de lo mejor, de lo que irremediabilmente se encuentra en el pasado (Sloterdijk, 2006, pp. 511-512)¹¹. Así que moral y progreso andan en direcciones equivocadas.

La síntesis de esa tragedia se expresa en la aparición histórica del lujo (Sañavedra, 2010, p. 82)¹² y su correlativo confort (De Vries, 2009, p. 35)¹³. ¿Cómo conciliar semejante hecho histórico? ¿El Edén perdido? Por supuesto que ello no se concilia desde la ausencia de la riqueza material, lo que sería una herejía de cara al “progreso”; el discurso se “concilia” desde la moral o, más bien, desde un moralismo retórico que pretendía ser la “voz de la conciencia” de los pobres. Ese tipo de discurso fue posible en Antioquia gracias a que las élites de la teología-política ejercieron un poder férreo en todas las instituciones.

Escorzo. En los textos de historia es frecuente que se afirme que la segunda mitad del siglo XIX antioqueño fue de una paz más o menos consensuada que permitió al Estado soberano de Antioquia ser boyante económicamente. Algo de cierto hay en semejante afirmación si nos atenemos a los desastres de las guerras, ellas estuvieron ausentes físicamente de los espacios antioqueños, pero también es cierto que el miedo no se puede reducir al olor de la sangre y la pólvora. Hay otros miedos menos visibles pero no menos reales, los cuales fueron posibles gracias a un control férreo de las instituciones que no permitieron por parte de las élites ningún tipo de disenso moral e ideológico, lo que les

¹⁰ “Así será forzosamente (el futuro de Medellín) porque el desarrollo y **progreso material** de este valle privilegiado podrá marchar a pasos más o menos rápidos, pero en esa epopeya de su desarrollo nada ni nadie serán capaces de contenerlo”. (Negrillas mías).

¹¹ “Puede definirse el conservadurismo como la forma política de la melancolía (...) Es conservador quien se niega a dejar de creer que lo bueno y lo noble estén ligados al lugar y a la irrepetibilidad; para lo vulgar bastan, por el contrario, el principio de la mayoría y la repetición mecánica. Una reserva así obliga a quienes no tienen nada que ganar en la historia maníaca de lo nuevo (...) Suponer lo mejor en el futuro: ¿eso no significa ya buscar en la dirección equivocada? (...) Según su convicción, el progreso nunca es más que la aceleración de la huida ante lo bueno, que, inalcanzable, queda tras nosotros”.

¹² Juan Sampere y Guarinos lo decía en su Historia de lujo con una gran plasticidad: “En toda mi obra supongo que el lujo [...] es malo [...] Pero demuestro que este vicio resulta inevitable de las sociedades civiles en donde vivimos [...] Y que en el estado actual no debe tratarse tanto de destruirlo, cuanto de hacerlo menos dañoso” (...) Sampere no afirma, como Mandeville, que el lujo sea el motor de la economía –argumento que aceptó en parte Montesquieu— pero sí lo contrario, que la economía dineraria produce lujo que crea riqueza: “El lujo, la industria y el comercio son tan correlativos, que apenas puede encontrarse lo uno sin lo otro”. (Ortografía del original).

¹³ “Por confort, Scitovsky se refiere al consumo que reduce el dolor o la incomodidad. Esto incluye, por supuesto, la satisfacción de necesidades básicas, pero no se agota allí, pues hay una multitud de formas en las que se puede estar (todavía más) confortable. El consumo de placer se relaciona con la excitación y la estimulación. El placer y el confort puede experimentarse juntos en un único caso de consumo”.

facilitó controlar en un puño cerrado las almas del rebaño y ejercer un verdadero pastoreo del miedo y la zozobra (Foucault, 2006:181)¹⁴. Fin del escorzo.

Un discurso por parte de las élites que se da el lujo de poner en entredicho la honra ajena estableciendo diferencias morales gracias al crecimiento de la riqueza material, moral insalvable entre ricos y pobres para la mayoría de la población que arriesga a ser criminal. Citemos en extenso para hacernos a una idea clara de lo que aquí se afirma. Los comentarios sobran:

Vamos hablar de un mal grave y profundo de que es víctima la ciudad de Medellín, y que empieza adquirir deplorable extensión en todo el Estado. Hablamos del lujo -no del que gastan las personas acomodadas o las personas ricas, sino del que ostentan las clases pobres, aquellas que viven una vida de labor. Ya otra vez lo hemos dicho —que los ricos gasten es una cosa natural, y acaso esta es una satisfacción de los afanes, fatigas y privaciones a que deben su fortuna. Pero que las familias pobres, la familia del artesano, la familia del obrero, quiera equipararse a las clases acomodadas es una tendencia funesta y alarmante.

Estas familias se crean necesidades que no pueden satisfacer honradamente, y que las fuerzan a sacrificar a la pasión del lujo, que no es más que una de las mil fases de la vanidad, sus recursos presentes y sus esperanzas para el porvenir.

El único medio de adquirir fortuna, después del trabajo, es la economía, y el lujo es el sepulcro de esta virtud (...) es una cosa inexplicable esa tendencia al lujo. Familias hay cuya existencia es un misterio (...) y, sin embargo, las vemos constantemente en el teatro y ostentar un lujo que apenas pueden soportar las clases ricas. ¿De dónde les vienen los medios de satisfacer esta necesidad ficticia? Nadie lo sabe. Esto es tanto más inexplicable, cuanto que vemos de otra parte familias honradas que trabajan in-fatigablemente y que no gastan sino lo preciso para vivir modestamente (...) Muchas veces tropezamos en la calle con un hombre que nos pide un real para desayunarse a las doce del día, y su familia asiste al teatro y gasta crinolina y otras prendas de vestuario de no pequeño precio (...) esto está en un sentimiento innato en la mujer, que fácilmente se extravía y llega a la más repugnante vanidad —el deseo de agradar.

El lujo es una lepra —es la manifestación física, si así podemos expresarnos, de un vicio, de un extravío del corazón —de una perversión del sentimiento.

Él marca los periodos de decadencia de las sociedades, y no los grados de su adelanto. Cuán alarmante no debe ser en pueblos incipientes, en sociedades donde la civilización está aún en su cuna y donde la cultura no es más que una aspiración ferviente de unos pocos espíritus elevados y generosos... (La Restauración, 1864, pp. 82-83).

Este discurso se mantendrá incólume hasta finales del XIX y principios del siglo XX. El estandarte siempre es el mismo, el lujo como corrupción y peste

¹⁴ Ese juego del gobierno de unos por otros, del gobierno cotidiano, del gobierno pastoral, se concibió durante quince siglos como la ciencia por excelencia, el arte de todas las artes, el saber de todos los saberes (...). En la Iglesia cristiana, por el contrario, veremos que este tema del pastor se autonomiza en cierto modo de los otros y no es simplemente una de las dimensiones o aspectos de la relación fundamental, esencial, y no solo se situará a un costado de todas las demás sino que las envolverá; en un segundo lugar, constituirá un tipo de relaciones que, desde luego, van a institucionalizarse en el pastorado con leyes, reglas, técnicas y procedimientos propios. Por tanto el pastorado llegará ser autónomo, englobador y específico".

(La Sociedad, 1873, pp. 33-34)¹⁵, la decadencia, la podredumbre, la enfermedad y la muerte; se trata, por parte de estos moralistas, de una patología social enfermiza y mortal. ¿Quiénes son los que están en riesgo de contraer la mortal enfermedad del lujo? Los pobres que aspiran a no ser pobres, las clases medias ascendentes que están dispuestos al goce hedonista de los bienes materiales (Sombart, 2009, p. 50)¹⁶. Palabras más palabras menos se trata de un forcejeo, por llamarlo de algún modo, entre la moral y la materia. La moral que representa la tradición teológico-política y la materia (crematística) de bienes de consumo y lujo en el mercado; forcejeo entre la mirada vertical-metafísica y la mirada horizontal-hedonista ¿qué puede resultar de ello? La moral, como propaganda política, y el consumo, como publicidad chovinista.

Por último, el discurso se dirige exclusivamente contra la mujer como promotora del lujo, por tanto, corruptora del orden moral de la familia y la sociedad en general; su papel no está ligado al mercado, y menos al consumo del lujo; ella está vinculada a la moral de la matrona antioqueña (El Heraldo, 1869, portada)¹⁷.

Segundo acto: El lujo y los secuaces de Lucifer

El siglo XX (1900-1930)

Pasada la cruenta *Guerra de los Mil Días* los negociantes antioqueños que habían alcanzado fortuna especulando en el comercio durante la segunda mitad del siglo XIX (Restrepo Yusti, 1991, p. 267)¹⁸ y sumando a ello la economía del

¹⁵ "El Lujo. (Mariano Ospina Rodríguez). No será fácil hallar materia alguna que haya sido objeto alguno de tantas y tan ardientes declamaciones como el lujo. Moralistas, teólogos, filósofos, políticos y economistas han agotado su elocuencia fulminando **anatemas contra esta peste social**. Al lujo se le ha atribuido la corrupción de las costumbres, la impiedad de las naciones, la ruina de los grandes imperios y de las grandes naciones". (Negrillas mías).

¹⁶ "El lujo personal nace del puro goce de los sentidos. Todo lo que agrada a cualquiera de los cinco sentidos puede ser objeto de una expresión siempre más refinada a través de uso cotidiano. Estas cosas son las que constituyen el lujo. En última instancia. Todo deseo de refinar y aumentar los medios para agradar a nuestros sentidos tiene su base en nuestra vida sexual: el deleite de los sentidos y el erotismo son, en el fondo, una misma cosa. Sin duda, el impulso sexual es casi siempre la causa primera del desarrollo de cualquier tipo de lujo".

¹⁷ "Disciplina (Columna). La sociedad de Medellín y en pos de ella la de toda Antioquia, se descompone a toda prisa. La corrupción empieza a penetrar en todas las clases sociales haciendo su entrada por medio del lujo y la coquetería. Este doble cáncer pervertirá pronto a la mujer antioqueña (...) Jóvenes candorosas (...) iestad alertas! ¡Padres de familia! que tenéis que responder a Dios y a la sociedad de la suerte de vuestra casa- ivelad! Matronas cristianas, celosas de la virtud de vuestras hijas- ivelad! (...) El vicio (se) presenta bajo el oropel del lujo, o bajo la sospechosa afabilidad de la refinada cortesanía; son serpientes que se ocultan bajo las flores. Sacerdotes católicos: A vosotros fue confiada por Dios la guarda del rebaño (...) vigilad, hablad, predicad sin cesar".

¹⁸ "A finales del siglo XIX algunas de estas actividades domésticas empezaron a desplazarse al ámbito de la pequeña fábrica (...) a destacarse la figura del empresario que generalmente había adquirido su riqueza a través del comercio y que empezaba a difundir la lógica diferente a la generada por el capital especulativo comercial que había sido amo y señor de la economía antioqueña".

oro y un intenso mercado de bienes de todo tipo, darían surgimiento a la élite empresarial e industrial del siglo XX (Brew, 2000, pp. 1-2)¹⁹.

El rico comercio de bienes importados a principios del siglo introdujo en Antioquia y en Medellín las lógicas del lujo (La Palabra, 1910, p. 3)²⁰; por su parte, la incipiente industria establecería los parámetros del confort (Palabra del Día, 1909, portada. Industrias)²¹. De ambas lógicas se apropiaron las mujeres de las clases media y alta. Las mujeres con capacidad de consumo vieron en las vitrinas de los almacenes de Medellín como ante sus ojos se desplegaba un rico y creciente comercio de productos importados venidos de ultramar (Medellín en el 5.º Cincuentenario de su Fundación, 1925, p. 73)²².

Para que la dialéctica del segundo acto de la *tragedia melancolía* que hemos esbozado aquí sea posible para las tres primeras décadas del siglo XX, se requería de una figura como la de monseñor Manuel José Cayzedo. Vehemente opositor al lujo y al “progreso” entendido como el aumento de la riqueza material de los antioqueños, en ello vemos claramente la tradición antioqueña de la teología-política a lo largo y ancho de la llamada y estresada hegemonía conservadora. El poder teológico-político seguía siendo inmenso, poder duro y hegemónico en materia política y moral, encabezado por el Partido Conservador

¹⁹ “La “élite” empresarial que dirigió la industrialización en el siglo XX surgió en el periodo entre 1820 - 1880, de una clase de hombres humildes y desconocidos. Hasta 1850 ya estaba establecida como clase con dominación económica y política y la absorción de nuevos individuos no cambió su carácter esencial (...) La acumulación de gran parte del capital y la creación del mercado interno pertenecen a la era del café, pero los empresarios fueron producto de la minería (...) A través del activo comercio interno y externo fomentado por el oro, nació un grupo de empresarios antioqueños (...) que hicieron fortuna comprando en la plaza de Jamaica mercancías europeas (...) tenían una ética puritana y fortaleza de ánimo, trabajaban duro, eran frugales y modelo de tipo empresarial”.

²⁰ El comercio de Antioquia: “Muy acertadamente hace nuestro colega El Sol un análisis entre el Medellín de antes y el de hoy, sobre todo en lo relativo al comercio. Efectivamente ya no vemos aquellas tiendas, donde se vendía desde la onza de mana—cuna de la terapéutica domestica—hasta el corte de jula—apogeo del lujo campesino, pasando alrededor de la otoba (...) a esos tabacos olorosos a cominos, liencillo y queso rancio, **han sucedido almacenes como el Buen tono, donde toda elegancia tiene su asiento y donde las señoras encuentran cuanto en otro tiempo habían de encargar al exterior.** Es, pues, consolador ver que el comercio de Medellín se descoloniza y que sacude el marasmo de la patria boba, para hacer acto de presencia en las justas de progreso”. (Negrillas mías).

²¹ “Gracias a los esfuerzos de unos pocos capitalistas que saben cómo ha de amarse y servir a la patria, tenemos actualmente una fábrica de cervezas, tres de hilados y tejidos y una de fósforos y bujías, como empresas grandes, tiene la vida asegurada (...). Más en pequeño (...) hay otras fábricas como la de pastas alimenticias (...) taller de fundición (...) dos locerías, una vidriera, dos o tres fábricas de bebidas gaseosas, muchas trilladoras, estufas, ingenios de caña, centro de energía eléctrica (...) pero todavía falta mucho”.

²² “Corroboro este halagador desarrollo comercial el siguiente dato sobre importación de mercancías extranjeras al Municipio: en 1915 se trajeron 131.603 fardos, con peso bruto de 9'026.538 kilogramos, cuyo impuesto municipal de consumo valió \$ 42.263.77; en 1923 vinieron 35'1.92.3bultos, con peso de 21'667.781 kilogramos, que produjeron al Distrito \$ 92.760.99; en 1924 las importaciones fueron de 427.656 fardos, con peso de 26'235.294 que produjeron por impuesto municipal \$ 154.523. 10, destinados, según ley reciente, a gastos de Higiene y Salubridad Municipal. Por lo recaudado por este concepto en el primer semestre de 1925, la importación de mercancías superará en este año a la de la vigencia anterior”.

y ante todo por su más conspicuo ideólogo, en cuanto a los antemas contra el lujo y el confort, monseñor Cayzedo:

Babilonia, ciudad hermosa y de grandes adelanto materiales, pero cuyo nombre significan la confusión que reina siempre entre los secuaces de Lucifer, los cuales, olvidados del fin para que los creó Dios, viven deslumbrados por el aparato fascinador de las vanidades humanas y los falsos resplandores del progreso material que oscurece el verdaderos bien y pervierte el ánimo con el fuego de la concupiscencia (Excmo. Sr. Dr. Manuel José Cayzedo, 1931, p. 47)²³.

Las consumidoras más pudientes de Medellín a mediados de la década del veinte se agruparon como lectoras, suscriptoras, escritoras o editoras alrededor de una revista que fomentaba el consumo, el lujo y el confort como nunca se había visto en la ciudad: *Letras y encajes*. Si bien la intención originaria de las promotoras era de corte altruista y caritativo (*Letras y Encajes*, 1926, p. 3)²⁴ aquello no se sostenía por sí solo. Dado el peso económico y “social” de las editoras, y el de sus familias y allegados en las actividades comerciales, industriales y políticas, fue posible que la revista se mantuviera como proyecto hasta el año de 1959. *Letras y encajes* se sostuvo todos esos años gracias a las numerosas pautas publicitarias del comercio mayorista y minorista de bienes y servicios, a la incipiente industria de comienzo de siglo y a las finanzas en general.

En un primer momento, 1926-1929, la revista fue la gran promotora del comercio de los bienes importados de lujo y de su consumo. La industria se centraba en algunos bienes de no lujo y sí de un confort precario: chocolate, tabaco, telas, etc., de una calidad poco “competitiva” con respecto a los bienes llegados de ultramar (Eastman, 1924, p. 63)²⁵. Las cosas cambiarán a partir del Crack de 1929, se cierran las importaciones de los bienes de lujo, se pasa del modelo liberal *leseferiano* a uno de sustitución de importaciones; la industria antioqueña se apropia del mercado de consumidores gracias a la coyuntura económica y a una intensa campaña publicitaria patrioterista y regionalista por el consumo de

²³ La lucha contra la Iglesia, anunciada por Jesucristo. Falsos apóstoles del progreso. Errores modernistas. Triunfo de la Iglesia (Medellín 13 de mayo de 1915).

²⁴ “*El fin caritativo y bello, por el cual se ha iniciado (la revista), que no ha sido otro que contribuir a la obra grandiosa y necesaria del Pabellón de Maternidad de San Vicente de Paul, será bastante para que los lectores desconfiados se tornen indulgentes, y este pequeño esfuerzo femenino encuentre una acogida amable y entusiasta en nuestra sociedad*”.

²⁵ “Todos los bienes que se mostraron en dicha exposición fueron clasificados de acuerdo al sector o actividad económica. Los mejores fueron premiados. **En cuanto a los artículos de lujo, calidad o confort, o todos aquellos que pudiesen figurar como tales, la mayoría, por no decir todos, fueron descalificados y los premios declarados desiertos.** Ellos son en lo fundamental: Conserva en frutas, frutas secas y cristalizadas, compotas, jarabes dulces de frutas, aceite de maní, aceite de palma, todos los aceites alimenticios, leche esterilizada, Kumis, quesos de todas las clases, carnes en conserva, jamones, todo tipo de carnes preparadas, perfumería, jabones, lo relacionado con las lanas, pelucas, objetos de oro, objetos de plata repujada”. (Las negrillas son mías).

los bienes de las industrias locales, algo así como que consumir lo local es hacer grande la “raza antioqueña” y la “patria chica” (García Barrientos, 2012, p. 138).

El hecho es que de la mano de *Letras y Encajes* se promociona el lujo para los consumidores en general y para las consumidoras en particular; en ese mismo orden del día estarán presentes los anatemas por parte del conservadurismo de todas las vertientes, no solo de las pastorales de monseñor Manuel José (Excmo. Sr. Dr. Manuel José Cayzedo, 1931, p. 49)²⁶, sino de las de sus intelectuales más connotados (Sanín Echeverri, 1995, p. 226)²⁷.

El mercado para aquellos años contaba con un rico comercio con todo tipo de negocios que hacían las delicias de las consumidoras (Propaganda Comercial, 1923, p. 53)²⁸; muchos de esos negocios, si no todos, aparecen publicitados en las páginas de la revista; se promocionan bienes que van desde el caviar (*Letras y Encajes*, 1928, p. 403)²⁹ hasta los más costosa marcas de automóviles (*Letras y Encajes*, 1927, contra carátula)³⁰. En la revista se destacan dos columnas fijas e irremplazables que promocionan como las que más el consumo de lujo: la de moda en vestuario y la columna de gastronomía (ambas cambian de nombre en más de una ocasión). Quizás sea Tomas Carrasquilla el que mejor describe la atmósfera de consumo y lujo de las compradoras de Medellín por aquel entonces; cite mos en extenso nuevamente:

Las cuatro salen para el comercio. ¡Qué vértigo! ¡Y luego había quien les hiciese la guerra a los públicos regocijos! No dan abasto los muestrarios ni la demandera de los empleados. En los almacenes de modas y de las mujeres, hormigüea el señorío acaudalado. ¡Qué comentarios, qué consultas, qué vacilaciones! En tal parte exhiben portentos; en cuál están abriendo lo nunca visto. En el salón de las Aceñas acaban de consignar, hace un momento, un pedido, llegado la ante víspera a las Ordoñez de

²⁶ “De esta confusión de ideas (el crecimiento material), de esta amplitud de criterios y cacareada tolerancia proviene también otro mal cuyas pésimas consecuencias son incalculable: la inmodestia en las modas femeninas, cuadro abominable que se nos hecha continuamente a la vista y contra el cual se indigna todo espíritu morigerado”

²⁷ “Medellín, ciudad pagana, que adora el lucro y el lujo, y le da limosna a los mismos que redujo a la miseria, creyendo que con ella aplicaba la ira de Dios”.

²⁸ Medellín cuenta con: 20 Casas Comerciales (Agentes y representantes de casa extranjeras); cuenta con 25 almacenes de Mercancías seca y al por mayor; cuenta con 8 Almacenes de artículos de moda; con 8 Almacenes de artículos para hombre; Cuenta con 3 almacenes de manufactura del país (Batan); cuenta con 3 Almacenes de muebles; cuenta con 7 Almacenes de ferretería, quincallería y maquinaria; cuenta con 9 Almacenes de mercería (Cacharrerías); Cuenta con 5 Almacenes de materiales para zapatería y talabartería; cuenta con 11 agencias de abarrotes, comisiones y negocios varios; cuenta con 6 Almacenes de mercancías varias; cuenta con 10 boticas y farmacias; cuenta con 6 Droguerías; cuenta con 15 Casas de exportadores de café y pieles; cuenta con 4 Joyerías y relojerías; cuenta con 4 librerías y papelerías, cuenta con 4 empresas de Agentes de seguros; cuenta con 6 agencias y compañías de transportes”. (Ortografía del original).

²⁹ “Copa Tuti-fruti (frutas picadas), Entremeses a la rusa (langosta, langostinos y caviar), Huevos Madrid-nieve (hígado de ganso, trufas y berros) y Arroz a la valenciana (pollo, caracoles, guisantes, alcachofas, anguilas, molusco y almejas).

³⁰ Cadillac. El automóvil de suprema distinción. El que lo conoce y lo prueba, lo estima y lo prefiere”.

Santoña. Un su abuelo paterno ha cometido la imprudencia de no aplazar su muerte un mes, tan sólo, y nuera y nietas han perdido sus lujos (...) Son ocho trajes, con sus respectivos sombreros (...) ¡Qué trajes! El diablo de su guarda, ese diablo del fausto y la gala, del relumbrón y el perendengue (...) Se ve (la protagonista), se examina entre dos espejos, en todo sentido, en toda posición. Siéntese hermosa. Una ráfaga la extrémese. Aquella blonda negra, con ruedas y serpientes aterciopeladas, sobre un fondo azul fulmineo; aquel nubarrón de tormenta en un cielo electrizado, la trastornan. Y luego ese sombrero como un barco, que lleva guisa de vela, el ala irisada de un ave misteriosa (...) los tres (vestidos), con sus sombreros, valen treinta y nueve mil pesos (...) toma todo (...) Doña Juana paga ahí mismo (...) Siguen de almacén en almacén (...) las señoras ricachonas continúan enredan que más enredan. A doña Juana la domina el frenesí. ¡Ella entre toda esa gente, tosiendo parejo con las millonarias! (...) Tanta belleza acabadas de abrir, las acaban de desclavar. Compra sombrillas y guantes, calzado y polvos, perfumería y peinetas (...) todavía se antoja de unos pañuelos atrozmente valiosos... (Carrasquilla, 2008, p. 581).

Conclusiones. Siglo XXI (Tercer acto o de la profesión de adorar a los pobres)

El vértigo de consumo, moda y lujo que nos describe Carrasquilla incomodaba y sigue incomodando a los dueños del discurso conservador. Moda y lujo por sí mismo desmienten dicha afirmación, o más bien, desmienten el valor absoluto de la nostalgia y la melancolía. La moda y el lujo relativizan el orden pre-establecido. Por eso es mejor anclarse en lo seguro, el pasado; lo nuevo escandaliza y aterroriza; sin importar los ladridos de viejos y nuevos moralistas el confort y el lujo llegaron para quedarse.

A la distancia se puede observar en los textos de historia, novela, cuento, poema o panfletos la exaltación del trabajo y la riqueza lograda en Antioquia en cabeza de sus élites históricas, la cara amable para hacendados o agricultores, mineros, comerciantes e industriales, eso hace parte del folclore regionalista y del orgullo de la “raza antioqueña”. La otra cara de la “raza” es denostar de la misma riqueza lograda en cuanto lujo, confort y consumo para aquellos que lo alcanzan.

El confort, primero, y el lujo, después, fueron posibles, lenta y paulatinamente, para las clases medias de Antioquia y Medellín en la medida que la población se escolarizaba y la ciudad rompía sus fronteras agrarias, gracias a un urbanismo expansivo y en muchos casos fuera de control. Gracias a que los medios de comunicación lograron una mayor cobertura, hubo un mayor impacto en las costumbres tradicionales, que se vieron afectadas por nuevas estéticas, dietéticas y maneras de entender el deseo y los erotismos puestos en escena por el cine, la música y el vestuario. Esos hechos fueron diluyendo las morales agrarias: patriarcado, matriarcado, la Iglesia centro de los dictados comportamentales, etc. Lo que fue posible también con el advenimiento de nuevos goces hedonistas que brindaba el mundo urbano gracias ante todo a la expansión de

los mercados de consumidores de bienes y servicios de confort y lujo, el mismo que golpeaba los prejuicios moralistas de la nueva y neo-conservadora burguesía urbana (Sombart, 2009, p. 93)³¹.

Dichos prejuicios moralistas no han desaparecido. Hoy es imposible tratar el lujo como una *lepra* o un asunto *luciferino*; eso no va con los tiempos modernos; ya no se estilan expresiones del tipo “*que las familias pobres, la familia del artesano, la familia del obrero, quiera equiparase a las clases acomodadas, es una tendencia funesta y alarmante*”. Hoy los moralistas son más retorcidos (El Tiempo, 2014)³², incluso más cuando se encuentran en el espectro de la izquierda; son aquellos que *hacen profesión de adorar a los pobres* (Bruckner, 2001, p. 191)³³. Con los nuevos moralistas la Iglesia puede muy bien permanecer en las sombras con sus viejos anatemas.

Hoy la crítica al lujo desde las élites para las clases medias y pobres no es tanto su querer ser como las clases acomodadas; a ellos se les señala su *mal gusto* (Simmel, 2011, p. 69)³⁴.

Ese mal gusto como crítica del lujo se personificó a finales del siglo XX y principios del XXI en los mafiosos de la economía del narcotráfico. Ante todo se hizo explícito el consumo conspicuo. El narcotráfico y su consumo de lujo llegaron acompañados de una “nueva clase social” o de un “reacomodo” de la vieja burguesía. Así se presentaron nuevos fenómenos ligados al consumo y el lujo: exhibicionismo de facinerosos y “valoración” de la mujer como objeto de lujo comercial. La mafia introdujo nuevas prácticas religiosas y nuevos parámetros estéticos y dietéticos. Los nuevos ricos y propietario como dinamizadores del

³¹ “Mucho se ha escrito sobre el lujo, y mucho se ha teorizado sobre la importancia del mercado para la industria capitalista; pero nada se ha dicho sobre las relaciones de lujo y mercado (...) una y otra vez, en efecto, el problema del lujo se ha estudiado con el fervor ético del buen burgués ahorrador, siempre con un enfoque moralista”.

³² “Si algo hay que decir es que el Cristo original de los pobres y de los mansos era traicionado por los mercaderes en el propio templo”. (William Ospina).

³³ “Desconfiemos de los carroñeros de la desgracia, que se irritan con nuestra prosperidad pero que, al primer golpe duro, corren a la cabecera de nuestra cama y se deleitan con nuestro infortunio. Desconfiemos de todos aquellos que hacen profesión de adorar a los pobres, los perdedores y los excluidos. En su solicitud se oculta una especie de desprecio disfrazado, una manera de reducir a los miserables a su angustia, de no considerarlos nunca como sus iguales. Y entonces bajo la máscara de la caridad, triunfa el resentimiento: amor por la desgracia, odio por los hombres. Solo se les perdona la vida si sufren”. En: http://www.eltiempo.com/entretenimiento/libros/ARTICULO-WEB_NEW_NOTA_INTE_RIOR-13202353.html

³⁴ “Toda capa social, que no esté demasiado desfavorecida, cuida de que sus miembros dediquen un mínimo de dinero a su indumentaria; fija el límite de lo “decente”, más allá de lo cual se deja pertenecer a la clase social. Pero también fija un límite en el otro extremo, acaso no con la misma determinación y conciencia: ciertos lujos o extravagancias, ciertas modernidades podrán considerarse excesivas en determinadas clases y quienes las practican podrá ser tratado en ocasiones como si dejara pertenecer a su clase. Así pues, el grupo no permite la expansión libre del individuo por esa otra vertiente, sino que pone al gusto subjetivo un límite objetivo: el límite exigido por las condiciones de vida supra-individuales del grupo”.

consumo y el mercado se legitimaron como otra burguesía más, con un “nuevo proyecto” de lujo que aún está por ser comprendido a cabalidad.

Referencias bibliográficas

Brew, R. (2000). *El desarrollo económico de Antioquia desde la Independencia hasta 1920*, 2.^a ed. Medellín: Universidad de Antioquia.

Bruckner, P. (2001). *La euforia perpetua (sobre el deber de ser feliz)*. Barcelona: Tusquets.

Carrasquilla, T. (2008). *Obras completas*. Vol. 2. Grandeza. Medellín: Universidad de Antioquia.

De Vries, J. (2009). *La revolución industrial*. Barcelona: Crítica.

Eastman, T. (1924). *Exposición de Antioquia, industrial y agropecuaria*. Medellín: De Bedout.

El Deber. (1876). Antioquia federalista. *El Deber*, 19.

El Heraldo. (1869). Disciplina. *El Heraldo*, portada.

Eltiempo.com. (2014). *La génesis de la Colombia actual, según William Ospina*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/entretenimiento/libros/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-13202353.html

Excmo. Sr. Dr. Manuel José Cayzedo. (1931). *El Combate por la fe y por la iglesia. Cartas pastorales*. Medellín: Tipografía Bedout.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ganarse el cielo defendiendo la religión. (2005). *Guerras civiles en Colombia 1840-1902*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

García Barrientos, F. (2012). *Apuntes para una historia de la publicidad en Antioquia (1920-1970)*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

La Palabra (25 de noviembre de 1910). *El comercio en Antioquia*, 3

La Restauración (1864). *El lujo. Crónica interior. La Restauración*, 82-83.

La Sociedad (1873). El lujo. *La Sociedad*, (53), 33-34.

Letras y Encajes (1926). Sofía Ospina de Navarro, Alicia M. de Echavarría, Ángela Villa y Teresa Santamaría, I (1).

Letras y Encajes (1927). Cadillac. *Letras y Encajes*, 1 (9), Contra carátula.

Letras y Encajes (1928). Nuestra mesa *Letras y Encajes*, II (24), Contra carátula.

López Díez, J. C. (2012). *Schumpeter, de paso por Titiribí. Libellus*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Marín Cadavid, L. M. (2012). *Aspectos del régimen federal en Antioquia*. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/red/article/viewFile/5213/4549t>

Medellín en el 5.º Cincuentenario de su Fundación (1925). Pasado-presente-futuro. Introducción. Antonio J. Cano. Carlos E. Gómez. Medellín: Tipografía Bedout.

Meier, H. (2012). ¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido. *Revista La Torre del Virrey*, (6), 9. Recuperado de <http://www.latorredelvirrey.es/numero-6.php>

- Melo, J. O. (1991). *Historia de Antioquia. Progreso y guerras civiles entre 1829 y 1859*. Medellín: Presencia, 1991.
- Ortiz Mesa, L. J. (2010). *Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra. Antioquia, 1870-1880*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Palabra del Día (1909). Industrias. *Palabra del Día*, (36), Portada. Industrias.
- Propaganda Comercial (1923). *Medellín República de Colombia*. New York: Propaganda Commercial The Schilling Press.
- Restrepo Yusti, M. Historia de la industria 1880-1950. En: Melo, J. O. (1991). *Historia de Antioquia. Progreso y guerras civiles entre 1829 y 1859*. Medellín: Presencia, 1991. pp. 267.
- Saavedra, L. (2010). *Ensayo sobre la riqueza*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Sanín Echeverri, J. (1995). *Una mujer de cuatro en conducta*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Simmel, G. (2011). *El pobre*. Madrid: Sequitur.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*. Madrid: Siruela.
- Sombart, W. (2009). *Lujo y capitalismo*. Madrid: Sequitur.

Discursos y prácticas culturales durante “La revolución en marcha”. Reforma educativa y cambio social*

Álvaro Acevedo Tarazona**

Carlos Iván Villamizar Palacios***

Recibido: 26 de marzo de 2015

Enviado a pares: 30 de marzo de 2015

Aprobado por pares: 10 de abril de 2015

Aprobado por comité editorial: 22 de mayo de 2015

RESUMEN

La República Liberal (1930-1946) se reconoce por los intentos de transformación social, aunque pueda cuestionarse su profundidad e impacto en la sociedad. Los propósitos de transformación intentan adaptar el país a los desafíos del capitalismo industrial y la modernidad intelectual. En este marco de cambios, se propone también la modificación de los discursos y prácticas culturales para la modernización del país y, con ello, el evidente progreso que significaba, de los anhelos en boga, el

avance hacia modelos de organización social. Una reforma estructural de la organización social exigía modificaciones en la conciencia de los individuos para que incorporasen los nuevos proyectos. Discurso y práctica cultural buscan, de esta forma, la modificación de las ideas de los individuos para sumarlos a los proyectos y reformas que estaban en marcha.

Palabras clave: discurso, éthos, prácticas culturales, educación, Revolución en Marcha, República Liberal.

* El presente texto expone algunos de los resultados de investigación obtenidos en los proyectos “Desarrollo histórico de la Escuela de Artes y Oficios de Bucaramanga: primer esfuerzo por incorporar la educación técnica en el departamento de Santander (1887-1937)”, financiado por la VIE-UIS, y “Prensa, educación y orientación política en la República Liberal: El Diario de Pereira y Vanguardia Liberal de Bucaramanga, 1930-1946”, financiado por COLCIENCIAS, la Universidad Industrial de Santander (UIS) y la Universidad Tecnológica de Pereira (UTP).

** Posdoctorado en Ciencias de la Educación, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Doctor en Historia, Universidad de Huelva, España. Magíster en Historia, Universidad Industrial de Santander. Magíster en Historia de América, Universidad Pablo de Olavide. Especialista formación especializada en docencia en historia y cultura de América Latina, Universidad Pablo de Olavide. Especialista en Filosofía, Universidad de Antioquia. Historiador, Universidad Industrial de Santander. Profesor titular de la Universidad Industrial de Santander (UIS). Correo electrónico: tarazona20@gmail.com

*** Estudiante de Historia y Archivistica de la Universidad Industrial de Santander. Miembro del Grupo de Investigación Políticas, Sociabilidades y Representaciones Histórico-Educativas (Psorhe). Correo electrónico: carlosivanvillamizar@hotmail.com

Discourses and Cultural Practices during “The Revolution in Progress.” Education Reform and Social Change

ABSTRACT

Liberal Republic (1930-1946) has been recognized by the intents of social transformation, although its depth and impact in society may be questioned. Transformation purposes intent to adapt the country to the challenges of both industrial capitalism and intellectual modernity. In this framework of changes, amendment of discourses and cultural practices have been proposed for the modernization of the country and, with this, the evident progress it could bring,

expectation in progress, the advancement toward models of social organization which demanded modifications in the conscience of individuals, so they could incorporate the new projects. Discourse and cultural practice search, in this way, the modification of individual's ideas in order to add them to the projects and reforms in progress.

Key words: discourse, ethos, cultural practices, education, Revolution in progress, Liberal republic.

Introducción

La República Liberal, nombre con el cual se conoce la época entre 1930 y 1946, se reconoce por los intentos de transformación social que buscaron adaptar el país a los desafíos del capitalismo industrial y de la modernidad intelectual. Por intermedio de la modificación de discursos y prácticas culturales se buscaba la modernización de la sociedad y, con ello, el evidente progreso que significaba el avance hacia modelos más perfectos de organización social. Una reforma estructural de la organización social exigía modificaciones en el comportamiento de los individuos para que estos incorporasen los nuevos proyectos y reformas. Discurso y práctica cultural intentaron, de esta forma, la modificación de las ideas y los comportamientos de los individuos.

Quien mejor desglosó las pretensiones de la República Liberal y mostró mejor ánimo para un cambio sustancial del país fue Alfonso López Pumarejo. Recomendó López, en primer lugar, alejarse de los extremos de la agitación comunista (Sierra, 2009, p. 32) y proceder bajo las premisas del progreso, el civilismo y la educación como principales estímulos para lograr el bienestar del mayor número posible de individuos (Sierra, 2009, p. 31).

Se conoció como "La Revolución en Marcha" al gobierno liberal de Alfonso López Pumarejo, entre 1934 y 1938. Fue el segundo gobierno de la llamada República Liberal y se trató de un periodo afín con el discurso de la modernización del Estado. Entre los principales intentos de reforma de este gobierno hay que mencionar la reforma educativa pese a que se negó la plena autonomía universitaria, una de las banderas que el Partido Liberal había propuesto en las campañas electorales. De igual manera, este mandato propició una reforma agraria y suscribió un tratado de libre comercio con Estados Unidos. López Pumarejo, con el apoyo de las mayorías liberales en el Congreso, logró sacar adelante una reforma a la Constitución de 1886. En su gobierno se preocupó, además, por codificar una legislación laboral y por hacer algunas concesiones en este campo; así se dio vida constitucional al derecho de huelga. La tendencia laica se hizo notoria durante este periodo gubernamental y cuestionó las relaciones Iglesia-Estado al disponer la libertad de enseñanza, otorgándole carácter gratuito a la educación en las escuelas del Estado. También definió y estableció el sufragio universal para varones, y para las mujeres el derecho de acceder a cargos públicos.

En cuanto a la idea progreso, López estuvo muy de acuerdo con la tecnificación y las mejoras que facilitarían la industrialización y la inversión tanto estatal como privada en grandes obras de infraestructura que posibilitarían el rápido avance del capitalismo industrial. López invitó a la clase política a recorrer el país (Sierra, 2009, p. 32), para que se hiciese una idea de los recursos que la nación poseía y así lograr una noción de las necesidades y potencialidades de

cada región. El progreso se leía como la superación de los obstáculos que impedían la formación de grandes flujos de capitales mediante la industrialización.

No obstante, este progreso era irrealizable si no se atacaban dos males que tenían raíces en el atavismo, por lo menos desde los albores de las primeras experiencias republicanas decimonónicas: el caudillismo y el personalismo en la política, y la falta de instrucción de la inmensa mayoría de la población. El cambio, entonces, se entendía como una transformación de la sociedad, en la cual se postulaban nuevas formas de entender la política, la cultura y la economía.

Una apuesta para transformar la sociedad

Postular nuevas formas de entender la sociedad, así fuese siguiendo un canon de la modernidad europea, constituyó una apuesta para repensar todas las dimensiones de la nación: reinventar la economía, la política y la cultura. Esa reinención, para el caso de la cultura, era vital porque incluía una transformación de los hábitos, costumbres y valores de los individuos, necesaria para el proceso de “modernización” en muchos aspectos, desde la modificación de las formas de consumo hasta la producción intelectual adscrita a la clásica veta de pensamiento europeo.

Quizá esta reinención tenía que ver con la validez de modelos ideales que debían ser seguidos, la puesta en marcha de construcción de nuevas identidades que condensarían los nuevos anhelos de cambio y, en suma, el abandono de las viejas prácticas culturales para asumir unas nuevas que remitían a la difusión y adopción del proyecto en marcha, esto era, el proyecto de la modernidad intelectual y el capitalismo industrial. Con el objetivo de subrayar este proceso de reinención de lo cultural, es posible remitirse al concepto de *éthos* para intentar comprender la formación de una nueva propuesta de prácticas culturales, de valores, costumbres y hábitos que, en ese momento, iban muy de la mano con el nuevo proyecto social.

Se hace referencia a *éthos* y no a *ethos*, recordando la diferencia que señalaba Yidy Páez cuando afirma: “Me refiero al ancestral significado homérico de *éthos* (con eta) como “estancia”, y por extensión, un rasgo permanente, carácter, manera de ser, vida. Se nota una diferencia categorial con respecto a los usos comunes de la palabra ética. Estos usos vienen, probablemente de la traducción latina del *éthos* (con épsilon) empleada por Aristóteles en su *Ética nicomaquea*, con el significado de “costumbre” y, por extensión, “comportamiento” susceptible de ser considerado ‘bueno’ o ‘malo’ (Páez, 2006, p. 161).

Los horizontes culturales son también una apuesta para la creación de una costumbre, de un comportamiento que puede ser socialmente agradable. Los mecanismos coercitivos proponen una imagen de sujeto ideal: el buen ciuda-

dano, el buen católico, que es una condensación de muchas prácticas y hábitos que se toman como aceptables en determinado entorno social. Esta imagen de sujeto ideal es el éthos colectivo: representación ideal de la sociedad en su conjunto. La formación de eticidades corresponde solamente a la idealización de este o aquel hábito cultural, y también a su proposición en un entorno social, como un modelo que debe ser colectivo, esto es, extensivo a todo el contexto social (quizá, incluso a otros entornos). Y la forma de propagar ese modelo es a través de las estrategias de coerción, con base, en primera instancia, en la persuasión discursiva.

Para el caso de los propósitos de transformación indicados de la Revolución en Marcha, se presentó una fuerte tensión entre el éthos tradicional –la vieja manera de pensar, actuar y sentir que arrastraban los individuos quizá desde siglos atrás– y la nueva propuesta social impulsada por López y el liberalismo. Particularmente, en los ideales, la propuesta era sustancial: López proponía el abandono de todos los métodos tradicionales de hacer política.

Desde sus inicios, la política en la jurisdicción de la hoy República de Colombia se caracterizó por su marcado elitismo (Figueroa, 2008, p. 106) y por estar conducida no propiamente por ideas políticas sino por el empuje de caudillos regionales que protagonizaron las más de diez confrontaciones bélicas que se dieron a partir de 1821 en la formación de la República de Colombia. Arrastrada por la voluntad de unos pocos individuos que ejercían tanto de potentados como de jefes militares, la población fue movilizada para instalar a estos en la cabeza de la república. Asimismo, lo que se denominaba partido político podía ser una plataforma de intereses similares pero muchas veces dispares en su forma de concebir el gobierno. El resultado: poca continuidad en las políticas gubernamentales, ausencia de objetivos programáticos y, por tanto, una democracia muy frágil a merced de los avatares de los hechos de armas.

La propuesta de López, en este sentido, se consideraba "civilista", porque hacía una crítica del Partido Liberal sobre la base de considerar el siglo XIX como un tiempo perdido (Figueroa, 2008, p. 22), en el cual, por grandes arcos de tiempo, los liberales tuvieron en sus manos la conducción de la república pero no tuvieron mayor impacto a causa de sus propios errores (Figueroa, 2008, p. 40). En la nueva concepción liberal en boga de los años treinta del siglo XX era inconcebible la figura de un solo hombre movilizandando voluntades con base en su capacidad personal. Se trataba de un grupo de hombres forjado al calor de unas ideas concretas de transformación de la sociedad, capaz de desplegar un programa de reformas para mejorar el estado de las cosas y promover la felicidad de los gobernados (Figueroa, 2008, p. 38). Era la fuerza de las ideas, de la cual los hombres no eran sino instrumentos pasajeros, lo que en verdad podría significar el progreso del país. El político como tal era un instrumento para la

realización de unas ideas de transformación social. Sin embargo, en esta misma República Liberal y proyectos de la Revolución en Marcha, los individuos, garantes de las transformaciones sociales, continuaron, en su mayoría, actuando como los viejos militares y caudillos de antaño para movilizar a la sociedad, incluso anteponiendo su propia ambición a ideas superiores.

La propuesta de civilismo conducía a nuevos modelos políticos aceptados, frente a los cuales las formas tradicionales perdían validez. La política hecha con las armas empezaba a ser rechazada, puesto que ya no era aceptable, al menos en la propuesta de la Revolución en Marcha, el estado de confrontación civil permanente. Se asistía, entonces, por lo menos en la intención discursiva, a una modificación sustancial de la manera de hacer política y a la búsqueda de un nuevo modelo válido: un *éthos*, según el uso que da Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco:

De donde se colige que ninguna de las morales virtudes consiste en nosotros por naturaleza, porque ninguna cosa de las que son tales por naturaleza, puede, por costumbre, hacerse de otra suerte: como la piedra, la cual, naturalmente, tira para abajo, nunca se acostumbrará a subir de suyo para arriba, aunque mil veces uno la avece echándola hacia arriba; ni tampoco el fuego se avezará a bajar de suyo para abajo, ni ninguna otra cosa de las que de una manera son naturalmente hechas, se podrá acostumbrar de otra diferente" (Aristóteles, 2001, p. 48).

La costumbre señala un sentido, un comportamiento susceptible de ser moralizado, según se le considere, pero es una fuerza determinante e inadvertida. En primera instancia, se forma de manera natural sin que medie la premeditación por parte del individuo que la experimenta; de esta forma, el *éthos* es una construcción cultural que es formada por voluntades naturales o que se presentan como naturales, externas a la conciencia del individuo. El contenido moralizante del *éthos* se revela en que el individuo ha de adoptar un comportamiento correspondiente con un grupo social, mas no podrá verse inspirado por su propia individualidad si es que dicha individualidad rompe con el constructo ya señalado. El *éthos* prescribe un comportamiento natural, aceptable, en determinada sociedad y propone que todos los individuos se acondicionen a este. La búsqueda de la transformación social desvela, entonces, una nueva propuesta de individuo, puesto que se requiere el abandono de su proceder cultural, su *éthos*, y la adopción de uno nuevo, cuya validez, en el caso de la Revolución en Marcha y en general de los dieciséis años de gobiernos liberales, estaba dirigido por los procesos de reforma de la sociedad y su tránsito hacia el proyecto de la Modernidad y el capitalismo industrial.

En el caso colombiano, la apuesta de transformar la sociedad llevaba inscrita la necesidad de "acondicionar" a los actores o individuos a su nueva realidad social, en este caso, la realidad del capitalismo industrial y la modernidad intelectual con base en proyectos de reforma para el cambio social. Este acondicio-

namiento se realizaría a través de estrategias coercitivas que pudieran modificar sustancialmente el conjunto de costumbres, valores culturales y conductas habitualmente aceptadas en la sociedad (éthos). Se apostaría a un nuevo éthos, los valores, costumbres y conductas que eran aceptables, y hasta celebradas, ya no lo serían más, e iniciaría, por lo menos en el discurso, una etapa caracterizada por la muerte de un pasado arcaico y una especie de renacimiento en la Modernidad y el capitalismo industrial.

Tales transformaciones, de hecho, parecían pecar por ambiciosas y no hallaban el suficiente eco en el enorme grueso de la población que continuaba, sin mayores alteraciones, relacionándose desde su éthos tradicional. Se puede hablar entonces de una resistencia a las transformaciones liberales. La Iglesia Católica, el más destacado agente de la tradición (Silva, 2009, p. 230), impedía que las reformas transformaran las costumbres y comportamientos "comunes" (éthos) de los individuos, puesto que las ideas clericales actuaban como barrera frente a todo lo que se relacionara con la novedad (Silva, 2009, p. 229).

De suerte que era necesario modificar los contenidos de la conciencia de los individuos para lograr la transformación esperada. Como lo señala Lebot, en este propósito, se creó el concepto de "educación popular" para dar respuesta a la educación exclusiva, tradicional y elitista que imperaba desde los tiempos coloniales y sobrevivía aún, más o menos intacta (Lebot, 1985, p. 21). Llegar al grueso de la población era vital para la nueva propuesta liberal, puesto que la pervivencia de los valores tradicionales impedía el logro de los más caros objetivos liberales: el progreso, la modernidad, la industrialización. Y quizá la mejor forma de lograr la difusión del nuevo éthos era proceder con una educación que rompiera la instrucción ocasional y formalizara una enseñanza escolarizada. No se debe olvidar que "el discurso académico es inherentemente parte de la estructura social"; por consiguiente, "el uso del lenguaje, los discursos y la comunicación entre gentes reales posee dimensiones intrínsecamente cognitivas, emocionales, sociales, políticas, culturales e históricas" (Van Dijk, 1999, pp. 23-24).

Por procesos de instrucción se entendía la formación ocasional en aspectos concretos que dependían exclusivamente del uso de recursos que se ponían al alcance del individuo, mas no implicaban una escolarización, una transferencia de conocimiento entre docente y alumno. Por procesos de educación escolar se entendía la educación formal de los colegios que implicaba una transferencia de conocimiento en el marco de la relación formal docente-alumno. Esto fue expuesto por López Pumarejo en sus mensajes al Congreso y en el talante liberal que asumieron los textos de sus decretos, sin olvidar la Reforma Constitucional.

Las propuestas de López incidieron en la instrucción ocasional: las "Bibliotecas Aldeanas" (Silva, 2005, pp. 119-121) y el apoyo a la radio como medio de

enseñanza. De la misma manera, en la educación escolar y las reformas educativas, la secularización de la enseñanza, las transformaciones administrativas para crear un sistema escolar e innovaciones en la formación de los maestros, entre ellas, la creación de Facultades de Educación y de la Escuela Normal Superior (Jaramillo, 1989, pp. 88-97).

El Estado intentaba replicar las apuestas por un cambio social en un nuevo sistema de enseñanza. De alguna manera, la enseñanza era una prolongación de las propuestas estatales, en el sentido que era replicada para afianzar las ideas y contenidos concebidos en el seno del Estado. En palabras de Louis Althusser:

En la escuela se aprenden las 'reglas' del buen uso, es decir de las conveniencias que debe observar todo agente de la división del trabajo, según el puesto que está "destinado" a ocupar: reglas de moral y de conciencia cívica y profesional, lo que significa en realidad reglas del respeto a la división social-técnica del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por la dominación de clase (Althusser, 1988, p. 29).

De esta afirmación, lo que se quiere rescatar es el papel de la escuela en la interiorización de costumbres y usos socialmente aceptables, es decir, el papel de la escuela y de cualquier proceso de instrucción o formación en la propagación del *éthos* colectivo. Se cuenta entonces con la escuela y demás procesos formativos como estrategias de replicación, difusión e interiorización del *éthos* colectivo, puesto que "una vez que somos capaces de influenciar las creencias sociales de un grupo, podemos controlar indirectamente las acciones de sus miembros. Este es el núcleo de la reproducción del poder y la base de la definición de la hegemonía" (Van Dijk, 1999, p. 31).

Tales estrategias de replicación llevan implícito el deseo de universalización y uniformidad de las costumbres y conductas, y ello precisamente es lo que conduce a un nuevo *éthos* colectivo o, por lo menos, a su idea en proyección. La coerción es una de las estrategias que se asumen para propagar dicho propósito, las cuales no deben, necesariamente, implicar la dominación por el uso de la fuerza. Existen mecanismos de persuasión más efectivos que se solapan en la instrucción y en la invención de significados culturales que se presentan como universales. Sobre ello, discurre Armando Silva:

[...] Que la Política Cultural de la República Liberal constituyó una fase original en la construcción de una cierta representación de la cultura popular, representación que la piensa a través de una matriz folclórica que la recrea como "folclor" y como "tipicidad", y que en buena parte el resto del siglo XX los colombianos han vivido de esa misma "invención", de tal manera que gran parte de los estudios sobre la llamada "cultura popular" son, desde esa época, tan solo un larguísimo comentario, con visos de repetición, de las posibilidades que ofrece la interpretación folclórica o folclorizante de la arquitectura (Silva, 2005, p. 21).

Esta política estatal apuesta a construir una cultura popular. Ello, necesariamente, exige una modificación, variación, o, al menos, reorientación de las

prácticas existentes mediante mecanismos que llegan incluso a la invención de prácticas, que luego son presentadas como de origen popular. De suerte que se está ante una especie de "invención cultural" del "colombiano", esto es, en un proceso que idealmente podría denominarse construcción discursiva de un *éthos* colectivo:

Los grupos tienen más o menos poder si son capaces de controlar más o menos, en su propio interés, los actos y las mentes de los miembros de otros grupos...Nuestras mentes controlan nuestra acción; luego si somos capaces de influenciar la mentalidad de la gente, por ejemplo, sus conocimientos o sus opiniones, podemos controlar indirectamente alguna de sus acciones...El discurso puede controlar, al menos indirectamente, las acciones de la gente, tal y como sabemos por la persuasión y la manipulación...Los políticos controlan el discurso de la planificación y otros discursos de sesgo político... Aquellos que gozan de mayor control sobre más y más influyentes discursos son también, según esta definición, más poderosos...Si controlar el discurso es una primera forma de poder mayor, controlar las mentes de la gente es el otro medio fundamental para reproducir el dominio y la hegemonía... Los grupos poderosos tienen acceso preferente al discurso público y lo controlan, y a través del discurso controlan las mentes del público (Van Dijk, 1999, pp. 26-32).

La interpretación de apoyo al folclore (folclorizante) de la adecuación educativa de la República Liberal, que busca reivindicar una suerte de arraigo popular al considerar la cultura popular como un depósito verídico, como un hecho, no logra dimensionar el "hecho cultural", pues tal construcción recurre al proyectismo y al reformismo con miras a la difusión de un *éthos* colectivo, pero no arraiga propiamente en la sociedad.

Ahora bien, dicho esto, la dirección que han de seguir estas líneas es aquella que permita constatar las estrategias y mecanismos de difusión de ese constructo cultural, ideal y cercano a la modernidad intelectual y el capitalismo industrial, que representa el *éthos* colectivo "colombiano" promulgado en la República Liberal y particularmente en la Revolución en Marcha, advirtiendo que la intención no consistió en la implementación literal de valores europeos sino en un esfuerzo que buscaba el perfeccionamiento (progreso) social. Esto implicó, de hecho, una versión *sui generis* de la Modernidad, entrecruzada con aspectos acendrados en la prosapia nacional, la cual creó una especie de mixtura o mestizaje que, sin duda, resalta por su autenticidad, aunque tiene en su base un referente cultural "eurooccidental". Cabe decir que no es fácil la implantación de proyectos culturales esencialistas, puesto que proyectos de tal envergadura tienen que lidiar con la fuerza de la tradición y el arraigo a determinados modos de vida.

Para referirse a esa contradicción entre los valores tradicionales y los presupuestos de la Modernidad, Helwar Figueroa propone el concepto de reaccionario para lo tradicional, en el sentido que esta tensión se demarca como "las ideas opuestas a las transformaciones del período del Renacimiento y a sus manifesta-

ciones más acabadas: el antropocentrismo y el relativismo, introducidos por el movimiento cultural de ese período; de igual modo, a la Ilustración y a la Revolución francesa” (Figueroa, 2008, p. 17). Se destaca también que los partidarios del reaccionismo “son quienes consideran negativos los valores consustanciales a la Modernidad: el individualismo, el racionalismo, la libertad de pensamiento, la secularización, el naturalismo, el utilitarismo y la democracia” (Figueroa, 2008, p. 18). Tal es el “adversario” principal a las propuestas consignadas en el programa de la República Liberal. Paradójicamente, se trata de repensar una sociedad que, en su gran mayoría, no desea ser repensada y no se identifica con los nuevos valores propuestos. Necesariamente, el proyecto liberal debe partir de esta base y es ahí donde está su principal reto.

En ese orden de ideas, se advierte que ningún éthos colectivo se halla precedido por la ausencia de costumbres y significados culturales socialmente aceptados. Los cambios culturales son, en efecto, originados por procesos complejos en los cuales se desplazan valores o aspectos de la tradición y se adoptan unos nuevos. La tradición permanece resistente y, generalmente, se requiere largo tiempo para percibir un cambio sustancial que la altere.

Implementación de los programas de reforma educativa: apuestas y prácticas inconclusas

La realización de las ideas contenidas en el programa discursivo de la República Liberal fue la cristalización de todas las promesas y novedades consignadas en la doctrina de “La Revolución en Marcha”. Las líneas generales del pensamiento lopista acerca de los cambios culturales necesarios para llevar el país hacia la Modernidad hallaron su traducción en las acciones particulares que realizó el gobierno para afianzar el avance de un éthos colectivo con base en la educación y la civilidad como estrategias efectivas para la reproducción del orden social de la Modernidad.

Para consolidar el aspecto cultural y educativo, el gobierno de Alfonso López Pumarejo propició la apertura de bibliotecas, las investigaciones folclóricas regionales y las bibliotecas aldeanas, propuestas que, sin duda, definieron un camino de fortalecimiento de la cultura popular (Silva, 2005, p. 37). La puesta en marcha de este proyecto buscaba tener un alcance nacional, aunque su aplicación no fue homogénea o similar de un lugar a otro. No obstante, es importante el impulso a la educación mediante la extensión cultural, representada en la radiodifusión, las bibliotecas aldeanas, la biblioteca del maestro, las escuelas ambulantes, los patronatos escolares, la Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, la Feria del Libro y la Encuesta Folclórica Nacional (Silva, 2005). Esta política se propuso llegar a la cultura popular y permitió un acercamiento entre intelectuales y políticas de Estado, y entre gobernados y gobernantes, e incidió

también en una valoración positiva en la educación para los sectores populares y en la construcción de ciudadanía.

La creación de bibliotecas aldeanas en cada pueblo tenía como objetivo manifiesto la adquisición de saberes por parte de los habitantes "aldeanos" dentro del marco del concepto de "educación popular", a la vez que contenía varias lecturas. En primer lugar, las bibliotecas aldeanas pueden ser leídas como un intento de integrar el campo al panorama nacional, esto es, la inclusión de los habitantes del campo en el proyecto de nación, transformándoles en ciudadanos a través de la instrucción (Lebot, 1985, p. 2). En los programas se incluía material que tenía como objetivo la formación a varios niveles, tanto en uno muy básico, que buscaba alfabetizar y dar enseñanzas prácticas a los campesinos, como en otro, un poco más complejo, que tenía contenidos de historia de Colombia, obras literarias, etc. (Silva, 2005, pp. 95-100). Se buscaba que la selección tuviera un carácter nacional y que fuese de carácter laico.

En segundo lugar, al analizar los nombres que se adjudicaban a las mismas bibliotecas se evidencia cierto proceso de identificación de estas, en primer lugar, con los próceres que eran parte de la fundación del proyecto nacional (Silva, 2005, pp. 116-119), y en segundo lugar, con el liberalismo. El uso de nombres de prominentes figuras liberales, tanto del pasado como de la época, incluso dio lugar a enfrentamientos partidistas.

Los liberales, entonces, asumieron las bibliotecas aldeanas como un proceso de instrucción, referido a la integración de los sectores rurales y urbanos marginados a un proyecto nacional de modernización intelectual, capitalismo industrial y progreso, mediante el intento de remediar la brecha entre tales postulados y la base popular. Se asumió, pues, el reemplazo de los valores culturales populares por unos nuevos mediante la educación. Se quería integrar a los sectores ya mencionados al proceso civilista porque con la alfabetización se afianzaban las formas de ciudadanía, ya fuese a través la enseñanza de la "historia patria" o mediante procesos de alfabetización derivados de las cartillas, lo cual permitiría la integración de los habitantes de los sectores marginados a un ejercicio más efectivo de su potencial ciudadanía.

La educación escolarizada fue sin duda el otro pilar de la propagación del éthos colectivo de la Revolución en Marcha y de la República Liberal. El proyecto liberal incorporó muy temprano un marco jurídico que le permitiera proceder a crear mecanismos para la administración de las escuelas (Jaramillo, 1989, p. 92). Esto significó también la pérdida de la influencia de la Iglesia, cuyo control en la educación era más que evidente.

En lo tocante a la educación escolar, se destaca la gran atención que se le dio al profesorado como verdadero agente propiciador del cambio, ya que en

su carácter de formador se hallaba directamente implicada la propagación del *éthos* colectivo. Sin embargo, el profesorado carecía muchas veces de formación y recursos (Silva, 2005, p. 153). Se buscaba que los maestros como agentes de cambio estuvieran al tanto de las novedades técnicas y científicas de la Modernidad para que las difundieran mediante su enseñanza.

El propósito era avanzar en la unificación de la escuela rural y la escuela urbana, sin duda, buscando la universalidad de los modelos implementados (Lebot, 1985, p. 25). Esta unificación intentaba que los contenidos escolares fueran los mismos para todas las escuelas, de suerte que el *éthos* alcanzara precisamente su dimensión colectiva, su dimensión nacional. Asimismo, buscar que todos los ciudadanos pudieran acceder a la misma educación iba muy bien con la reclamación liberal, inveterada incluso desde sus clásicos británicos, del mayor bien al mayor número de personas posibles, que es la base de la equidad en el marco del modelo de Estado liberal.

Se proyectó, a su vez, la regularización del profesorado, lo cual incluyó medidas relativas al escalafón que estimularan a los maestros a avanzar en su formación; se trabajó también por el mejoramiento de sus condiciones materiales y sus condiciones culturales a través de la formación (Lebot, 1985, p. 27). El proyecto liberal incluyó a los maestros en un lugar central de sus programas, reconociéndolos, además, como servidores privilegiados y valiosos en el marco de los procesos de transformación social.

Destacó también la participación de profesorado extranjero en la reforma educativa, la cual se canalizó a través de la formación a maestros en el marco de las facultades de Educación y las escuelas normales (Jaramillo, 1989, p. 102). Allí, pedagogos de diversas nacionalidades, especialmente alemanes, se encargaban de capacitar a los maestros para cumplir con la premisa de intentar mantenerles a la vanguardia de la modernidad intelectual y formar maestros para proyectos educativos de alcance nacional con el fin de elevar la calidad de la formación y ondear la bandera de la modernidad intelectual a través de los docentes.

En estos centros, de modo similar a la modernidad intelectual europea, se impulsaron disciplinas como la etnología, la lingüística y la antropología, (Jaramillo, 1989, p. 104). La Escuela Normal Superior y demás proyectos dedicados a la capacitación del profesorado se posicionaron como elementos dinamizadores para la enseñanza y difusión, especialmente de las ciencias sociales (Sierra, 2009, p. 557).

Hay que decir también que gran parte de esta educación escolar estaba orientada a la adquisición de conocimientos prácticos que fuesen útiles para la vida, quizás imitando cierta filosofía liberal (Jaramillo, 1989, p. 99). Por ello, se pusieron en marcha también proyectos de formación técnica, iniciando una

tradicción formativa que llega hasta nuestros días. Esto significó la ampliación de las ofertas formativas y, por tanto, un aumento sustancial en el potencial número de posibles educandos que recibiría, en su conjunto, el sistema educativo.

La resistencia de la Iglesia: el triunfo del tradicionalismo

Fue evidente la resistencia de la Iglesia por incorporar el contenido de las reformas liberales, especialmente en los sectores rurales que era donde más lejos se estaba de la idea de éthos colectivo promulgada en el discurso reformista. Allí, curas y obispos se valieron de su arraigo en la sociedad local para propiciar reacciones adversas hacia los programas liberales, cuestionando, sobre todo, el régimen educativo. Se debe tener en cuenta que "la mayor parte de nuestras creencias sobre el mundo las adquirimos a través del discurso" (Van Dijk, 1999, p. 29). La evidente oposición de la Iglesia contaba con gran ascendiente en la población rural y se debió al abandono de una orientación determinantemente católica de la educación y su sustitución por un modelo más laico que, no obstante, seguía teniendo ciertas orientaciones religiosas (Lebot, 1985, p. 28).

La Iglesia cuestionó prácticamente todos los aspectos de la educación durante la República Liberal, desde la administración del sistema escolar hasta las calidades morales de los maestros de vereda (Jaramillo, 1989, p. 87 y Silva, 2009, p. 247). La Iglesia denunció que la juventud se corrompería y se desviaría de los caminos de Dios. Y entre Dios y la educación, muchos padres de familia optaron por Dios. Los rangos altos de la jerarquía eclesial escribieron críticas sensibles a los principales funcionarios públicos, incluidos el presidente y sus ministros, advirtiéndoles de los desórdenes morales que sucederían por la puesta en práctica de los nefastos programas liberales. Los curas aldeanos actuaban como una suerte de inspectores morales al observar cualquier práctica sospechosa de ser anticristiana, y originando el consabido escándalo en el ámbito local, no sin antes trasladar la queja a instancias eclesiales superiores (Silva, 2009, p. 238).

Iniciativas que parecían tener fines inocentes eran pronto descubiertas como representaciones de los agentes de corrupción. Así, un minucioso examen de un cura descubrió una serie de inmoralidades en la revista infantil *Rin Rin* (Silva, 2009, p. 239) que contaba con la participación del Gobierno nacional, mientras que otro demostró fehacientemente la falta de moral cristiana en la práctica de la educación física (Silva, 2009, p. 255). El sacerdote, ostentador de una autoridad más profunda que la estatal y que sobrevivió al descabro del régimen emancipador, parecía flotar por encima de la política, mostrando y advirtiendo los designios de una ley superior. La contraparte liberal muy pronto se dio cuenta de esto, quizá en los mismos albores de las proyectadas reformas. La Iglesia,

soberana absoluta de las ideas entre los años de 1886 y 1930, no iba a permitir un nuevo discurso: el discurso de una enseñanza que se reclamaba como liberal.

De esa forma, al calor de unas misas, la Iglesia no permitió que se le desplazara de sus puestos de poder tan necesarios para su misión sagrada, ni tampoco que se le eximiese de la prefectura de las costumbres que ostentaba al lanzar anatemas, sobre todo lo que “oliera extraño”. Cabe decir, que no hacía mucho había extendido su condena a las obras de Porfirio Barba Jacob y José María Vargas Vila. El *éthos* que intentaba postular la República Liberal tenía implícito que la religión era de hecho importante pero en una esfera privada; de ahí el interés por sacar lo religioso de la esfera educativa. Si bien no se quería implantar el reino concupiscente del ateísmo y el comunismo, las reformas buscaban herir de muerte el potencial político de la Iglesia para pasar de una feligresía pasiva a una ciudadanía efectiva. Las relaciones de obediencia buscaban ser rotas: el individuo separado de su grey y su pastor tenía que formarse al calor de las expresiones de su ciudadanía, y de esta forma hacer valer sus deberes y derechos.

Esta posición fue atacada por los sectores más conservadores, que veían en las actitudes de los liberales “una especie de comunismo disfrazado” y el cual ponía en riesgo “no solamente la propiedad privada, sino también la familia, la Iglesia y la civilización cristiana” (Guevara y Parra, 2013, p. 42). El clero de esos años que asumió una actitud combativa frente a la protección de valores y significados culturales tradicionales fue testigo de cómo se perdió gran parte de sus espacios de poder como el control absoluto de los establecimientos educativos. Sin embargo, la denuncias escandalosas del clero y su cercanía con el pueblo llano generaron movimientos de respaldo a la defensa de dichas tradiciones que, si bien no eran responsabilidad única de la Iglesia, encontraron en ella a una de sus principales inspiradoras (Silva, 2009, p. 253).

Este arraigo popular, finalmente, estancó el proyecto reformista de la Revolución en Marcha, el cual quedó en los planes de gobierno y en algunas medidas que no sobrevivirían mucho tiempo.

A manera de cierre

Es posible considerar un proyecto económico y social de reforma de la Revolución en Marcha y de la República Liberal, cuyo objetivo declarado era el ingreso de Colombia en la Modernidad. En torno a dicho proyecto se instrumentalizó un intento de modificación de valores culturales tradicionales, remplazándolos por unos nuevos más acordes a las reformas propuestas. Tales valores culturales se orientaron por lo que aquí se ha denominado un *éthos*.

El proceso de transición entre estos dos mundos culturales fue protagonizado por la intervención de los gobiernos de la República Liberal en la instrucción y la educación escolar, como intento por reformar la sociedad cambiando las costumbres y los contenidos de las conciencias y los comportamientos de los individuos. Se quería llevar a la población a un estado ideal que hiciera parte de la modernidad intelectual, proceso que fracasó por el fuerte arraigo de los valores tradicionales en dicha población, la cual, instigada por la Iglesia, resistió con éxito estos cambios y conservó más o menos intacta su estructura de valores tradicionales, entre los cuales se señalan el personalismo, el bajo nivel de formación ciudadana, la escasa educación, la interacción entre lo religioso y lo público como medida de comportamiento y la aversión a sociabilidades que desafiaban la moralidad y las costumbres.

Los años subsiguientes a la República Liberal representaron el abandono gradual, por parte del liberalismo, de los principios que adoptó en 1934. El personalismo y la tradición volverían a la carga. Un sector del liberalismo concentró sus esperanzas de recuperar el poder en la figura del caudillo Jorge Eliecer Gaitán (Molina, 1990, pp. 204-206). Lejos estaba ya "La Revolución en Marcha", o, al menos, el discurso que la sustentó.

Referencias bibliográficas

Althusser, Louise (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.

Barrero, Tomás (2009). *El liberalismo de Alfonso López Pumarejo*. República Liberal: sociedad y cultura (pp. 17-47). Bogotá: Universidad Nacional.

Figueroa, Helwar (2008). *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo. Una aproximación a las relaciones non sanctas entre religión y política en Colombia (1930-1952)*. Bogotá: Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos.

Guevara, Eduardo y Parra, Esther (2013). *Política y administración pública en Santander, 1930-1946*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

Jaramillo, Jaime (1989). *La educación durante los gobiernos liberales, 1930-1946*. Nueva Historia de Colombia. Bogotá: Planeta.

Lebot, Ivón (1985). *Educación e ideología en Colombia*. Bogotá: La Carreta.

Molina, Gerardo (1990). *Las ideas liberales en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.

Páez, Yidy (2006). Inconsciente y ethos. *Psicogente*, V. 9, n.º 15, pp. 159-165.

Sierra, Rubén (2009). *República Liberal: sociedad y cultura*. Bogotá: Universidad Nacional.

Silva, Renán (2005). República Liberal, intelectuales y cultura popular. Medellín: La Carreta.

Silva, Renán (2009). Reforma cultural, Iglesia Católica y Estado durante la República Liberal. República Liberal: sociedad y cultura (pp.223-267). Bogotá: Universidad Nacional.

Van Dijk, Teun (1999). El análisis crítico del discurso. Anthropos, V. 186, pp. 23-36.

La pregunta: una experiencia pedagógica de liberación*

Isa Margarita Ramírez Arcila**

Recibido: 3 de marzo de 2015

Enviado a pares: 8 de marzo de 2015

Aprobado por pares: 28 de abril de 2015

Aprobado por comité editorial: 29 de mayo de 2015

RESUMEN

Desde un análisis crítico y reflexivo de la educación, se hace necesario preguntar por el sentido del lenguaje en los procesos formativos que hacen parte del acordonamiento ideológico de esta sociedad dirigida por la razón instrumental hacia los principios del consumo y la competencia. Poner en este contexto el lugar de la pregunta por el lenguaje es, necesariamente, preguntar por el lugar y el propósito de la pregunta en la educación. ¿Tiene lugar la pregunta en la hegemonía de un modelo capitalista que se extiende a la concepción mercantilista de la educación? ¿Qué intencionalidades le subyacen a la pregunta como acción polí-

tica en la que se le da apertura al diálogo con criterios ético, político y propositivo? En este texto, me propongo desarrollar estas inquietudes desde el horizonte de indagación de la pregunta como una experiencia pedagógica de liberación, en la cual se trazan retos epistémicos y estéticos de relevancia en los propósitos de una educación con responsabilidad social, y en el compromiso de un maestro con claridad práctica y discursiva frente a su papel como sujeto político.

Palabras clave: Pregunta, pedagogía, liberación, cuerpo, corporeidad, diálogo, maestro, ética, estética, política.

* Artículo derivado de la investigación "La condición política del maestro desde el planteamiento pedagógico del diálogo en Paulo Freire", inscrita en la Maestría en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana.

** Licenciada en Matemáticas y Física de la Universidad de Antioquia. Especialista en Didáctica de las Ciencias: Matemáticas y Física de la Universidad Pontificia Bolivariana. Candidata a magíster en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de Matemáticas y Geometría del Colegio Compañía de María La Enseñanza. Correo electrónico: isaramirez25@gmail.com

The Question: A Liberation Pedagogical Experience

ABSTRACT

From an education critical and reflexive analysis, it is necessary to ask for the sense of the language in education processes, which belong to the ideological link of this society directed by instrumental reasoning toward competition and consumption principles. To place in this context the place of the question for language it is necessary to ask for the place and purpose of the question, in education. Does the question has a place in the hegemony of a capitalist model which extends itself to a mercantilist conception of education? What is the intention underlining the question as a po-

litical action in a dialogue with an ethical, political, and propositional criterion? It is my intention to develop these enquiries in this text, from the horizon of asking for the question as a liberation pedagogical experience, in which epistemic and esthetical challenges, relevant to the purposes of an education with social responsibility are marked, and in the commitment of a teacher with practical and discursive clarity before his/her role as a political subject.

Key words: Question, pedagogy, liberation, body, corporeity, dialogue, teacher, ethics, aesthetics, policy.

Introducción

Pensar la pregunta en los procesos educativos que obedecen a las lógicas de la dominación y la opresión ejercida por las demandas de la acumulación y la rentabilidad es un compromiso político de ineludibles responsabilidades con el anhelo colectivo de una experiencia de vida en bienestar y alegría.

El momento actual de la economía mundial en general, y de la economía latinoamericana, en particular, amerita una reflexión pedagógica donde el maestro está llamado a ocupar el lugar político que permite el hecho de preguntar, de levantar la voz para cuestionar los mandatos autoritarios. Preguntar frente a estos órdenes establecidos en la desigualdad social y cultural es un deber en la vocación de un sujeto ético en auténtico sentimiento de amor y convicción estética; un sujeto sensible, creativo y propositivo.

El maestro, su cuerpo, los cuerpos, las corporeidades y las textualidades de la realidad que lo sorprenden, lo conmueven y lo interrogan forman el paisaje de una pedagogía libertaria donde se ponen los pilares del diálogo como la instancia política de mayor apropiación ética y estética con una causa. Llegar al diálogo es posibilitar y crear las condiciones de legitimación del otro, de su diferencia, de su postura vital, de su reacción crítica, de su acción propositiva.

En este sentido, y aunque esta reflexión, derivada de mi situación y construcción como maestra, no se ocupa de las incidencias del diálogo como instancia de negociación frente a un conflicto social y armado, considero que la educación en Colombia está en un momento crucial para pensar y reconocer el diálogo, y lo que él moviliza a través de la pregunta.

Tramitar las conflictividades en el diálogo supone la trascendencia del cuerpo en tanto relación biológica con la vida, a corporeidad en tanto experiencia de encuentro en y con el mundo, es decir, en vivencia real de ser en sí mismo con el otro y con lo otro: con los sujetos y con el mundo, dentro de una relación de reconocimiento que empieza por intentar la palabra que estrecha vínculos y afianza comprensiones.

Este carácter existencial en la pregunta y en la superación del cuerpo como corporeidad activa en y con el mundo permite transgredir, resistir y negarse a las dinámicas enajenantes que condenan al silencio y al tormento con la vida. Una opción estética está antecedida de una posición ética en el convencimiento político de una educación que brinde las posibilidades para la histórica y ardua tarea de la libertad.

Concebir y persistir por un conocimiento para la libertad implica romper los enclaustramientos de la palabra, las fronteras de la educación con la realidad y los miedos que nos han condenado el cuerpo y la conciencia.

Hacernos sujetos históricos y posicionarnos de este compromiso es uno de los retos apremiantes de una pedagogía para la libertad que reconoce en el maestro a un actor protagónico de las transformaciones sociales, culturales y políticas que el momento actual requiere.

Estar a la altura de esta circunstancia es poner la pregunta como brújula de los nuevos caminos históricos, y de las responsabilidades con la construcción de una experiencia vital en el mundo y con sus circunstancias. Un lugar estético en el espacio; un tiempo para la ética en la voz de un conocimiento en y con conciencia de la felicidad para los seres vivientes: una epistemología para la vida, que piense el mundo, que posibilite nuevas realidades y que nos libere de las oxidadas cadenas de la opresión y el silencio.

Desde la pregunta hacia la vitalidad pedagógica

La educación ha permanecido en un lenguaje de prohibiciones y castigos donde la formación se reduce al cumplimiento de parámetros formales, en los cuales el discurso y la actuación se limitan a ser la reproducción de la razón instrumental que opera en función de la rentabilidad y la eficiencia. La educación, en su funcionalismo institucional, se ha orientado a controlar e imponer un conocimiento heredado de los criterios hegemónicos de opresión, donde la tradición y sus consignas se mantienen en una repetición carente de sentido y de altura propositiva y la posibilidad del hombre nuevo queda reducida a un sofisma de enajenación. No en vano Freire afirma que:

La pedagogía del oprimido, que busca la restauración de la intersubjetividad, aparece como la pedagogía del hombre. Solo ella, animada por una auténtica generosidad, humanista y no "humanitarista", puede alcanzar este objetivo. Por el contrario, la pedagogía que, partiendo de los intereses egoístas de los opresores, egoísmo camuflado de falsa generosidad, hace de los oprimidos objetos de su humanitarismo, mantiene y encarna la propia opresión. Es el instrumento de la deshumanización (Freire, 1973, pp. 46-47).

Por esta razón, los lenguajes estéticos y sus manifestaciones vitales en eventos creativos de nuevas texturas, sonidos, gustos, olores y colores hacen de la sensibilidad la disposición al impulso artístico como una acción y un descubrimiento donde el riesgo es la voz y el sentimiento del asombro, y en esa medida, la impronta y la impresión de la pregunta, lo cual significa la apertura humanista al diálogo, donde el hombre logra ponerse, en palabras de Freire:

[...] en la trascendencia por el amor, (en) la posibilidad de retornar a su fuente que los libera. En el acto de discernir por qué existe y no solo por qué vive se halla la raíz del descubrimiento de su temporalidad, que comienza precisamente cuando, traspasando el tiempo en cierta forma entonces unidimensional, comprende el ayer, reconoce el hoy y descubre el mañana (Freire, 1980, pp. 29-30).

Preguntar es la expresión de la libertad para el conocimiento y del conocimiento para la libertad en la concepción del tiempo como una realidad histórica, en la cual la memoria es comprensión, reconocimiento y descubrimiento de nuevas posibilidades. Es difícil la construcción del conocimiento si no se tiene la vivencia de la emancipación, así como es impensable no alcanzar mayor dominio y autenticidad de la libertad con el desvelamiento que el conocimiento logra con sus pesquisas y respuestas frente a la naturaleza y a la sociedad. Conocer supone saberse, asimismo, en las intrincadas averiguaciones que esto implica: reconocerse en un pasado que trasciende los registros de la oficialidad civilizatoria que condena la cultura; saberse en un presente donde la identidad se esculpe al contacto con la tierra y al cuidado de los frutos que esta concede, visualizarse en un futuro en el cual la belleza no riñe con la verdad que brota de los silencios y de la palabra de los silenciados.

Conocer es internarse en los sentidos de las ceremonias que todavía vibran en la sencillez y profundidad del mito, en tanto narrativa inicial para nombrar las incertidumbres frente a la materia; es comprenderse y nombrarse en los saberes vernáculos donde lo ancestral es melodía y evocación de los rastros por donde los pasos continúan haciendo camino; es la acción de retorno por los territorios que hacen del paisaje un libro y de este una antorcha a la memoria de los que han partido; es hacerle vigilia al pasado no como una añoranza melancólica, sino como letanía a los recuerdos que tienen danza en el corazón, persistencia en el cuerpo y presencia en las palabras.

Ahora bien, todo este conocimiento debe estar al servicio de la liberación como condición imprescindible para tomar decisiones sin las turbulencias y sofismas de distracción que dominan en el privilegio de la mentira:

[...] una de las grandes –si no la mayor– tragedias del hombre moderno es que hoy, dominado por la fuerza de los mitos y dirigido por la publicidad organizada, ideológica o no, renuncia cada vez más, sin saberlo, a su capacidad de decidir (Freire, 1980, p. 33).

En el conocimiento liberador, el yo interroga sus vínculos y se hace parte y partícipe de las obras que le han dado origen; se ocupa de la misión del auto-descubrimiento en el acumulado de las circunstancias que han hecho registro del devenir histórico, señales de las vivencias colectivas donde se comparten códigos, eventos, representaciones y creencias que le dan sentido a la vida: a sus fatigas, esfuerzos, sacrificios y agonías que también hacen de la muerte un texto para ser descifrado. En sintonía con esta idea, Mèlich (2002) presenta su texto *Filosofía de la finitud*, afirmando que:

No hay texto sin contexto. Todo lo que hacemos y decimos, lo hacemos y lo decimos en un contexto, todo lo que leemos, todo lo que interpretamos, lo recibimos, lo leemos y lo interpretamos en un contexto. Esta es al mismo tiempo la grandeza y la miseria de la naturaleza humana. Somos finitos. Desde nuestra finitud ineludible, los seres

humanos podemos imaginar mundos alternativos. Esta es una fuerza inmensa de la palabra humana (Melich, 2002, p. 11).

Por tal motivo, la *yoidad* que se pregunta constituye la autoconciencia que se sabe en sí y para sí en la medida en que es en los otros y para los otros, es decir, para la comunicabilidad de los valores y principios que hacen inseparable la palabra de la pregunta, de la inquietud permanente por saber la significación en el diálogo con lo vital y su orden, pero también en imaginación de lo posible e inexplorado, de lo dialéctico y finito. Pero, la definición de lo finito nos remite a entender que los hombres “viven en un mundo que no han escogido” (Mèlich, 2002, p.17) pero que existe y es susceptible de ser transformado.

En la vigencia y aplicación de un conocimiento que privilegia la pregunta y su camino dialógico hacia la superación del sujeto como individuo aislado, marginado y oprimido, está la señal de que la sociedad comienza su paso hacia una nueva época. “En esos momentos (...) se hace indispensable, más que nunca, la integración del hombre, su capacidad de comprender el misterio de los cambios, sin que sea un simple juguete de ellos” (Freire, 1980, pp. 36-37).

En esta perspectiva, la vida es el significante para interpretar la historicidad y lo que en ella se entiende como un diálogo con la transformación de la materia. Conocer es así un movimiento que hace del cambio la apropiación de las contradicciones, la aceptación de las conflictividades y de las diferencias que pasan a formar parte de una totalidad en fluctuación de eventos y acontecimientos que enriquecen el paisaje semántico ofrecido en el trayecto del camino. De ahí se deriva la concepción de textualidad espacial que permite leer el tiempo y las marcas que va dejando en su recorrido, y en su concepción de “época del tránsito” (Freire, 1980, p. 47).

El espacio contiene las huellas de la movilidad y habitabilidad que los seres humanos han tenido en su experiencia de vida; en él confluye la existencia, se hace presencia, ausencia, encuentro, desencuentro, llegada y despedida; es el escenario de las circunstancias y actuaciones donde historias y relatos tejen el guion de la vida, y con él, el texto de las sensaciones, emociones y pasiones que hacen del cuerpo una nueva experiencia del espacio y de los rostros que lo habitan. Es la superación de la acción de la esclavitud y de la movilidad en la obediencia, conforme a lo cual, el hombre y su cuerpo eran convertidos en “cosa, algo animado en algo inanimado” (Freire, 1973, p. 54).

Todo cuerpo es una textualidad en la cual el tiempo marca innegables transformaciones: cambios y desencantos que hacen frágil la lozanía; que hacen mutables los rostros y metamórficas las identidades; son cuerpos que cargan con una historia y caminan con ella, expuestos a otras narrativas, a otras voces y sentires que convocan a los atajos del pasado y a los indicios que este pone

para el presente en una integración revolucionaria que “se reconoce más por su creencia en el pueblo que lo compromete que por mil acciones llevadas a cabo sin él” (Freire, 1973, p.56), de tal manera que acontezca “el sentido profundo del renacer. Quienes lo realizan deben asumir una nueva forma de estar siendo; ya no pueden actuar como actuaban, ya no pueden permanecer como estaban siendo” (Freire, 1973, p. 56).

En esta vía, Mèlich pronuncia las palabras que confieren el poder de generar los cambios donde la pregunta reaparece con el nuevo riesgo de interrogar desde y hacia otra identidad en construcción y novedad de presencia. “En la palabra humana surge una posibilidad de ser otro, de ser diferente, y también una inevitabilidad: ser para el otro, ante el otro, responsable del otro” (Melich, 2002, p. 17).

Estas acciones y compromisos integradores de y con lo humano le atribuyen al cuerpo y a su capacidad pensante un nivel mucho más elevado de expresión que compromete la palabra con las reivindicaciones necesarias que ameritan voces unidas alrededor de las verdades históricas y subjetivas que ponen al hombre en el estrado de la divulgación y la denuncia; al nivel reflexivo donde la praxis es “diálogo crítico y liberador, dado que supone la acción” (Freire, 1973 p.61), y en tal sentido, la unidad entre los oprimidos y la voluntad para cambiar su estado. Esta mutación, este cambio de estado, le permite al cuerpo su trascendencia como sujeto que supera lo orgánico, es decir, como corporeidad en vínculo, en textualidad expandida y comprometida en un nuevo registro, en una nueva historia:

La corporeidad surge del encuentro, y su constitución es fundamental para establecer la distinción entre lo objetual, lo instrumental y la alteridad. El encuentro corpóreo no se reduce a un mero contacto físico, sino que en él se trasciende lo meramente físico. Leib-Sein significa abrirse a toda una serie de dimensiones antropológicas y sociales. Significa ser-sí mismo, pero también ser-tú, ser-con y ser-en-el-mundo. Pero no es un ser-en-el-mundo receptivo, paciente, sino básicamente activo, agente, ser-con-el-mundo (Mitderweltsein) (Mèlich, 1994, p. 79).

Para este estado, se hace comprensible el lugar de la pregunta de lo humano, y la pregunta en lo humano, como una correspondencia dialógica donde las conflictividades pasan a ser comprendidas como confluencias de posiciones y visiones que han de pasar por el nivel de la palabra, de la cercanía, de la vecindad de razones y posiciones que permiten el paso del cuerpo a la corporeidad en contexto, en texto y en textualidad de otras narrativas, de otras voces; de una palabra convertida en acto dentro de los nuevos desafíos históricos en el devenir de lo humano en el mundo y con el mundo.

El lenguaje ha acompañado el devenir de los hombres en el espacio, y en ese sentido, se despliega en voces de tiempos remotos y posibles que tienen

morada en la memoria del paisaje, de los rostros, de las acciones y gestos que nos ponen en el mismo pretérito de la palabra, al igual que en el devenir de sus posibilidades.

En las palabras habitan la genealogía y la proyección humana; ellas son manifestaciones de tradiciones encadenadas en la metáfora del territorio, y promesas de alborada en la metáfora de las sucesiones, es decir, en el espacio y el tiempo que se expanden para ser contexto y texto de nuevos diálogos, identidades e imágenes que diversifican al sujeto permitiéndole ser un aprendiz en configuración de nuevos puentes para el acercamiento a la otredad y sus particularidades.

El diálogo ético y político con la educación

El sujeto que conoce es también el sujeto que se conoce y permite ser conocido desde la perspectiva e iniciativa de otras miradas; es el sujeto que se sabe además, inmerso en unas representaciones culturales y simbólicas que alcanzan a comprenderse en el reconocimiento y la aceptación de otras formas de concebir y habitar el mundo, no desde la imitación de un mundo diseñado por los opresores para dominar al pueblo, sino, desde un mundo concebido desde la conciencia libertaria, y por ende, desde la expansión epistemológica que rompe con los preceptos de una educación bancaria, como lo define Freire:

En la medida en que los hombres van aumentando el campo de su percepción, reflexionado sobre sí y sobre el mundo, van dirigiendo, también, su "mirada" a "percibidos" que, aunque presentes en lo que Husserl denomina "visiones de fondo, hasta entonces no se destacaban, "no estaban puestos por sí" (Freire, 1973, pp. 89-90).

En esta dimensión se hace pertinente comprender el lugar que se ocupa en el mundo y las apreciaciones semánticas y pragmáticas que van acentuando el carácter prosaico y poético con el cual se amplía y se profundiza la experiencia de pertenencia a él, o la marginalidad y desalojo que muchas veces acontecen en nombre de las realidades que en sus lógicas se desencadenan. En este sentido, mirar la realidad y comprenderla no basta para transformarla. Es necesario que la palabra y la acción se conjuguen en la reflexión para alcanzar verdaderas consecuencias de impacto. "De ahí que decir la palabra verdadera sea transformar el mundo" (Freire, 1973, p.99), y en esta perspectiva, sembrar el sentimiento del amor como premisa incuestionable para la construcción de la cultura. "No es posible la pronunciación del mundo, que es un acto de creación y recreación si no existe amor que lo infunda" (Freire, 1973, p. 102).

La cultura territorializa sus construcciones y las hace dinámicas y convergentes en distintos escenarios de encuentro humano, pero también divergentes, fluidas y renovadas en las mismas transformaciones que el territorio sufre: alteraciones que convierten el espacio en una temporalidad de riesgos, combates

y amenazas; en textualidad de voces y silencios añejos, de rostros e imágenes lejanas, olvidadas y perdidas. Por esta razón, en el diálogo se cumple el amor a sí mismo, al otro y al mundo: “Si no amo al mundo, si no amo la vida, si no amo a los hombres, no me es posible el diálogo” (Freire, 1973, p. 103).

En esta secuencia reflexiva, el diálogo convoca la palabra para saber y actuar en el mundo como si este fuera un texto del paisaje que cumple las figuraciones gramaticales y semánticas que invitan a otros refugios y huidas, y a otras identidades de caminantes dispuestos a leer noches, montañas, ríos, tiempos y espacios sin horarios, sin medidas, sin certezas ni garantías. Caminos donde se pregunta la vida desde el asombro, la inocencia y la esperanza, donde el diálogo es el “encuentro de los hombres para la tarea común de saber y actuar” (Freire, 1973, p. 103).

En este tejido, los caminantes retornan a la identidad de la infancia más remota donde aún no se sabía de competencias ni riñas, a sus narrativas entre balbuceos y murmullos que descubren el mundo para ser coloreado, esculpido y jugado, tomado como un libro para leer y escribir los sueños, las fantasías, las batallas de héroes que no claudican y de ilusiones que no se vencen.

En esta identidad se recoge el carácter de quienes renuncian a las enseñanzas de la dominación, el control, el mandato, el absurdo y la obediencia. Es la decisión de actuar desde otros códigos que hacen vital la memoria, la justicia y la alegría. Ante estas disertaciones y deliberaciones que permiten el dialogar y dialogarse desde el sentido de la autopregunta, y más aún, desde el sentido del maestro dentro de procesos educativos que cada vez parecen más alejados de la vivencia de la pregunta, se hace meritoria la inquietud por el conocimiento en tanto posibilidad interrogativa del sujeto, y en tal sentido, experiencia de curiosidad con la vida.

Sin duda, la pregunta es el aliento al diálogo como puente de búsqueda y construcción epistemológica, pero, además, es la expresión del asombro que posibilita tejer discursos desde la diversidad de perspectivas que confluyen y se despliegan en la conversación. La educación es el proceso privilegiado para ese riesgo de nombrar y nombrarse en la brújula de los interrogantes haciendo consciente el camino del conocimiento, y por ende, de la responsabilidad social que esto implica, y por consiguiente, de la palabra y la acción de un maestro que encarna este deber y lo asume con entereza ética.

Podría afirmarse que la educación es la textura histórica sobre la cual reposan distintas prescripciones ideológicas que es menester trascender para lograr la obra humana. En palabras de Onfray (2000), sería la posibilidad de “intentar producir una obra de una manera sin duplicación posible. Hacer de la propia

vida una obra de arte presupone esa determinación, esa producción” (Onfray, 2000, p. 79) que tiene como premisas la voluntad y la vida cotidiana.

Tener la convicción vital de aprender de la realidad es el precedente crítico y reflexivo para comprender lo cotidiano como un proyecto político y pedagógico donde la vivencia de la curiosidad permite la sensibilidad frente a la pregunta y la creatividad frente al mundo, explicará Freire en *Hacia una pedagogía de la pregunta* (1986). Es claro entonces el criterio desafiante de la pregunta a los esquemas hegemónicos y a sus soportes autoritarios anclados en certezas y evasiones al compromiso con las respuestas.

El esfuerzo de búsqueda que reclaman las respuestas supone una actitud propositiva que le otorga identidad al acto educativo y que permite concebir el conocimiento en clave de la construcción colectiva.

La pregunta tiene un significado liberador que indaga por una nueva explicación que se convierte en acción reflexiva, que denota, además, una actitud de sospecha ante lo establecido.

Permitir que la pregunta transite por la experiencia del sujeto que interroga es el auténtico propósito de un maestro que se sitúa en experiencia vital para hacer de la vivencia un aprendizaje en el asombro, en la duda, en la sospecha por lo habitual y sus lógicas. Es necesario repensar los espacios en que nos movemos y poner en cuestión las situaciones que allí acontecen y que han acontecido en el devenir histórico. Es necesario repensar la escuela y auscultar en su historial de respuestas y silenciamientos; es necesario repensar al maestro en un diálogo desde la primera persona que se autopregunta, y trascender a un diálogo que desnude de los miedos y las imposiciones mercantilistas.

En estas necesidades se justifica una pedagogía para la libertad que permita superar la opresión y el encadenamiento supersticioso a las imágenes y sentencias declaradas por el poder.

Romper los espejismos dominantes no es una misión individual, aunque sí constituye la actuación voluntaria de un sujeto autónomo y dispuesto a rasgar los velos de la ignorancia. La unidad es el baluarte político y pedagógico sobre el cual se emprende y se avanza en el proyecto histórico de construir conciencia social para generar acciones transformadoras. Freire será enfático en la reivindicación de “la capacidad que tiene el sujeto de situarse históricamente, interpretar cuál es su rol dentro de la realidad, exactamente lo que él llama la fuerza transformativa; como acto político que lleva a la transformación del sujeto-objeto en sujeto histórico, dándose una relación dialógica donde cada uno, de acuerdo con lo que es puede decir su palabra” (Freire, 1986)¹.

¹ Disponible en: <http://nuestraescuela.educacion.gov.ar/bancoderecursos/medias/docs/apoyo/apoyo.3pdf>

Es en el conocimiento y en la actitud reflexiva que de él se deriva, donde el cambio social tiene origen en la pregunta y en su contenido de duda hacia los paradigmas que han determinado el encuentro con las respuestas.

Preguntar, sugiere Freire, es un acto transgresor de los dogmas dominantes y de los intereses ideológicos que tienen como fundamento de permanencia el desequilibrio social en privilegio de la clase en el poder.

Por este motivo, la pregunta como experiencia pedagógica de liberación hace del conocimiento una fuerza promotora de transformaciones y de reflexiones que cualifican la conciencia y la actuación política. En esta perspectiva (Einstein, 1949)² se interroga por el socialismo y lo declara como un sistema de producción equitativo y en armonía con las aspiraciones sociales, políticas, culturales, ambientales y económicas de las mayorías oprimidas, afirmando que “el socialismo está guiado hacia un fin ético-social”. Y este cuestionamiento frente a un modo de producción que se asume en sintonía con las aspiraciones sociales y políticas de las mayorías excluidas no es posible sin la comparación en tanto auténtica acción educativa, como lo declara Mèlich.

Es en este horizonte, agrega Einstein desde un interés pedagógico, que el capitalismo ha limitado a tal extremo la libertad humana, que ha reducido al individuo a ser un producto en competencia de posicionamiento rentable. En coherencia con este análisis, se compromete políticamente con la pregunta, afirmando que:

Nuestro sistema educativo entero sufre de este mal. Se inculca una actitud competitiva exagerada al estudiante, que es entrenado para adorar el éxito codicioso como preparación para su carrera futura. Estoy convencido de que hay solamente un camino para eliminar estos graves males, el establecimiento de una economía socialista, acompañado por un sistema educativo orientado hacia metas sociales (Einstein, 1949)³.

En Arcila (2012) también encontramos una posición política de la pregunta:

En el preguntar se persigue la utopía, por ser ella el cumplimiento de la metáfora: la transgresión de lo revelado, la negación de lo inmutable, la burla de la fortuna que se impone a veces con el premio de la celebración, y otras tantas, con la penitencia del sufrimiento. Si bien la pregunta implica el esfuerzo por derrumbar los muros del nihilismo y remontar la escalera de la vitalidad, en ella no se marca la tragedia como criterio fundamental de la vida; antes bien, es el ofrecimiento de lo humano en la aprobación del sentido que esculpe el cuerpo de la palabra, cual árbol que en sus hojas expresa la fuerza de la unidad para alcanzar los frutos (Arcila, 2011, p. 55).

No hay duda de que en la pregunta también hay una posición estética que hace equivalente la belleza con la justicia y la libertad, y en esa dirección, hay

² Disponible en: <http://eumed.net/textos/2004einstein-socialismo.htm>

³ Disponible en: En <http://eumed.net/textos/2004einstein-socialismo.htm>

una relación poética con la vida que evidencia el carácter de resistencia a los códigos que tornan prescriptiva la comunicación.

En la pregunta se despliegan la sensibilidad y la creatividad para habitar el mundo y experimentar la vida, pues se despejan rutas para enfrentar las respuestas como un horizonte de asombro, riesgo y aventura; un desafío intelectual que incentiva la sospecha para retar la improvisación y el autoritarismo.

En este retorno a la belleza hay también un recuerdo de la armonía y el equilibrio de otro tiempo, de una época remota donde la humanidad transitaba en reciprocidad con la naturaleza y en gratitud y retribución de esfuerzos con sus semejantes.

No obstante, en esa actitud de retrospectión hay conciencia del presente y de sus retos. No es, pues, una devolución de melancolía, sino, una pregunta por lo que ha devenido, por los cambios a los que hemos asistido sin problematizar sus sentidos y consecuencias, o más aún, sin restaurar la memoria frente al pasado.

En Freire, la recuperación de la palabra, además de ser un nuevo posicionamiento en la pregunta en tanto conciencia en existencia, es un entrelazamiento de recuerdos que permiten tejer consecuentemente los significados del acumulado histórico de los hombres, pero también, las transformaciones y construcciones que demandan el presente. Subjetividad histórica que destruye los arquetipos que circunscriben la vida al automatismo de la obediencia y la sumisión; subjetividad crítica que asume un compromiso de proporciones amplias con el espacio y el tiempo, con el devenir histórico y con las distintas especies que compartimos el mundo, la vida. Subjetividad en riesgo con la pregunta que supera la individualidad, e incluso a los más próximos, a los semejantes.

Sensibilidad con el espacio que se habita y del cual se es consciente de que es compartido; reconocimiento del lugar como un escenario donde se actúa en el guion de la historia y de sus manifestaciones de conflictividad como una condición humana sin diferenciación de rasgos antropológicos ni sociológicos, ya que el pueblo, la clase trabajadora, la mayoría oprimida, registra la historia omitida por la oficialidad, la historia de los humildes del mundo soterrada por la historia de los poderosos.

El lugar de los excluidos ha de convertirse en experiencia de reivindicación, en intención de pregunta por las circunstancias e imposiciones que hacen indigna la vida y precarias sus aspiraciones. El estigma de los lugares constituye la corroboración de las fragmentaciones sociales que mantienen intacta la tensión entre los enriquecidos y los empobrecidos.

Una actitud de liberación parte de una pregunta liberadora donde la pedagogía nos posibilita diferenciar los fenómenos sociopolíticos de las situaciones

cotidianas que estos generan. El marginamiento de las condiciones de una vida digna en el pleno derecho a las oportunidades que restablecen las necesidades con las satisfacciones nos pone en situación de precariedad desde el precedente del estado de pobreza al que nos sometió la sociedad dividida en clases.

Estos eventos de la cotidianidad despiertan y acumulan sentimientos de angustia y zozobra que pueden desembocar en una reflexión más profunda y comprometida con la pobreza como un fenómeno heredado de la falta de voluntad política de los gobernantes.

Esta desigualdad social en el precedente de la humillación y el ultraje ha de serenarnos en las disertaciones y reelaboraciones que hacemos de nuestra historia, de tal manera que ofrezca la claridad de conciencia y acción para interrogar la complejidad del fenómeno, logrando superar la particularidad del padecimiento para comprenderlo en sus orígenes e implicaciones.

En esta opción, la pregunta es ruta de emancipación, disposición para soltar las ataduras que oprimen y constriñen en el silencio y la resignación. Insiste Freire en *Hacia una pedagogía de la pregunta* que “la existencia humana implica asombro, pregunta y riesgo. Y, por todo esto implica acción, transformación (...). Para mí, negar el riesgo es la mejor manera que se tiene para negar la propia existencia humana” (Freire, 1986)⁴.

Y en este sentido, la negación de la propia existencia humana implica desposeerla de su fundamento estético instalado en la capacidad creativa como metáfora transgresora.

La educación libertaria pone en acción esta metáfora frente a los parámetros coercitivos que limitan la capacidad pensante a ser un cubículo de respuestas.

Poner en entredicho esta teleología autoritarista es una de las grandes tareas educativas que instalan a la pregunta en un lugar de oposición a los estamentos y procedimientos punitivos que rigen a la sociedad de consumo.

No en vano asevera Freire que:

El autoritarismo que quiebra nuestras experiencias educativas, inhibe, cuando no reprime, la capacidad para preguntar. La naturaleza desafiante de la pregunta tiende a ser considerada, en la atmósfera autoritaria, como una provocación a la autoridad (Freire, 1986)⁵.

En este desarrollo reflexivo, la pedagogía ha de encontrar en la libertad la experiencia de la pregunta que nos pone en camino, como lo insinuaría Heide-

⁴ Disponible en: <http://nuestraescuela.educacion.gov.ar/banconderecursos/medias/docs/apoyo/apoyo.3pdf>

⁵ Disponible en: <http://nuestraescuela.educacion.gov.ar/banconderecursos/medias/docs/apoyo/apoyo.3pdf>

gger en su libro *Qué significa pensar* (1972), pero también en la pregunta para la experiencia de la libertad, la cual nos coloca en una palabra verdaderamente humana, es decir, una palabra ética, “una palabra responsable del otro, sensible a la voz del otro” (Mèlich, 2002, p. 19); una palabra en la pregunta por la vida en libertad, y en tal sentido, una palabra en la pedagogía de lo humano donde “la educación no se deja encerrar en los barrotes de la enculturación” (Mèlich, 1994, p.109) y en sus amenazas de adoctrinamiento y domesticación.

El maestro en deseo: una ruta para la utopía

Con estos referentes de búsqueda, donde la pregunta es, está y deviene en las actuaciones educativas que no se conforman con el catálogo de las respuestas, aparece una imagen pedagógica de gran potencia para la formación humana que se expone a la utopía desde una convicción ética: el deseo como aprendizaje de “esperar lo inesperado, lo imposible” (Mèlich, 2002, p. 143).

Es incuestionable que el deseo así entendido significa un malestar con la realidad y una expectativa con lo que no ha llegado. Un estado del que no se suelta la utopía:

Utopía significa negarse a aceptar las cosas tal como son (o como dicen que son), y luchar para que las cosas, los hechos, arrancándolos de su pastosidad, puedan llegar a ser otra cosa distinta. Y en esta posibilidad hay un compromiso ético. La utopía da (un) sentido a la vida (o se lo puede dar). Un sentido nunca definitivo, por supuesto. En todo caso, la utopía reclama que, incluso contra toda probabilidad, la vida pueda tener un sentido (Mèlich, 2002, p.144).

Así las cosas, las aspiraciones encuentran correspondencia con hallar lo inconcebible, lo impensable; aquello que se alberga en la esperanza de manera inconsciente, es decir, ante la llegada de lo inesperado se hace nítido el anhelo de su realización. El cumplimiento de la utopía como algo afortunado que se aprende en la inmediatez del acontecimiento como un deseo revelado.

Pero estos hallazgos son efectos del recorrido y el esfuerzo en el camino, en la pregunta como brújula de la existencia, como apropiación vital en dignificación de la experiencia en el mundo.

No hay duda, entonces, de que la existencia nos convoca a interrogar e interrogarnos en el despliegue de circunstancias y eventualidades que ponen en significado una misión constructora de mundo. Existir es habitar un espacio cósmico donde la vida misma es un interrogante a ser descifrado; una experiencia que atraviesa el cuerpo y lo pone en situación de palabra, de pensamiento y actuar, es decir, de corporeidad. En este precedente vital la pregunta es un compromiso con el camino, con su extensión y su profundidad, y en tal sentido, con el esfuerzo para poder transitarlo.

No hay vida sin camino como no hay camino sin pregunta. Los pasos son avanzadas y regresiones donde la pregunta misma se convierte en acontecimiento de la existencia.

No en vano, llegar a las respuestas es restringir la movilidad de las emociones y sentir que existe un lugar de llegada. Llegar es la finitud, el estado de disolución donde todo culmina; continuar es perseverar en la vida y asumirla como un reto para no desfallecer ante sus encantos: “hay que advertir que una relación educativa (y, por tanto, ética), desde el punto de vista de una filosofía de la finitud, es siempre una relación problemática (Mèlich, 2002, p. 51), un vínculo en interrogante, y por tal razón, un aprendizaje en la búsqueda y en la libertad de los hallazgos.

No obstante, esta relación educativa, y su fluctuante dinámica de acontecimientos y situaciones hacen digna y memorable la imagen del maestro en su imponderable expresión de amor y compromiso. Gustavo Dessal plantea en el prólogo de *El retorno del péndulo* (2014) que:

Un maestro es quien sabe conservar vivo el espíritu socrático de la pregunta, y su enseñanza consiste en darnos la mejor prueba de su amor: lograr que aprendamos la única lección magistral que nos pone en el camino de un saber verdadero, y que consiste en percatarnos de que ninguna palabra puede decir toda la verdad (Dessal, Bauman, 2014, p. 10).

Con esta claridad, la verdad vuelve sobre la imagen de proceso y construcción que tiene como génesis lingüística la pregunta y su compromiso de recorrer los senderos del conocimiento. La pregunta se origina en la sospecha con la vida misma, en la urgencia narrativa de reflejar la experiencia y hacer testimonio el acontecimiento; en el deseo de poner en lección los aprendizajes, en tanto acto de amor educativo.

Con estos hilos para el trenzado de un interrogante, o de una historia narrativa de la pregunta, se ponen en palabras las razones y sentidos que nos han condenado al paradigma de las cifras y las ganancias, y en igual intensidad, al paradigma del horror y el sufrimiento.

La pregunta cuenta con un significado político que hace de la palabra la emisaria ética por excelencia, es decir, es en el lugar discursivo de la pedagogía donde se gesta el tiempo de los liberados, de los que recuperan su palabra: “dar la palabra al sujeto secuestrado por el silencio al que el paradigma científico-técnico lo condena sin contemplaciones” (Dessal, Bauman, 2014, p. 11); dar la palabra en el amor, en su incondicionalidad para aceptar la diferencia, y en su coraje para vencer el riesgo del aislamiento. Es la palabra del maestro en pregunta y posibilidad de utopía.

Poder sentir la urgencia de este razonamiento es lo que permite que la educación sea pensada desde la verdadera convicción de que es en la unidad donde encontramos la principal divisa para la libertad, tal como fue afirmado por Simón Bolívar en la Carta de Jamaica (1815), y en este sentido, sumarnos al sentimiento pedagógico en su convencimiento donde “la valentía del amor se mide por su virtud para reconocer lo que en el otro se nos presenta bajo la forma de la diferencia, y aun así ser capaz de acoger esa otredad” (Dessal y Bauman, 2014, p. 11).

Estando en la otredad se puede entender también la emoción, comprensión y narrativa de la mismidad. Liberarnos del silencio y del sufrimiento al que nos condena el sistema es una condición de posibilidad para la transformación que nos pone ante el tiempo y el espacio de la pregunta y de su propósito pedagógico hacia la liberación; hacia el tiempo del maestro que tiende los puentes del diálogo, levanta las montañas de la esperanza y transita los territorios de la belleza del amor y la justicia.

Conclusiones

Resultaría paradójico, en una reflexión pedagógica que indaga por el sentido de la pregunta, apelar al sentido mismo como un criterio de definición que encuadra el hecho ético, estético y político de la pregunta. El mismo criterio concluyente parecería improcedente, toda vez que preguntar sugiere poner en perspectiva de sospecha las visiones epistemológicas que se instalan en la oficialidad de los estamentos, y las prácticas de sometimiento a que estos conducen, y por lo mismo, sería inconsistente asumir el formato de manuales o recetarios para desglosar unas pautas de conclusión donde se constriñen categorías en procesos de análisis resueltos.

Por el contrario, la pregunta, en primera instancia, constituye una reacción reflexiva a los parámetros y secuencialidades que restringen el lenguaje y sus manifestaciones socioculturales a través de la palabra en sus recorridos de oralidad y de escritura. Preguntar se arriesga, de esta manera, a un horizonte de nuevas apreciaciones y apropiaciones del pensamiento, esto es, de nuevas vivencias y motivaciones con el lenguaje: la vivencia de la realidad convertida en experiencia, en registro sensible donde el cuerpo se pone en acción, en duda, es decir, donde lo humano, en su complejidad envolvente de emociones y reflexiones, se emancipa de su resignación y actitud de obediencia desde su trascendencia a sujeto en despliegue de subjetividades con otros sujetos, o lo que es igual, en procesos de subjetivación de corporeidades.

Con esta premisa, es preciso advertir que la pregunta, como experiencia pedagógica de liberación, comporta un nivel de resignificación y recontextualización de los discursos y prácticas que se han movilizad

manera doctrinaria e ingenua; y al mismo tiempo, comporta nuevos sentidos de las respuestas desde la experiencia de encuentro y reconocimiento en el diálogo. Por ello, preguntar, más allá de pretender llegar a respuestas como resultados, intenta posibilitar el diálogo para comprender la relación de camino vital como un proceso, como un tránsito histórico donde se establecen vínculos con la memoria, pero, además, con las transformaciones que la sociedad reclama.

Por tal motivo, este campo de disertaciones alrededor de la pregunta y su lugar en los procesos de formación nos coloca en pregunta por el maestro en tanto sujeto político en despliegue de subjetividades en lo ético, lo estético y lo epistémico, desde la claridad inicial de que la subjetividad es, en tanto proceso de subjetivación que implica la relación con la otredad, el reconocimiento de la diferencia, la legitimación del otro y de lo otro desde el amor, es decir, el criterio de la unidad desde el convencimiento pleno de levantar la causa de la libertad y defenderla con honor y gloria.

Algo es cierto en su connotación de certeza con este proceso. Los retos pedagógicos del maestro han de trascender la mirada y los desempeños en la escuela; han de permitir comprender la educación más allá de las estructuras institucionales y de sus referentes teleológicos en términos de formar para responder a las exigencias competitivas del mercado. El deber con la educación es, entonces, un compromiso social y de vocación humanista donde todos los silenciados y arrinconados por el sistema estamos llamados a tejer y tejernos en los debates políticos que le dan a la pregunta su lugar de referente ético y estético para iniciar nuevas construcciones de conocimiento: construcciones para la libertad en una sociedad donde todos tengamos la palabra, y en tal perspectiva, el auténtico derecho a una vida digna y justa.

Referencias bibliográficas

Arcila, Claudia (2012). La pregunta: el primer paso en la búsqueda del conocimiento. En la tesis doctoral: Una mirada desde el prisma filosófico de José Ortega y Gasset a la imagen poética de Simón Bolívar en *Mi delirio sobre el Chimborazo*.

Bolívar, Simón. La carta de Jamaica. En http://biblioteca.ceditel.gob.ve/ABCD/bases/biblio/texto/bolivar_ideario_politico.pdf. Recuperado 2 de marzo de 2015. 16 horas.

Dessal, Gustavo Bauman, Zygmunt. (2014). *El retorno del péndulo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (1972). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Ed. Nova.

Onfray, Michel, (2000). *La construcción de uno mismo*. Buenos Aires: Libros Perfil.

Freire, Paulo (1986). La pedagogía de la pregunta. En: <http://nuestraescuela.educacion.gov.ar/banco-derecursos/media/docs/apoyo/apoyo03.pdf>. Recuperado el 4 de febrero de 2015. 21 horas.

Freire, Paulo. (1980). *La educación como práctica de la libertad*. México: siglo XXI Editores s.a.

Freire, Paulo. (1973). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.

Einstein, Albert (1949). ¿Por qué el socialismo? Disponible en <http://eumed.neto/textos/2004einstein-socialismo.htm>. Recuperado el enero 21 de 2015. 17 horas.

Mèlich, Joan Carles (1994). Del extraño al cómplice: la educación en la vida cotidiana. Barcelona: Editorial Anthropos.

Mèlich, Joan Carles (2002). Filosofía de la finitud. Barcelona: Empresa Editorial Herder, S. A.

Literatura e imagen. La construcción de público lector en la revista *Lectura y Arte* (Medellín: 1903-1906)*

Diana María Barrios González**

Recibido: 10 de febrero de 2015

Enviado a pares: 18 de febrero de 2015

Aprobado por pares: 26 de marzo de 2015

Aprobado por comité editorial: 23 de abril de 2015

RESUMEN

Este artículo parte de la importancia que tienen las publicaciones periódicas culturales colombianas en la configuración de la identidad nacional y en el desarrollo del sistema literario. Asimismo, tiene en cuenta la relevancia que adquieren las imágenes cuando hacen parte de dichas publicaciones. Se realiza el análisis específico de la revista *Lectura y Arte*, una de las primeras

revistas ilustradas del país, relevante en el campo artístico antioqueño y colombiano; se analizan sus objetivos, su deseo de formar un público lector, la función que tienen las imágenes en relación con el texto y la función del arte como elemento formador del público con una intención estética específica.

Palabras clave: periódicos, arte, imagen, público lector, identidad nacional.

* El presente artículo es resultado del trabajo de investigación que adelanta el Grupo de investigación: *Colombia: tradiciones de la palabra*, de la Universidad de Antioquia, el cual se centra en las publicaciones periódicas culturales y literarias colombianas. Este artículo es de carácter inédito.

** Licenciada en Educación Básica con énfasis en Humanidades Lengua Castellana. Facultad de Educación, Universidad de Antioquia. Investigadora del Grupo de investigación: *Colombia: tradiciones de la palabra*, de la facultad de comunicaciones de la Universidad de Antioquia. Más información: <http://ihlc.udea.edu.co/>. Correo electrónico: diana180@hotmail.com.

Literature and Image. The construction of Readers in the Journal Reading and Art (Medellin: 1903-1906)

ABSTRACT

This article refers to the importance of Colombian cultural periodical publications in the configuration of a national identity in the development of the literary system. Besides, it refers to the relevance images acquired when belonging to those publications. A specific analysis of the journal Reading and Art, one of the first illustrated journals in the country, relevant

in the Antioquian and Colombian relevant field is carried out; its objectives, its desire to have readers, the function of images in relation to the text, and the function of art as an educating element with a specific aesthetic intention are analyzed.

Key words: newspapers, art, image, readers, national identity.

A modo de introducción

Es indiscutible la importancia que las publicaciones periódicas tienen en la configuración política y cultural de las naciones, en especial si hablamos del caso colombiano en donde ellas han jugado un papel preponderante en la construcción de la identidad nacional y en el desarrollo del país, además de ser los medios que permitieron la difusión de lo literario antes que el formato libro. Igualmente, es innegable la importancia de las imágenes, no solo en las publicaciones periódicas sino en el arte en general; cuando se hace una revisión amplia de la historias, ellas están presentes en todos los momentos; para los historiadores las imágenes siempre han dado cuenta de aspectos fundamentales del pasado, ya que siempre llevan consigo alguna intención, como por ejemplo, difundir la tradición de determinada sociedad en la que se pretenden resaltar valores particulares. De esta manera lo expone Peter Burke en su libro *Visto y no visto* “[Las imágenes] nos hacen comprender cuántas cosas habríamos podido conocer, si nos las hubiéramos tomado más en serio [...] Las imágenes nos permiten imaginar el pasado de un modo más vivo [...] Las imágenes son testigos mudos y resulta difícil traducir a palabras el testimonio que nos ofrecen” (Burke, 2005, pp. 17-18).

Por ello son consideradas fuentes históricas de vital importancia. Asimismo, fue significativa la inclusión de imágenes en las publicaciones periódicas, pues estas constituyeron desde el comienzo una forma de difusión masiva de información e ideas que al estar unidas a dibujos, grabados y fotografías hacen de ellas una huella importante del pasado.

Las imágenes también son importantes para la historia literaria porque recrean la verosimilitud de la época; las imágenes y la literatura tienen un carácter recíproco, pues la una es el complemento de la otra y viceversa; de ahí que para el investigador actual las dos deban dialogar en función de dar cuenta de la historia social y cultural. Para el caso específico de *Lectura y Arte*, imagen y texto interactúan creando un ideal de sociedad y ciudadano: un ciudadano artista.

Algunos trabajos sobre imágenes datan desde el temprano siglo XVII, tales como los citados por Burke (2005) en su libro: “[...] las pinturas de las catatumbas de Roma fueron estudiadas en el siglo XVII como testimonio del cristianismo primitivo (y durante el siglo XIX como testimonio de la historia social). El Tapiz de Bayeux fue ya tomado como fuente histórica por los estudiosos a comienzos del siglo XVIII” (Burke, 2005, p. 13).

En Colombia se ha trabajado poco el tema de la imagen (las imágenes como fuente histórica y las revistas periódicas ilustradas). Algunos de estos trabajos son los realizados por la profesora de la Facultad de Artes de la Universidad de

Antioquia, Luz Análida Aguirre Restrepo, sobre la revista *Cromos*, y varios de los trabajos realizados por la profesora Sofía Stella Arango Restrepo, en compañía de otros docentes, como el titulado *Fundamentos estéticos de la crítica literaria en Colombia*, ejecutado con el profesor Carlos Arturo Fernández Uribe, y *Estética de la Modernidad y artes plásticas en Antioquia*, con la profesora Alba Gutiérrez Gómez. Además, es de resaltar el trabajo individual de la profesora Arango titulado *Imágenes en las publicaciones periódicas de Antioquia a finales del siglo XIX y principios del XX*¹. Cabe resaltar que en la mayoría de los trabajos mencionados se encuentra como objeto de estudio la revista *Lectura y Arte*, una de las primeras revistas ilustradas publicadas en Antioquia a finales del siglo XIX y principios del XX. La importancia del presente análisis radica en que no solo se analiza la revista con respecto al arte sino en su labor formadora que, además de tener en cuenta las intenciones de los artistas que producen la empresa editorial, tiene en cuenta la recepción del público lector.

Las antecesoras de *Lectura y Arte* fueron: *La Miscelánea* (1894-1901)², *El Repertorio* (1896-1897)³ y *El Montañés* (1897-1899)⁴, las cuales son objeto de análisis

¹ Es de destacar la tesis para optar al título de Magister en Literatura Colombiana de la Universidad de Antioquia realizada por Tatiana Pérez Robles, la cual se titula: *Ideologías y canon en las revistas literarias y culturales de Medellín (1897-1912)*. *Lectura histórico-literaria de: El Montañés (1897-1899), Lectura y Arte (1903-1906) y Alpha (1906-1912)*.

² La revista *La Miscelánea* tiene dos períodos de publicación el primero es de 1886-1890 y el segundo 1894-1915, el primer período es dirigido por Juan José Molina, y el segundo por Carlos Molina, hijo del primero. El prospecto de 1886 deja claros sus intereses de publicación los cuales giran en torno a las novelas, leyendas, poesía, crítica literaria, biografía y cuadros de costumbres, entre otros, y en la segunda época se muestra un marcado interés por continuar la misma labor. La publicación se destacó por reconocer los problemas culturales y sociales de la nación, pensando así en un público al que era necesario formar en las letras, ya que no se encontraba con un grado de "civilización" que hiciera fácil la labor literaria. La revista no era ilustrada.

³ *El Repertorio* hace su primera aparición en Medellín en junio de 1886 y se publicó hasta mayo de 1897. Sus directores fueron Luis de Greiff y Horacio M. Rodríguez. Contó con un total de 12 números, cada uno con aproximadamente 35 páginas, excepto los números 7 y 8 que se publicaron en una misma entrega, al igual que los números 10, 11 y 12, lo que hace estas dos entregas de mayor extensión. En estas páginas, aparte del contenido literario y artístico, se pueden encontrar partituras, textos informativos, perfiles biográficos y divulgación de políticas públicas sobre las condiciones en que se debían producir las publicaciones periódicas, lo que se conoce como legislación de imprenta. Al final de cada número tenía la sección de *Minucias*, en la cual, se escribían pequeñas notas informativas sobre literatura, ciencia o cuestiones administrativas de la revista; también comentarios muy breves sobre poemas como una invitación a su lectura.

⁴ *El Montañés* es una revista antioqueña de Literatura, Artes y Ciencias, publicada durante los años 1897-1899 de la cual se publicaron 24 números en la tipografía El Comercio. Su director fue Gabriel Latorre, presidente de la junta redactora conformada por Francisco Gómez y Mariano Ospina V. La revista ilustra la naciente intelectualidad en Medellín durante el proceso de modernización por el que estaba pasando, da cuenta del afán por la consolidación de una comunidad intelectual que identificara la región antioqueña, tanto así, que la publicación con alto contenido literario y crítico, no se limitaba exclusivamente a este, sino que abordaba temas de cultura general, estudios sociológicos y geográficos en Antioquia, artículos matemáticos, partituras musicales, y todos los números de la revista tenían grabados paisajísticos de Antioquia o retratos de personajes públicos a modo de reseñas biográficas.

de varios de los textos ya señalados. Es de destacar que no todas estas revistas son ilustradas; sin embargo, comparten con la publicación estudiada el interés por el arte en general, y en especial por la literatura; el carácter diferenciador de *Lectura y Arte* radica entonces en su énfasis en las artes visuales (grabado, serigrafía, acuarela y óleo) con un enfoque especial el cual se encuentra en la formación de un público y de futuros artistas. En las investigaciones que toman como objeto de estudio a *Lectura y Arte* esta no se analiza desde la formación del público lector sino desde formación de escuelas y corrientes del arte colombiano.

Se hace necesario, para adentrarse en el análisis de la publicación y sin pretensiones de un estudio propiamente artístico, definir algunos conceptos que pueden crear ambigüedad; ellos son figura, ilustración e imagen. El primer término, según Max Wertheimer y su formulación de la psicología de la forma, se compone a partir del campo de las percepciones; hace una división en lo que se constituye como forma, la cual es la parte articulada, y organizada y la parte desorganizada es el fondo; así se crea una dicotomía entre lo definido y lo indefinido, siendo el fondo la impresión de lo que pasa detrás de la figura, y esta, el elemento definido. El segundo término, la ilustración, se define como la creación concreta; puede ser pintura, grabado, dibujo que tiene una utilidad dentro de un contenido determinado; dicha utilidad puede ser la de adornar o retratar lo contado en un texto. El último término, el cual tomaremos para el presente análisis, es imagen, teniendo en cuenta que esta es sinónimo de representación, no como copia fiel de la realidad sino como construcción que se da entre un proceso de creación, las transformaciones de las impresiones sensoriales, las fantasías miméticas y las actualizaciones de la experiencia. En *Lectura y Arte* es pertinente hablar de imagen, ya que se trata de una representación y de una idea de ciudadano y artista que imaginan los directores, lo que es llevado a la empresa editorial y se encuentra en los objetivo de formación de público lector de la misma.

Las imágenes usualmente no han sido tenidas en cuenta como un elemento que puede dar a conocer y decir algo sobre la literatura, la cultura y la sociedad, aunque este tipo de lenguaje haga presencia en gran parte de las publicaciones, y para el caso específico colombiano se hace más evidente en las publicaciones de principios del siglo XX; es así que se postula como un caso sobresaliente *Lectura y Arte*, la cual logró en sus tres años de publicación mantener un balance entre divulgación de imágenes y de escritos (cuentos, poemas, comentarios críticos, textos científicos y políticos, etc.); de allí que sea objeto de estudio, considerando oportuno leer ese lenguaje configurado en las imágenes y lo que él expresa respecto a la idea que los creadores de la revista tenían y difundían acerca de la sociedad y de quienes la conformaban, lo que llamaremos el ciudadano-artista.

El presente artículo pretende analizar e indagar por la concepción de arte y artista que prevalece en las páginas de la revista *Lectura y Arte*, teniendo en cuenta la importancia de las publicaciones culturales, más aún, esta revista que cuenta con técnicas innovadoras para la época, además de una gran elaboración de imágenes realizadas por algunos de los principales artistas plásticos antioqueños; esto sin dejar de lado las condiciones de producción de la publicación, el porqué de su final y el contexto político de difusión. La revista tiene su origen en un contexto político agresivo, pues la joven nación colombiana se encontraba a finales de uno de los hechos históricos más importantes:

La Guerra de los Mil Días, con el presidente José Manuel Marroquín al mando en un momento político de hegemonía conservadora que se prolongaría hasta 1930 cuando es elegido presidente el liberal Enrique Olaya Herrera. Durante dicho período en que los conservadores ostentaban el poder se encuentran denuncias de anomalías en el sistema, donde se ejerce presión por parte del poder ejecutivo y la iglesia para restringir el voto liberal. De otra parte, no se puede olvidar que en el año de 1903, cuando se edita la revista por primera vez, Colombia sufre una importante pérdida de territorio nacional con la separación de Panamá; con respecto a este hecho se encuentra una referencia en *Lectura y Arte*, es una caricatura publicada en el número dos de la revista, elaborada por Marco Tobón Mejía y firmada con el seudónimo de Sempronio. Esta publicación da cuenta de la intromisión aunque mesurada de la revista en la vida política y económica del país.

Imágenes y producción de *Lectura y Arte*

Los directores de *Lectura y Arte* eran todos artistas: Antonio J. Cano, Enrique Vidal, Francisco Antonio Cano y Marco Tobón Mejía. Los dos últimos eran los artistas plásticos más importantes de la época en Medellín, y a ellos se debe la mayor parte de ilustraciones de la revista (Tobón fue el más activo de los artistas, la mayoría de dibujos y pinturas de *Lectura y Arte* son de su autoría, reprodujo en piedra litográfica, mediante lápiz graso, buril o pluma, obras ajenas y propias, y dibujó algunas caricaturas firmadas con su seudónimo). El carácter artístico de *Lectura y Arte* se refleja tanto en los objetivos como en la revista misma, pues todas sus entregas fueron ilustradas (en promedio 15 imágenes por número)⁵. La revista tiene medidas de 26.5 por 19.5 centímetros aproximadamente; *Lectura y Arte* es compacta, es decir, todos los números están encuadernados y enumerados como si cada uno fuese la continuación del anterior; desde su inicio se tuvo la concepción del total de los números como un todo; por tanto, se sugiere en el

⁵ Los textos se levantaban e imprimían en la Tipografía del Comercio de Félix de Bedout, mientras que las ilustraciones en piedra litográfica se procesaban y estampaban en la litografía de Jorge Luis Arango. El agente general de la revista era Francisco Latorre.

número dos que se conserven aparte de los contenidos todas las portadas, para finalmente empastarlo en conjunto⁶.

Las portadas son diseños muy novedosos para la época, con excepción de la última de ellas, más sencilla en la figura y los colores en comparación con sus antecesoras; las imágenes no son solo de personajes relevantes de la época; se pueden encontrar grabados decorativos para ilustrar los escritos, viñetas para dividir y cerrar los textos, manuscritos incluso en otros idiomas como el publicado en los números nueve y diez de la revista titulado *Autógrafos del Tándem Club*; en total se publicaron dos partitura, una en el número dos titulada *Lo soñado*, del compositor Gonzalo Vidal, y otra en los números cuatro y cinco, titulada *María*, también de Gonzalo Vidal con letra de Emilio Jaramillo; asimismo se publicaron figurines, comentarios críticos o artículos dedicados de unos autores a otros, como el caso del escrito dedicado a Epifanio Garay por parte de Francisco Antonio Cano⁷ o el dedicado por este mismo al artista Andrés de Santamaría⁸; en *Lectura y Arte* se encuentra publicidad en general, donde se ofrecía diversidad de productos, eventos sociales y culturales. La revista también incluyó traducciones de textos de Mark Twain, Gabriel D'Annunzio, entre otros; igualmente, se publicaron dos guiones teatrales, uno realizado por Efe Gómez titulado *Roque yarza drama en tres actos y versos. Acto tercero. Escena V*⁹, y otro de S. y J. Álvarez Quintero, *El cuento de la hechicera*¹⁰. Con respecto a la poesía contiene 27 escritos de este tipo elaborados por diferentes autores; algunos son traducciones o están en otros idiomas como el poema *A dream* publicado en el número tres. De forma general se publicaron 34 textos narrativos como cuentos, relatos, etc.

Lectura y Arte implicó más gastos que las revistas culturales anteriores a ella, por sus grabados, fotograbados e ilustraciones; la mayoría de grabados, pinturas, dibujos, etc., son en blanco y negro, aunque se pueden ver algunas con tonos cafés, rojizos, azules, verdes, naranjas (esto era una novedad para la época en la región). Quizá, si no la más llamativa, una de las imágenes que más sobresale por sus colores es la portada del número 6, cuyo motivo es el año nuevo: se vislumbra la silueta de plantas de color verde, en contraste con un personaje detrás de ellas vestido de blanco y rojo; asimismo, en la parte superior está escrito en letras rojas: "Feliz año nuevo" (imagen 1).

⁶ *Lectura y Arte* contiene imágenes de personajes reconocidos (pintores, poetas, políticos, clérigos, etc.), tales como las imágenes de los últimos instantes de su santidad León XIII publicadas en los números tres y los retratos de los integrantes de la Junta Patriótica de Antioquia publicados en los números cuatro y cinco, por nombrar algunos ejemplos.

⁷ *Lectura y Arte* N.º 4 y 5.

⁸ *Lectura y Arte* N.º 1.

⁹ *Lectura y Arte* N.º 2.

¹⁰ *Lectura y Arte* N.º 4 y 5.

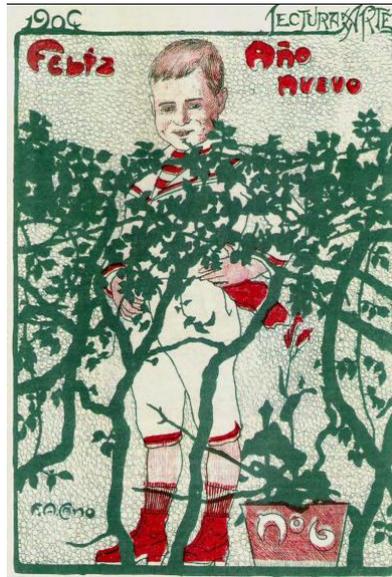


Imagen 1. Francisco Antonio Cano. Dibujo decorativo (1904).
En revista *Lectura y Arte* (Hemeroteca Universidad de Antioquia)

Las imágenes como archivo histórico y medio de difusión de ideas

Dentro de las características más sólidas de las imágenes se encuentra no estar supeditadas a los archivos oficiales o textos políticos y económicos, pues ellas en sí mismas tienen algo que decir de la historia; hay aspectos en los que el lenguaje escrito está más restringido para expresar los acontecimientos y costumbres; es el caso de la vestimenta de la época; es mucho más nítido lo que tiene una imagen para decir al respecto de ello; al igual que el arte de la época nos da una idea de cómo la sociedad colombiana de principios del siglo XX se veía a sí misma. Como lo expresa Peter Burke: “[...] al igual que los textos o los testimonios orales, las imágenes son una forma importante de documento histórico. Reflejan un testimonio ocular” (Burke, 2005, p. 17).

De alguna forma *Lectura y Arte* intentó crear un ideal civil, que tuviera como base la literatura y las artes, en una sociedad donde los ideales de ciudadano eran tomados de la iglesia, los personajes militares o políticos, por ser estas las instituciones que ostentaban el poder. Actualmente no solo *Lectura y Arte* sino sus antecesoras y algunas predecesoras pueden contemplarse como las primeras expresiones “propias” de una cultura regional, que llevaron a cabo la tarea de crear una transición artística entre el siglo XIX y el XX.

Entre los objetivos de *Lectura y Arte* estaba instaurar en la sociedad de la época una mirada artística; en este sentido es admirable que, aunque el primer

número de la revista tuvo críticas por la abundancia de imágenes, consiguió continuar con sus objetivos de divulgación del arte; la revista deja claros los propósitos iniciales consignados en la nota editorial sin firmar publicada en su segunda entrega:

Nuestros lectores deben fijarse en que no por llevar solo dibujos la primera y la última página del número, dejan de ser tan páginas como las otras; debe notarse que nuestra publicación es de carácter artístico, y que para mantener ese carácter, debemos seguirla como va hasta ahora y lo más variada que nos sea posible [...] Son muchísimos los que experimentan verdadero placer cuando leen, por ejemplo, versos, así no entiendan de ellos nada ni tengan los tales que entenderles. ¿Por qué no demorarse, pues, *algún tiempo* en la observación de un dibujo y tratar de explicarse su significación ó estimar siquiera la abnegación, léase candidez, de quien se maltrató la cabeza, tuvo insomnios terribles, ó persiguió sin tregua algo indefinido que bullía en su cerebro, con el objeto de mostrarnos *eso* que sintió, ó que creyó sentir, y que se traduce en algunas líneas, siquiera sean torcidas y llenas de borrones? (1903, No 2: 33).

Con el apartado anterior los directores expresan claramente la intención que se tiene con la abundante publicación de imágenes: lo que pretenden no es que los ciudadanos sean expertos en arte, sino que *aprendan* a contemplarla; aunque no tengan una teoría con respecto a ella, que mínimamente valoren la laboriosidad de quien dedicó su tiempo en dar a luz una imagen, sin dejar de lado que también se pretende exaltar la labor de los artistas; por ello es que miran al ciudadano-artista, bien sea porque construya la obra como tal o porque tenga una mirada sensible frente a la obra. Para ello los directores de *Lectura y Arte* motivaban a participar de los concursos de poesía, prosa y de la elaboración de las portadas como forma de hacer a los ciudadanos colaboradores directos de la revista y sus ideales¹¹.

La imagen independiente, el texto al servicio de la imagen y la imagen al servicio del texto

Aunque todas las imágenes presentes en la revistas tienen un objetivo, en el presente trabajo tomaremos algunas de ellas que se aproximen más al análisis que se quiere realizar de la publicación. La primera de ellas, es la portada del N.º 1 (imagen 2).

¹¹ En el tercer número de la revista se publicó la invitación al primer concurso de portadas de *Lectura y Arte* en el cual se convocó a los artistas de la ciudad a enviar sus propuestas con tema libre; se publicaron en los números 7 y 8 los resultados, y la portada de dicho número fue la ganadora. Asimismo, en la revista se llevó a cabo una versión de los juegos florales, la cual consistía en un concurso de poesía y prosa; en los números 9 y 10 se publicaron las condiciones de participación; los premios que se otorgarían de acuerdo al lugar ocupado y la composición del jurado. En el mismo número se publicaron los nombres de los ganadores tanto en la categoría de prosa como en la de verso.



Imagen 2. Francisco Antonio Cano. *Estudio decorativo* (1903). En revista *Lectura y Arte* (Hemeroteca Universidad de Antioquia)

Esta portada es significativa, en el sentido de que resume en sí misma el objetivo de la publicación, una niña leyendo que se encuentra frente a un niño, pero el libro en sus manos no solo tiene letras, sino también un dibujo, representa el carácter artístico y literario de la revista; el niño enfrente de ella tiene una pluma y parece concentrado escribiendo. Esto, de alguna manera, representa esos personajes que formarían parte vital de la revista, gracias a sus aportes, y ese deseo de la misma de formar no solo en la lectura y la observación de las imágenes, sino también en la escritura, animar a los lectores a participar en ella, sin discriminación, porque no es casualidad que en la primera portada tengan cabida imágenes de hombres y mujeres. Con respecto a que sean niños, expresa ese deseo de formar desde la juventud, asunto que está bien sustentado en los cuatro escritos que contiene la revista, realizados por Mariano Ospina sobre la formación y la universidad ideal; el fondo de la portada tiene en el centro un jarrón en el cual hay unas flores que representan la belleza del conocimiento, así como la naturaleza que se encuentra de fondo remite a la tradición y la calma de quienes se inician en las bellas artes.

Seguido de la página de apertura de la revista, aparece uno de los cuatro temas de conversación que escribió Mariano Ospina en diversos números, donde comienza a desarrollar la idea de hombre que va a mantener *Lectura y Arte*, que está en relación con lo ya explicado acerca de la primera portada. Lo que pretende es dar a conocer su deseo de educar un hombre útil a la sociedad,

que se interese por el arte, las ciencias, el cultivo de la mente y del cuerpo, que mantenga su individualidad, pero también su patriotismo. En estos escritos Ospina dice que sería mejor, si en cambio de “súper-hombres” y doctores hubiera simplemente hombres, con ello bastaría; para lograrlo ve propicio su objetivo en la educación y dice que comienza por esas personas que están en capacidad de entender “qué es y cuánto vale la educación”, en sus propias palabras: “[...] fundaría una verdadera Universidad [...] ricamente dotada, autónoma, abierta a la verdad sin temor, libre de influencias oficiales y de sectarismos, habría de ser la expresión más elevada del pensamiento” (N.º 1: 4). En el último escrito, al respecto dice lo siguiente:

[...] el objetivo de la tal Universidad no es otro que formar hombres de veras, que esparciéndose luego por todas las manifestaciones, vitales del pueblo –las artes, las industrias, el gobierno– sean la primera inoculación educadora contra la enfermedad nacional, la barbarie [...] sí, apenas eso: formar *hombres*. Dejemos que en Europa se preocupen yá de la próxima venida del *súper-hombre* [...] con una razonable nación de hombres, meros hombres, tendríamos por acá (N.º 6, 99).

Estos escritos de Ospina son sustentados por imágenes como la portada del N.º 1 donde se exalta el valor del aprendizaje y de las bases de la academia; es de resaltar la relación de estos artículos con esa primera imagen tan fundamental no solo por ser la primera portada sino por expresar en sí misma esos deseos de una sociedad educada e inquieta por otros asuntos como el arte, en lugar de la turbulenta vida política y la economía.

En este caso se puede ver que la imagen no necesita ser sustentada; puede tomarse como imagen independiente, pero el contexto de la revista hace que los escritos sean los que la sustentan; están al servicio de ella para concretar su significado, significado que ella por sí misma ya deja claro.

Con respecto al tema de la relación imagen y texto, Olga Vallejo establece que hay tres tipos de relación entre el texto y la imagen:

- a) el texto inspirado en la imagen;
- b) la imagen inspirada en el texto, y
- c) textos e imágenes independientes.

En los dos primeros casos el texto y la imagen intercambian roles: en unas ocasiones son elementos preexistentes, es decir, son el objetivo de la publicación; mientras que en otras hacen las veces de estrategia de refuerzo de la información que se quiere priorizar.

En el caso de la relación entre los escritos de Ospina y la primera portada de la revista, la imagen puede tomarse como independiente o el texto al servicio de la imagen; pero se pueden ver otros ejemplos donde la imagen está al servicio

del texto; es el caso de los dibujos que ilustran el guion teatral titulado *Roque yarza drama en tres actos y versos. Acto tercero. Escena V*, donde el texto tiene la parte vital y las ilustraciones están en función de él para recrear las escenas que narra; son cuatro páginas de texto que contienen dos imágenes de las que se pueden considerar son las escenas más relevantes; en casos como este puede decirse que si se suprimen las imágenes, el texto no pierde su significado.

Hay otras imágenes que se han escogido para esta investigación, unas propias de la publicidad que manejó la revista, como los figurines que aparecen publicados en el N.º 1 y en el N.º 3 (figuras 3 y 4) y que son importantes porque dan cuenta de la vestimenta de la época, aspecto que genera más impresiones en tanto es visual. La sección de figurines en los dos números ocupa una página completa, donde se encuentran las ilustraciones de los vestidos lucidos por señoras o niñas y una explicación de cada prenda. Con respecto a esto las imágenes nos dicen que estos vestidos no eran para todo el pueblo; aunque no se especifique, se puede ver que son demasiado sofisticados, es decir, diseñados para cierto sector de la sociedad; también puede verse que no aparecen en ninguna de las dos publicaciones de figurines vestimenta para hombres; imágenes como estas son las que permiten hacer paralelo entre las épocas, ya que en ellas se encuentran elementos de las tradiciones sociales que las palabras no alcanzan a abarcar más que el sentido de la vista.



Imagen 3. Sin autor. Sin nombre (1903). En revista *Lectura y Arte* (Hemeroteca Universidad de Antioquia)

En este caso está presente de nuevo el texto en función de la imagen, ya que lo esencial lo está expresando la imagen, y el texto refuerza esa expresión y da algunos detalles más con el lenguaje que emplea para describir las prendas que la imagen muestra.

Hay imágenes en la revista que, según la clasificación que realiza Vallejo, pueden ser independientes, pero también existen casos en los que las imágenes están sustentadas por la presencia del texto, por ejemplo, en la caricatura *Lectura y Arte no se presta*. En la revista se publicaron tres caricaturas de tipo político y otras humorísticas e incluso satíricas, como el caso de la aquí aludida, en donde predomina la imagen, aunque la letra es demasiado pequeña y casi ilegible; sin embargo, habrá quienes solo la entiendan apoyados en el texto.



Imagen 4. Sempronio (Marco Tobón Mejía). Sin título (1903)¹². En revista *Lectura y Arte* (Hemeroteca Universidad de Antioquia)

A modo de conclusión

Hay aspectos que quedan claros a lo largo de este proceso; uno de ellos es el hecho de que no solo las representaciones artísticas (pinturas, esculturas,

¹² En la primera viñeta está escrito: "Al recibir el número primero nuestro querido amigo D. Severo". En la segunda viñeta: "Se encontró a pocos pasos con Calahorra, un gran lector... de gorra". En la tercera: "Quién le quitó el periódico iy se marchó tranquilo y tan campante!". Y en la cuarta: "Devolvíselo roto, sucio, inmundo veinte días después, y le rogaba que "¿Suerte prestara el número segundo!!".

dibujos) dan a conocer algo de la historia; también hay otro tipo de creaciones que no son de corte estrictamente artístico y dan igualmente detalles de la vida cotidiana de una época que nos antecede, como por ejemplo la cartografía y los mismos figurines, viñetas y márgenes que siendo más una cuestión de diseño dan muchos detalles del contexto histórico.

En la revista *Lectura y Arte* no se busca solamente la famosa frase del modernismo del “arte por el arte”, pues si bien se quiere aprender a apreciar el arte tal como es, también hay allí una intención implícita y es la de formar al ciudadano-artista desde temprana edad, de algún modo darle las bases para que aprenda a leer el mundo no solo desde los escritos, menos desde los políticos y económicos, sino también desde las imágenes.

Los directores de la revista cumplieron su objetivo de principio a fin, a pesar de las críticas al primer número el cual estaba sustentado en la difusión del arte como forma de educar a los ciudadanos. El hecho de que la revista fuera eminentemente artística no quiere decir que no se vislumbraran en ella ciertas ideologías políticas mediante las imágenes, como es el caso de la caricatura que hace alusión a la venta del canal de Panamá; esta es una excepción a la idea de no inmiscuirse en asuntos políticos, consignada en las primeras páginas.

Es importante el contraste que supo llevar a cabo la revista con respecto al intercambio de la importancia entre texto e imagen, que se mantuvo un equilibrio; *Lectura y Arte* jugó con las características de texto e imágenes situando un elemento al servicio de otros que no en todos los casos eran los mismos, es decir, unas veces eran las imágenes las que tomaban relevancia y en otros casos los textos. Finalmente, lo que más se rescata de este trabajo es la necesidad imperiosa de preocuparse por las imágenes como archivos históricos, aparte de los documentos oficiales o las publicaciones de carácter político, porque las imágenes dan una perspectiva diferente a la que nos cuenta la historia oficial, tal

vez una mirada que es más la del pueblo; eso mismo se aplica a la literatura y a toda expresión visual sea arte o no. Este aspecto es el que la hace importante en el estudio de las publicaciones periódicas colombianas y, aunque sus antecesoras ya lo habían hecho, *Lectura y Arte* logró, a pesar de las críticas, hacer historia mediante las imágenes. Cabe resaltar que en futuros estudios acerca de la publicación se hace necesaria una mirada a la influencia que se puede percibir en ella del estilo francés, así como su composición sintáctica, como viñetas, márgenes y demás aspectos que puedan decir un poco más de las tendencias clásicas o modernistas de la revista.

Referencias bibliográficas

Aguirre Restrepo, Luz Análida (2004). *Cromos. Revista Semanal Ilustrada y la crítica de arte en Colombia: 1916-1936*. Medellín: Facultad de Artes, Universidad de Antioquia.

Arango Restrepo, Sofía Stella y Alba Gutiérrez Gómez (2002). *Estética de la Modernidad y artes plásticas en Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Arango Restrepo, Sofía Stella y Carlos Arturo Fernández Uribe. (2011). *Fundamentos estéticos de la crítica literaria en Colombia. Finales del siglo XIX y comienzos del XX*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Burke, Peter (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Trad. Teófilo de Loyola. Barcelona: Crítica.

Cano, Antonio, Enrique Vidal, Francisco Cano, Marco Tobón (1997). *Lectura y Arte (1903-1906)*. Medellín: Fomento Editorial, Literario y Bibliotecas. Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia.

Glosario de cartografía: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/ayudadetareas/geografia/geo35.htm#Glosario_de_cartografia. Consultado el día 28 de marzo de 2013.

Panofsky, Erwin (2001). *El significado de las artes visuales*. España: Alianza Editorial.

Pérez Robles, Tatiana (2010). *Ideologías y canon en las revistas literarias y culturales de Medellín (1897-1912). Lectura histórico-literaria de El Montañés (1897-1899), Lectura y Arte (1903-1906) y Alpha (1906-1912)*. Medellín: Universidad de Antioquia. [Monografía realizada para optar al título de Magíster en Literatura Colombiana de la Universidad de Antioquia.] (CD-ROM).

Vallejo Murcia, Olga (2010). "Una propuesta de lectura del *Papel Periódico Ilustrado* (1881-1888). El tema de la imagen", en *Visión histórica de la literatura colombiana. Elementos para la discusión. Cuadernos de trabajo III*, Medellín, La carreta editores.

El maestro: un artesano del lenguaje. Escritura y experiencia estética de la palabra*

Claudia Arcila Rojas**

Luisa Fernanda Builes***

Recibido: 17 de febrero de 2015

Enviado a pares: 2 de marzo de 2015

Aprobado por pares: 27 de marzo de 2015

Aprobado por comité editorial: 7 de abril de 2015

RESUMEN

La identidad de una obra expresada a través de la escritura se teje en las voces y esfuerzos que se encarnan en memoria y dejan huella en el relato. El maestro es acción de este lenguaje movido por el historial social y cultural que permite hacer de la escritura un oficio ético y estético donde la mano construye y nombra las emociones que atraviesan al cuerpo. La escritura es el testimonio vital del maestro como artesano; es el arte del lenguaje que sale de su silencio con la lectura del relato, pero es, además, la potencia del pensamiento puesto en pretexto estético donde se pregunta y se reflexiona por el tiempo y por el espacio de la palabra, es decir, las cronologías, kairológicas, territorialidades y escenarios de las esferas educativas.

Sobre estos presupuestos se propone una discusión pedagógica en torno a la necesidad de pensar la escritura artesanal como intención estética y política donde se

plasma el testimonio del compromiso ético del maestro, pero también la perspectiva de los nuevos retos que la educación debe asumir para reencontrar el lenguaje con la vida y con las herencias socioculturales que dan cuenta del sujeto y de las subjetividades que confluyen en los procesos de formación, y que tienen despliegue y búsqueda en el escenario creativo y productivo de la escritura. Se intentará, entonces, reivindicar una pedagogía de la posibilidad en el lenguaje, una narratividad donde la memoria traza un puente para el encuentro de épocas, de rostros, de acontecimientos, de silencios y de saberes, donde el maestro está llamado a tejer, tallar, dibujar, componer y comunicar las artesanías que la educación ha olvidado, es decir, recuperar la memoria estética, lo cual también implica un olvido de las formas hegemónicas del arte.

Palabras clave: escritura, maestro, educación, estética, artesano, narración.

* Artículo derivado del trabajo de grado de Maestría en Educación de la Universidad de Antioquia titulado: *Artesanos de la palabra: Una reflexión sobre la experiencia de la lectura y la escritura como prácticas socioculturales y estéticas* (2015).

** Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, en formación pos-doctoral en Pensamiento y Cultura en América Latina en Instituto "Pensamiento y Cultura en América Latina" (IPECAL). Profesora de tiempo completo del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: claudiarbol@gmail.com

*** Estudiante de la Maestría en Educación de la Universidad de Antioquia, línea Enseñanza de la Lengua y Literatura. Docente de la Institución Educativa Escuela Normal Superior María Auxiliadora. Correo electrónico: luihui@hotmail.com

The Teacher: An artisan of Language. Writing and Aesthetic Experience of the Word

ABSTRACT

The identity of a work expressed through writing is knitted in voices and efforts which are embedded in the memory and leave a mark in the narration. The teacher is an actor of this language moved by social and cultural history, which allows making of writing an ethical and aesthetical profession in which the hand constructs and name emotions which go through the body. Writing is the vital testimony of a teacher as a craftsman; it is the art of language which emerges from its silence with the reading of the narration, but it is also the power of thought placed on an aesthetic pretext in which people ask for and reflects about time, and the space of the word; that is to say, chronologies, "kaiologías," territorialities, and scenarios of education spheres.

In relation to these ideas, a pedagogical discussion about the need of thinking artisanal writing as an aesthetical and

political intention, in which the testimony of a teacher's ethical commitment has been proposed, as well as the perspective of new challenges education shall assume in order to reencounter the language with life and with socio cultural heredity, which account for the subject and subjectivities that go to education processes, and that have a deploy and search in the creative and productive arena of writing. There will be an attempt for defending the pedagogy of possibility in language, a narration where memory traces a bridge for the encounter of two epochs, of faces, of events, of silences and knowledge, where the teacher is called to knit, carve, draw, compose, and communicate craftwork that education has forgotten, e.g., to recover the aesthetic memory, which also implies an oversight of the art hegemonic way.

Key words: writing, teacher, education, aesthetic, craftsman, narration.

Introducción

La libertad y la multiplicidad son condiciones de la mortalidad que nos permiten estar y dejar de estar en el tiempo y en el espacio, y que nos posibilitan ser en la secuencialidad de instantes y en la suspensión de sus sentidos en la memoria. La libertad y la multiplicidad le dan apertura al “misterio que llega como luz de amanecer” (Zemelman, 2007, p.16) en el palpitante potencial del lenguaje, y en su pedagógica manifestación en la escritura. Estar en la vida es atravesar el paisaje de la totalidad humana como riesgo de mutación en el territorio de los pensamientos, las emociones, las percepciones y deseos que encuentran en el cuerpo el escenario de toda experiencia, el espacio y la textura de todos los sentidos y sentires, donde el poder y sus hegemonías prácticas y discursivas, experimentan el temor al cambio. Frente a esta realidad, afirma Mèlich, apropiando la perspectiva crítica de Canetti (1994):

Todo poder tiene miedo de la finitud, del cambio, de la transformación (...). En un mundo consagrado al rendimiento y a la especialización, que no vela por la multiplicidad, en un mundo que prohíbe cada vez más la metamorfosis, pues la considera contraria al objetivo único y universal de la producción, “parece justamente un hecho de capital importancia el que haya gente dispuesta a continuar practicando, a pesar de él, estepreciado donde la metamorfosis”. Este quehacer, que para Canetti es el del *escritor*, podríamos aplicarlo al *maestro* (Mèlich, 2002, p. 53).

Un maestro no puede temerle al cambio, sino que debe convertirse en ese guardián de metamorfosis que se viven y se encuentran en el escenario del aula, como un lugar privilegiado para impulsar los procesos de transformación.

Es en el espacio como territorio de presencia y presentes donde se cumple la acción pedagógica con sentido ético, en presencia y conciencia del otro, de lo otro. Y ser y estar en el espacio, es estar siendo en la exterioridad, en el afuera, en el camino, y por lo mismo, en la experiencia que marca sus huellas como registros escriturales donde el maestro es memoria y testimonio de su biografía:

La experiencia, a diferencia de la *vivencia*, supone hacer un trayecto hacia afuera, un trayecto en el que uno se encuentra a sí mismo en la medida en que se encuentra respondiendo a otro, en la medida en que es responsable de otro y tiene cuidado de él. La experiencia, pues, es inseparable de la *exterioridad* (Mèlich, 2002, p. 80).

Por esto mismo, el espacio también es posibilidad de ser habitado, de verse concurrido por la memoria o por el aprendizaje de la experiencia:

En este sentido, está claro que la experiencia está anclada en el tiempo y en el espacio. En toda experiencia hay recuerdo del pasado. Y en el recuerdo de la experiencia pasada hay una nueva experiencia, diferente, única. Pero en toda experiencia de la finitud hay también futuro, posibilidad de ser de otro modo, cambio e innovación (Mèlich, 2002, p. 76).

Es en el espacio donde se marcan las huellas y se impulsan los pasos para ampliar el recorrido, para extender la pregunta, para seguir en circunstancia, para continuar el texto y la subjetividad sobre los trazos de la escritura.

En esta ruta, la pregunta por la escritura está pensada sobre los acentos de la libertad y la diversidad que hacen de la experiencia vital un camino con bifurcaciones hacia lo finito; estados de presencia-absencia donde el tiempo y el espacio son emoción y corporeidad en tránsito, disolución y contingencias; de la provisionalidad comprendida sobre la imagen “del paso del tiempo, de la muerte” (Mèlich, 2002, p. 60).

Ahora bien, esta contingencia propia de la vida y de las mismas obras que en ella intentan ser la expresión de sentido hace necesario e ineludible el retorno al mito, es decir, a la relación con el relato, con las historias: “Vivir sin mitos es lo mismo que vivir sin historias” (Mèlich, 2002, p. 63). De este retorno al mito también se desprende el encuentro con otra imagen y experiencia de la escritura; con otra práctica del arte de la palabra, donde el maestro artesano hace de las significaciones sociales y culturales una obra, y de esta, la expresión de sus resignificaciones en donación de compromiso con la realidad y sus contingencias.

El maestro artesano es y deviene en la acción de la memoria que convierte los instantes y las emociones en enigma descifrado, es decir, en lenguaje estético que da nacimiento al arte, a la metáfora del cuerpo como corporeidad de experiencia, en tanto se “asume... orgánico” (Mèlich, 1994, p. 78).

Esto es precisamente lo que plantea Sennett (2009) en su libro *El artesano*, como espacio para que las manos hagan obra el pensamiento, es decir, belleza del lenguaje. El oficio del artesano –entendido como aquel que desea realizar bien su labor– puede ser perfectamente equiparable al trabajo del informático, de un médico y de un artista. Sin embargo, en nuestros días pareciera que el simple orgullo que produce en aquel que hace bien su trabajo no es suficiente frente a la desmedida influencia que ejercen la competencia y las actuales circunstancias sociales y económicas.

Se asume, entonces, un maestro artesano de la palabra como aquel que se encuentra en el ambiente del aula, en tanto espacio de posibilidades y que, en medio del despliegue de su creatividad, se interesa por indagar otras formas, otras maneras de leer y escribir el mundo, de sentir e interpretar la experiencia, de poetizar la memoria para comprender el pasado en abrazo con el presente y en perspectiva del futuro:

No hay pensamiento cero. La idea según la cual podemos liberarnos de la tradición, de la cultura, de la lengua materna, de los prejuicios, es un (mal) sueño. Sería como suponer que hay ser humano más allá del tiempo y del espacio, y eso es imposible, pues no hay ninguna certeza atemporal.

Lo único que podemos hacer como seres humanos es reconocer nuestro tiempo y nuestro espacio, y comenzar desde aquí, desde donde estamos, desde nuestra tradición, desde nuestra época. No tenemos ningún tipo de posibilidad de escapar de nuestra herencia conceptual, o lingüística, o simbólica. Para los seres humanos no existe ninguna posibilidad extracultural. Toda situación humana está históricamente condicionada, aunque esto no quiere decir que se debe renunciar a lo universal, sino más bien que lo universal sólo puede llegar desde lo particular (Mèlich, 2002, p. 74).

Poner sobre este escenario la escritura es reconocer que también leemos desde un pretérito social y cultural, desde el cual nos miramos, interpretamos y construimos en reencuentro con otras voces, imágenes, episodios, formas, prácticas y aprendizajes. Leer y escribir hoy es volver al espacio del recuerdo como creadores de otras posibilidades.

Esta es pues una invitación para acercar al lector a este texto, en el que se reivindica la labor del escritor o del maestro artesano como un oficio que trasciende las fronteras de la enseñanza repetitiva, hacia la construcción de una experiencia estética y artística en la que se potencien esas otras dimensiones –creativas (emotivas) y sensibles–, constitutivas de lo humano.

Desde estos precedentes, este texto se configura a partir de tres momentos: uno, en el que la escritura misma se reviste como una obra de arte cuando es entendida como un oficio en el que el escritor-maestro se convierte en un artesano de la palabra; otro, que da lugar a la reflexión sobre cómo la subjetividad va siendo delineada como un texto que se desaloja y se confronta en el devenir estético de la palabra, y uno último, en el cual la experiencia estética y artística pueden convertirse en condiciones para el logro de tal fin: el de la escritura como oficio artesanal.

Artesanos de la palabra: una experiencia para reflexionar

Uno de los debates que más ríos de tinta ha generado entre los estudiosos del lenguaje tiene que ver con las prácticas de lectura y escritura. No es nuestro objetivo con este artículo acercar al lector a estos debates, pues otros ya se han ocupado de ello. Lo que queremos resaltar en estas líneas es el carácter artesanal que puede otorgársele a la palabra, entendida esta como la experiencia que el hombre ha posibilitado para traducir sus pensamientos a medida que se acerca, comprende y transforma el mundo.

Por ello, pensarnos como artesanos de la palabra, exige pensarnos en nuestro papel como maestros que vivimos en constante errancia con la pregunta, y en tal sentido, en constante búsqueda, en permanente camino “en un trayecto” (Mèlich, 2002, p. 86) donde la experiencia como punto de partida de la educación “no tiene miedo de aceptar que arranca de unos presupuestos histórico cultura-

les” (Mèlich, 2002, p. 87), desde los cuales se inician nuevos recorridos, nuevos lenguajes, una nueva experiencia con la palabra; una obra en la escritura que nos desaloja de nosotros mismos: “padecer una experiencia es como salir de viaje, es como salir de uno mismo e ir hacia lo otro, hacia el otro” (Mèlich, 2002, p. 79).

En este movimiento que sugiere la experiencia se despeja una hermosa significación de la enseñanza, que nos pone, como maestros, en dirección al otro, en vecindad con lo otro; en relación vivencial de aprendizaje: “el otro puede aprender de mi experiencia a condición de que él mismo haga la suya” (Mèlich, 2002, p. 81).

En esta perspectiva, Vásquez (2004) es vehemente en su llamado a la obra de la escritura:

Tenemos que enseñar, antes que nada, el oficio de escribir, esa tarea artesanal donde cuentan o intervienen muchas cosas: nuestras vivencias, nuestra memoria; las marcas de crianza o de ambiente; las obsesiones, las fantasías; nuestros fantasmas y la mina abisal de nuestros sueños. Hay una cantera sin explotar en esto de enseñar a crear literatura, y no solamente de consumirla. Subrayémoslo: la escritura es un oficio artesanal (donde el placer de la obra enciende la cotidianidad como una obra) (Vásquez, 2004, pp. 14-15).

De esta enseñanza, asumida como experiencia donde se recoge el complejo espiral de la subjetividad humana, se comprende, no solamente el historial social y cultural con el cual permanecemos en pregunta, búsqueda y camino, sino, además, el lugar del lenguaje en la educación, su contenido y posibilidad estética, su experiencia en el maestro:

[...] el lenguaje de la experiencia es el lenguaje literario, más concretamente, el lenguaje de la narración. Renunciar a la literatura como fuente de conocimiento práctico supone renunciar a la experiencia y, por tanto, al tiempo y al espacio, a la historia, a la finitud, en definitiva (Mèlich, 2002, p. 82).

Y es fundamentalmente, en este sentido práctico, que

El artesano explora estas dimensiones de habilidad, compromiso y juicio de una manera particular. Se centra en la estrecha conexión entre la mano y la cabeza. Todo buen artesano mantiene un diálogo entre unas prácticas concretas y el pensamiento; este diálogo evoluciona hasta convertirse en hábitos, los que establecen a su vez un ritmo entre la solución y el descubrimiento de problemas (Sennett, 2009, p. 21).

El hallazgo de nuevas preguntas donde la narración fluye como horizonte de respuestas; como tiempo que se testimonia en el espacio de la creación, en el taller como escenario de posibilidades, donde el mismo cuerpo es exterioridad donde la escritura concurre en tanto práctica de la historia, en tanto testimonio lingüístico, conceptual y simbólico que permite que en el maestro esté la expresión de la tradición, la cultura, los códigos maternos, los juicios; las evidencias de una época con su visión mitológica y epistemológica del mundo; la manifes-

tación de múltiples esfuerzos e ideales frente a la realidad, y las preguntas y búsquedas que lo ponen en horizonte de sentido frente a lo desconocido.

“No hay nada inevitable en lo tocante a la adquisición de una habilidad, de la misma manera en que no hay nada irreflexivamente mecánico en torno a la técnica misma” (Sennett, 2009, p. 21). Escribir es hacer y hacerse obra en el momento de encuentro y receptividad con las palabras que han sido pensadas; es contenerse en el espacio de la provocación para dejar huellas mientras se oficia el monólogo del creador de sentidos, del intérprete de memorias y del artesano de las posibilidades; es ponerse, exponerse, padecerse en la experiencia de sí mismo hacia lo otro.

La experiencia rompe todo solipsismo, toda afirmación absoluta, todo posicionamiento absoluto sobre uno mismo. Cuando alguien *padece* una experiencia (...) padece una salida de sí mismo hacia el otro, o hacia sí mismo como otro, ante otro, frente a otro. Y en este salir de uno mismo, hay una *transformación*. La experiencia nos forma y nos transforma (Mèlich, 2002, p.79, 80).

Es el encuentro de sí mismo ante el otro, ante el maestro que es, y ante el maestro que quiere ser.

El buen artesano, además, emplea soluciones para desvelar un territorio nuevo; en la mente del artesano, la solución y el descubrimiento de problemas están íntimamente relacionados... Por esta razón, la curiosidad puede preguntar indistintamente «por qué» y «cómo» acerca de cualquier proyecto (Sennett, 2009, p. 23).

Por eso, pensar el lenguaje es asumir el tiempo de la acción: la obra vital donde el artesano atrapa el tiempo en el espacio para convertirlo en memoria de experiencia.

“El artesano representa la condición específicamente humana del *compromiso*”. (Sennett, 2009, p. 32), de la identidad que permite afirmar el ser del maestro en la vocación y la convicción que hacen de la experiencia un encuentro con la vida y con las múltiples posibilidades que ella ofrece para asumir y comprender el cambio; en la pasión y compromiso que permiten el esfuerzo, el gozo y el reto con las nuevas construcciones, la admiración y el reconocimiento del ser del maestro y de la experiencia educativa como una misión que trasciende la estructura del aula para ver el mundo como un taller donde se marcan huellas y tatuajes de la escritura de un maestro sobre los cuerpos y los textos que participan de la vida.

En esta secuencia argumentativa, pensar en un maestro artesano de la palabra es reflexionar no solamente la escritura como obra de la acción artística motivada por la experiencia estética, sino, además, la posición y construcción del escritor como “un guardián de la metamorfosis”, tal y como lo sugiere Canetti, y como lo trasciende Mèlich en el deber del maestro:

Estoy completamente convencido de que aquello que Canetti atribuye a los escritores debería ser igualmente aplicable a los educadores. De este modo, educar también sería, ineludiblemente, velar por las transformaciones. Precisamente porque los seres humanos somos seres finitos, las transformaciones que padecemos en nuestras vidas son infinitas. *El fin de la transformación sería la muerte del ser humano* (Mèlich, 2002, p. 90).

Esta es la obra vital donde el artesano atrapa el tiempo en el espacio para convertirlo en memoria de experiencia. Escribe la memoria de tu experiencia como maestro desde la imagen del lenguaje como un *mandala* en movimiento de retorno social y cultural: Quién te mira, qué miras, cómo lo miras, desde dónde lo miras, para qué lo miras, quién mira lo que miras.

Con este panorama de reflexión sobre la experiencia del maestro como un artesano de la palabra, reiteramos la importancia de la vivencia de la lectura y la escritura como experiencias estéticas, artísticas, artesanales; como experiencias que nos acercan al mundo y que nos permiten escribir nuestra propia historia; como una experiencia que tiene que ver con la construcción de uno mismo, con lo cual tenemos que llegar a comprender que enseñar a leer y a escribir va mucho más allá de definir un enfoque y de diseñar unas estrategias didácticas que nos permitan ponerlo en marcha.

La escritura en clave de subjetividad

Así como las huellas quedan en el espacio para graficar la memoria de un acontecimiento, así las palabras habitan en el silencio de la escritura, como los recuerdos deambulan por el rostro y el cuerpo del sujeto liberado de la mismidad en su trascendencia a “el sí-mismo (que) se construye a través de la interacción con los demás” (Mèlich, 1994, p. 114).

En esta acción pedagógica,

[...] la construcción de la subjetividad (es) ajena, del alter-ego. En la acción pedagógica, a diferencia de la social en general, el ego no es el «mío propio» sino «el del otro», de ahí la definición de acción pedagógica como *acción social de alteridad*. (Mèlich, 1994, p. 111)

Por tal motivo, la subjetividad en relación con el otro y la colocación histórica no pueden desconocer los procesos de escritura como actos de memoria y testimonio en vínculo con la acción social y subjetiva, desde donde la imagen artesanal es la expresión de tallar y esculpir la propia vida como experiencia esencial de sentido en la otredad, donde el sujeto permanece, como lo afirmara Varela (2005), en proceso, en redefinición y reconocimiento del cambio, de lo inestable, de lo fragmentado y producido por el pensamiento en diálogo con la experiencia como máxima apertura de vitalidad y creatividad.

Tal lugar de posicionamiento ante la vida implica la aceptación de un lugar de actuación, de un espacio de creación y de un cuadro de memorias donde la del artesano, como génesis del artista, hace de la escritura una obra inacabada de experiencias, fragmentos y evocaciones; una palabra donde la subjetividad comprende la vida como una composición de piezas y detalles: “La vida humana es una vida en fragmentos, y la memoria es tiempo: recuerdo y olvido, pasado, presente y futuro, (re)nacimiento y muerte” (Mèlich, 2002, p. 94).

Ahora bien, “El artista es el hombre del contacto equilibrado, la individualidad capaz de producir un sentido de la distancia, de la medida, que permitirá la actitud del equilibrista” (Onfray, 2000, p.75), del que está dispuesto a moverse ante el riesgo de sus propias renunciaciones; de su caída, de su vértigo, de su delirio: de su contacto vital con el paisaje, con la belleza, con el camino que pone ante la cima: ante el esplendor de lo ignorado, ante el desciframiento del lenguaje, donde el arte hace del artista un testimonio que “llama desde el silencio de la escritura” (Mèlich, 2001, p. 81).

De esta manera, la pretensión de la belleza es también el riesgo a resignarse con la intuición de lo oculto, de lo que jamás podrá ser anunciado; de lo inconcluso, de lo latente; de esa imperiosa palpitación donde la escritura es vida y muerte. “Este rostro que se oculta en las letras del relato, un rostro que jamás podrá ser desvelado, que nunca podrá ser visto, un rostro que es escritura viva, no es un fenómeno, no es una máscara, es *el grito del ausente*” (Mèlich, 2001, p. 34-35).

De ahí que la escritura en clave de subjetividad sea además un desalojo de la verdad para acoger el testimonio y hacerlo parte de la biografía de quien trabaja con el silencio de la palabra en su aceptación sensible a participar de la vida.

La subjetividad humana surge entonces como *errancia*. Recibir al otro, acogerle, es descubrirse al mismo tiempo como *huésped*, porque es el otro, desde su originaria vulnerabilidad y fragilidad que provoca en la subjetividad la certeza de su extranjería. Todos somos invitados de la vida... (Mèlich, 2001, p. 67).

En esta invitación que nos reúne, iniciamos el aprendizaje del encuentro y el desencuentro, de los actos creativos con el lenguaje, de la misión pedagógica con la palabra para acoger al otro en su presencia y en su ausencia; para trazar y caminar sobre el relato que nos permite ser la voz propia y la del otro.

Educar es darse cuenta de la importancia de la palabra, de la palabra oral, por supuesto, pero también de la palabra escrita, porque, en este caso, el educador se convierte en aquel que custodia la escritura. Educar es acoger la ausencia del otro, su muerte, su sufrimiento, porque somos responsables de los otros, de cada uno de ellos (Mèlich, 2001, p. 90).

Ante este historial de responsabilidades y compromisos con la educación en general, y con la identidad del maestro en particular, se traza un interrogante de profundo contenido ético, en el cual la reflexión pedagógica y la creación

lingüística no pueden desatender el hecho testimonial de sus relatos e interrogaciones: ¿Qué hacer con el relato en nuestra subjetividad de maestro? ¿Cómo mantenernos en el camino del testimonio?

Indudablemente, la creación es una acción para descubrir lo ausente en sus palpitaciones, silencios y necesidades, y poder desde allí inferir y propiciar lo bello en sus manifestaciones de nuevos alcances y emociones. Por ello escribir es labrar un territorio para el asombro, para la conmoción y la memoria; es tocar el espacio del cuerpo y de su colocación, es encontrar la realidad para recorrerla con la vitalidad y el entusiasmo de quien no se conforma con lo disperso, con lo turbio; por el contrario, lo toma como material inicial de armonía, de forma y obra en la relación con una nueva vida, aquella que no desconoce el dolor de la muerte ni la voz urgida de los silenciados y hundidos; una nueva vida que se convierte en texto donde confluyen sentimientos, emociones y razones: el cuerpo como totalidad posibilitadora, que pasa a ser un territorio de corporeidades que “se contemplan a sí mismas, mutuamente, como sujetos” (Mèlich, 1994, p. 120). “El reconocimiento de la corporeidad ajena como subjetividad, como complicidad” (Mèlich, 1994, p. 125) que asume el compromiso de ser un testimonio y una voz que recuerda a través del relato.

En este sentido, “la acción educativa (...) en tanto que acción intersubjetiva” (Mèlich, 1994, p. 126) no desconoce el recorrido de lo plural a lo dual, como acercamiento directo a una conciencia ausente, pero que se nombra a través de mi palabra.

En la relación cara-a-cara descubrimos al otro como sujeto, como corporeidad. (...) si la corporeidad no se convierte en *rostro*, si no descubrimos al otro como *rostro*, es imposible tomarlo como presencia de lo absoluto (...). De ahí que la *epifanía del rostro* sea el umbral de lo infinito, de la trascendencia (Mèlich, 1994, p. 135).

Con estos elementos de la subjetividad y su encuentro de territorios y rostros, se asume que la escritura es también una relación de alteridad donde se propicia la pluralidad de voces y el hecho entrecruzado de las enunciaciones subjetivas vinculadas al pasado, al presente y al futuro, y por ende, a la amplia temporalidad de mediciones e intenciones donde, justamente, las relaciones de alteridad son “propias de las distintas caras de las acciones pedagógicas” (Mèlich, 1994, p. 119). Es claro entonces, que: “No hay acción pedagógica al margen de la construcción (intencional o manifiesta) del sí-mismo” (Mèlich, 1994, p. 113), es decir, del maestro devenido en testimonio de épocas remotas que, aunque no vividas, sí sentidas en su palabra y en su cambio de identidad al reconocer en ellas el suplicio de todos aquellos que acoge en su relato.

“En la medida en que el lenguaje tiene que ver con la acción, siempre el lenguaje nos atrapa en el hacer” (Maturana, 2001, p.35), en el construir, en el estar frente al caos como opción abierta de orden, de armonía y de equilibrio;

como melodía íntima donde descansa el deslizamiento de las palabras, o, en el sentido de Zuleta, como *factura musical* (1980) donde la escritura seduce a pensar, a mover y edificar las preguntas. “Las palabras que usamos no solo revelan nuestro pensar sino que proyectan el curso de nuestro quehacer” (Maturana, 2001, p. 45) como patrimonio inacabado del artesano que concibe el mundo como un taller, como un territorio donde la mano es empujada por el pensamiento para nombrar la vida y descifrar su oculta poética de provocaciones.

Ante este tejido de reflexiones, es meritorio recordar y alertar frente al sentido de la subjetividad moderna, instalada en unos criterios de rentabilidad donde la escritura y el silencio dejan de ser prácticas para el acogimiento y el retiro:

La subjetividad moderna es un universo configurado ideológicamente por lo *económico* con su producción fetichista de mercancías (Marx). El mundo moderno es un mundo que ha creado una cultura que pretendía la emancipación del sujeto humano por medio del aumento necesario del «tener» y por la reducción de todas las capacidades humanas a la invariante económica (Mèlich, 2001, p. 12).

Por estas razones, hacernos escritores en esa acción reflexiva y reivindicativa de la memoria nos debe hacer conscientes de los vacíos, ausencias y carencias que nos conducen en el camino de la palabra a esos hallazgos donde sentimos que la educación es nuestro compromiso: “lo que nos convierte en lectores, en aprendices del relato, de la escritura, es una carencia” (Mèlich, 2001, p. 63), una búsqueda donde el encuentro no siempre nos permite el encuentro y la reciprocidad, pero sí la memoria y la transformación de nuestro ser, estar y asumir el mundo.

Recogidos en las palabras que Mèlich rescata de Derrida (1989), en la escritura y la diferencia, identificamos el dolor de la escritura frente a los acontecimientos de terror y mutilación de la vida con la ausencia que la misma escritura sufre para encontrar sus propios horizontes de enunciación:

Escribir es retirarse. No a su tienda, para escribir, sino de su escritura misma. Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, o dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra. Dejarla hablar completamente sola, cosa que sólo puede hacerse en lo escrito (Mèlich, 2001, p. 85).

Ante este panorama de posibilidades y afectaciones, queda para el sujeto la reivindicación de la vida a través de la memoria como posibilidad reinventiva del mundo que hemos experimentado y padecido en las ilusiones y frustraciones del crear y el destruir como hechos de incuestionable referencia histórica, y, por lo tanto, de impostergable análisis pedagógico. Por ello, la escritura, y su levantamiento estético desde el artesano, es también una obra artística donde la belleza vuelve a ser imagen de esperanza hacia la experiencia de la memoria y de la celebración de una vida regida por las virtudes del arte: “¿Cómo hacerlo? Porque el trabajo que aspira a la armonía es el más delicado de todos. Exige las virtudes del músico, también las del arquitecto. De ahí el interés por la be-

lleza. El artista no es un fanático de la verdad” (Onfray, 2000, p. 75), porque la verdad es un artificio conforme al cual muchos sujetos han erigido la crueldad para defender sus ideales y más oscuras aspiraciones de bienestar en sus vidas, pero aun así, en este juego de subjetividades tejidas desde la escritura, se reconoce en la educación un encuentro de diferencias y contradicciones donde el taller y su posibilidad de moldeamiento de nuevas formas han de llevarnos a la construcción de un nuevo ser humano: capaz del sacrificio, de la carencia, del desalojo y de la construcción de una nueva opción de vida.

La escritura como experiencia estética y artística

La escritura es la huésped artística del lenguaje que encuentra en el espacio la experiencia concreta y simbólica para obrar con los registros y recuerdos de la vida, y, para construir lo humano en el acto pensante del lenguaje, es decir, en la meditación y actualización de la vida a través de las palabras: “Los seres humanos somos humanos en el lenguaje, y al serlo, lo somos haciendo reflexiones sobre lo que nos sucede (Maturana, 2001, p. 16), sobre lo que acontece en el tejido del pasado con el presente y el futuro.

Por eso, situar la realidad y sus manifestaciones es instar el movimiento en los confines de la historia, es movilizar la conciencia en su corporeidad de experiencia, de sensación, estímulo y búsqueda. Es integrar lo humano en el cuerpo como territorio de la vida y de la muerte, de lo que es y cambia de estado, pero, además, de lo que está siendo en el devenir de eventos que invitan a nuevas colocaciones en el tiempo, en el espacio y en la escritura; en el lenguaje de la belleza y de la potenciación de otras concepciones de lo humano, de su materialidad como un todo envolvente que siente, piensa y transforma:

[...] nuestra corporalidad nos constituye (...) el cuerpo no nos limita sino que nos posibilita. En otras palabras, nos damos cuenta de que es a través de nuestra realización como seres vivos que somos seres conscientes que existen en el lenguaje (Varela, 2005, p. 25).

De ahí que se haga pertinente y necesario acercarnos a los procesos de escritura a partir de su vínculo con nuestras acciones, con nuestros sentimientos. De esta manera vamos logrando, como lo plantea Vásquez (2004), ir más allá de las ventajas que nos ofrecen los diferentes géneros de los textos, para transitar por otros caminos menos explorados en las aulas, como lo son aquellos que nos permitan descubrir, junto con nuestros estudiantes, ese “tacto especial para apreciar la textura de los afectos o los sentimientos” que nos producen los textos (Vásquez, 2004, p. 6). Aunque el autor otorga esta bondad, especialmente al caso de la poesía, podríamos decir nosotros que ello también es posible lograrse a través de la variedad de tipologías que circulan a nuestro alrededor. A través de todas ellas, es posible impregnarse de la alegría, el dolor, la angustia... que

viven los personajes; o se puede lograr despertar sentimientos de oposición o consenso con el autor; o se pueden conquistar espacios de reflexión, de crítica y de proposición.

Sin embargo, en medio de este mundo moderno, incapaz de tolerar “la contingencia porque no tiene palabras para dominarlo” (Mèlich, 2002, p. 104), es la palabra poética aquella capaz de hacerle frente a ese sinnúmero de situaciones que, como lo plantea el autor, a partir del lenguaje de los expertos o del tecnológico, se nos hacen incomprensibles, precisamente, porque los ideales de objetividad y perfección humana no le están dejando espacio a la convergencia de las subjetividades ni a la memoria ni al testimonio de todos aquellos que habitamos en este mundo.

De ahí que “Solo en un mundo donde la *poesía* sea posible, donde la palabra o las palabras múltiples, poéticas, puedan hablarse, decirse, escucharse en la plaza pública, solo en un *mundo poético*, la ética será posible” (Mèlich, 2002, p. 104). Esta afirmación trae, a su vez, el reconocimiento de un valor agregado, el de la dimensión ética, la cual me responsabiliza de la palabra, de los actos e intenciones que me ponen en camino de búsqueda junto a los otros: junto a su palabra y voluntad de testimonio, de diálogo, de encuentro y memoria.

Desde esta perspectiva, hay que tener en cuenta que

Un mundo poético *no* es un mundo perfecto, *no* es un mundo ideal. Todo lo contrario. *El mundo poético es el mundo de la imperfección, de la vulnerabilidad, de la contingencia, de la finitud.* Sólo en un mundo así, inscrito en la ambigüedad del tiempo y del espacio, en la fragilidad del recordar y del anticipar, en la memoria y en la esperanza, los seres humanos podrán vivir desde la finitud su deseo de infinitud y de trascendencia (Mèlich, 2002, p. 105).

Creemos, por tanto, necesario, abrir las puertas del aula para convertirlas en un escenario de posibilidades, donde converjan tantos mundos como estudiantes allí habiten, donde lejos de convertirse en una burbuja que desdibuja la realidad, se abre a esa imperfección y a la vulnerabilidad que caracterizan nuestra condición humana, a esa contingencia que aparece recreada en los libros y que les permite comprender el contexto en el que viven. Un escenario donde el tiempo y el espacio se funden para dar lugar a la experiencia de aprender de la mano de los otros y de sus voces. Donde la voz del maestro se convierta en la voz de un poeta que se posiciona para escuchar, para tejer ese diálogo con los otros, para dejar huellas que invitan a continuar transitando por el mundo.

El poeta conoce la finitud de la palabra humana. Cuando el poeta es capaz de transmitir la palabra múltiple, la palabra que permite situarse significativamente en el mundo, siempre de forma precaria, cuando el poeta da la palabra abierta al tiempo y al espacio, cuando da esa palabra finita abierta a la interpretación infinita, el poeta se convierte en *maestro* (Mèlich, 2002, p. 116).

El maestro, poéticamente, se convierte en artesano de palabras que edifican, que aceptan la diferencia y multiplicidad de lenguajes y significados, que le dan cuerpo al testimonio a través del cual ha transitado su existencia y que la pone en escena para ayudar a otros a su paso.

Es así como al pensarse la escritura como un oficio artesanal, se abren entonces las puertas de un escenario que privilegia la construcción estética y artística del lenguaje. Y este escenario hay que comprenderlo como un ambiente que reivindica la experiencia con la lectura y la escritura, como un espacio para la creación de un vínculo más estrecho que privilegie lo estético y, en este sentido, que convoque a la contemplación de la belleza desde nuevas dimensiones de su manifestación y construcción. En últimas cuentas, que le devuelva o cultive con mayor fuerza la sensibilidad, la responsabilidad y el gusto a los estudiantes por estas habilidades.

Y por qué no, que les permita renacer en el espíritu del camello que busca, que es capaz de asombrarse y admirarse frente a la voz de los libros; o del león que se opone a su mera instrumentalización o, finalmente, del niño que comienza de nuevo, a través de esa capacidad creadora y transformadora que nos permite la escritura y la lectura, a dotarlas de sentido como experiencias que le permitan desenvolverse como sujetos críticos y reflexivos, capaces de hacer suyos los textos y aplicarlos a sus propias experiencias de acercamiento con el mundo.

Un mundo en el que, como lo plantea Cajiao (2005) el hombre necesita de unos instrumentos “para leer el mundo y para escribir su historia” (Cajiao, 2005, p. 21) y al parecer estos instrumentos no se encuentran en nuestras aulas porque estas parecen un mundo paralelo al mundo exterior, que es verdaderamente el mundo real, donde se ponen a prueba nuestras convicciones. Pero no, el mundo de las aulas se parece más bien “al mundo ideal que está escrito a través de una abecedario fonético” (Cajiao, 2005, p. 22) que poco o nada le dice a nuestros estudiantes sobre el verdadero sentido y función sociocultural del lenguaje.

Necesitamos entonces de una escuela para la vida, para el mundo real, donde pueda habitar el lenguaje creativo y posibilitador de nuevos significados. Esto es claro, si tenemos en cuenta que “enseñar a leer y escribir es por encima de todo una acción política” (Cajiao, 2005, p. 42) de la que dependen el ejercicio de la ciudadanía, el posicionamiento crítico e ideológico de acuerdo con nuestras creencias, la participación en la vida democrática del pueblo al que pertenecemos y que, en última instancia, se verá reflejada en el proyecto de vida que sueño y deseo alcanzar en el trascurso de mi existencia.

Esta escuela tiene que ir más allá de enseñarles a sus estudiantes el simple dominio de algunas habilidades para leer y escribir. Esto es claro si tenemos en cuenta que no por el hecho de que alguien conozca las letras y las formas

como estas suenan al juntarse ya sabe escribir y leer. Si bien es cierto que podrá hacerlo en el estado más elemental, no podrá descifrar los múltiples códigos, símbolos y nuevos lenguajes que cohabitan con nosotros en nuestros días. Por ello, la escuela debe comprender la imperiosa necesidad de formar verdaderos lectores y escritores

En efecto, el verdadero escritor es quien logra ejercer el único poder legítimo de la especie humana que es el poder de la razón, usando a veces sólo los argumentos del corazón. Filósofos, científicos, historiadores, novelistas y poetas son los artífices verdaderos de la historia humana en cuanto invocan lo más humano de la gente que es la reflexión, la controversia y el diálogo... Ante un libro escrito, un lector es libre para ingresar a un universo simbólico que puede abordar de mil maneras y recomponer a su gusto para después crear su propia imagen, para lanzarse a una acción o para rechazar con indignación lo que contiene (Cajiao, 2005, p. 47).

Así podrá convertirse en una escuela que enseña a comprender el mundo y a escribir la historia en la que quieren vivirlo y para ello no basta con aprender a codificar y decodificar. Nuestros niños y jóvenes deben aprender a captar los llamados de los textos, para que puedan convertirse en cómplices de los autores que los seducen con sus ideas, o para disputarse nuevas maneras de decirlas, de enunciarlas, de pintarlas. Así “el autor original no queda abandonado en su acto de pensamiento y creación” (Cajiao, 2005, p. 47), pues frente a sus páginas se encontrarán con unos ojos ávidos por desentrañar los caminos del conocimiento; una mente alerta para dejarse cautivar por ellos y un cuerpo que los explora y que, a su vez, va creando nuevas rutas para transitarlos y transformarlos de acuerdo con su experiencia con el texto.

A la luz de este niño es como, también, debemos re-construir la lectura y la escritura como experiencias estéticas, y para ello tenemos que estar atentos, como dice Mauricio Pérez Abril (2013) a lo que queda después de leer, y yo le agregaría de escribir.

Lo que queda después de leer, lo que se siente al leer, lo que nos pasa al leer, son vivencias que tienen que ver con un sentido un tanto descuidado en tiempos de pragmatismo y búsqueda de la eficacia a toda costa: se trata del sentido estético, esa posibilidad de, al leer, sentir la cadencia de las palabras escritas o escuchadas, palabras dichas, la posibilidad de saborear el trabajo que se ha realizado sobre el lenguaje al elegir, juntar, poner las palabras una al lado de otra, ese sentir respirar las palabras al leer. De eso se trata. Y quien aprende a disfrutar ese legado del lenguaje, aprende de paso a reconocer la belleza de la gramática de su lengua, aunque suene extraño (Pérez, 2013, p. 113).

Sí, pareciera extraño que en este escenario para la escritura, también haya lugar para la gramática, y también para las estructurales textuales, el uso de los signos de puntuación, la separación de los párrafos, la pregunta por el quién, por la intención... –lo cual será logrado de manera consecuente con la estimulación del pensamiento estético y lo que este empieza a trazar en el manejo respon-

sable con la palabra–, pero de eso se trata, pues el conocimiento y la formación de estos elementos son condición necesaria para la práctica de la escritura, por ejemplo, y no solo en la vida escolar, sino también en la profesional y laboral. La diferencia radica en que en este escenario se podrá sentir la cadencia de las palabras escritas y descubrir lo que se siente al leer.

De esta manera, la lectura y la escritura son un tejido del camino de un nuevo aprendizaje donde el horizonte de las palabras y las imágenes posibilita el ánimo y la voluntad creadora y compositiva que teje voces y gestos, silencios y cantos. Es un espacio para la provocación de saltar el límite, de escalar las texturas de la fantasía en un silencio donde la escritura es cambio, teatro, escena.

Desde esta perspectiva el lenguaje sería también equiparable a las artes. Sin duda, “el lenguaje podría entenderse como una modalidad de la escultura” (Onfray, 2000, p. 83) que recoge y renueva el pasado en el presente, haciendo recuerdo de lo que se ha hecho y de lo que está en aliento de hacerse en el extenso panorama de las posibilidades; en el profundo horizonte del riesgo, de la sensibilidad y el arte. En la vida misma y en su trenzado de experiencias, palabras y conversaciones.

[...] el vivir humano se da en un continuo entrelazamiento de emociones y lenguaje como un fluir de coordinaciones consensuales de acciones y emociones. Yo llamo a este entrelazamiento de emoción y lenguaje, conversar. Los seres humanos vivimos en distintas redes de conversaciones que se entrecruzan en su realización en nuestra individualidad corporal (Maturana, 2001, p. 46).

En tal hecho afirmativo, la cotidianidad de lo humano es la experiencia del lenguaje, del hecho epistemológico que atraviesa el cuerpo en ubicación de conciencia vital y en conciencia de pregunta por los actos que, desde un aprendizaje en las posibilidades, le permiten al sujeto entenderse en contacto con la realidad.

La relación con la vida está tejida en vínculos sociales, culturales, en suma, en realidades históricas y simbólicas donde se tienden sucesos narrativos que interpretan y amplían artísticamente la realidad, pero no para negarla en sus dificultades y conflictos, sino para actuar en ella en potencia y acto de nuevas historias, de nuevos acontecimientos; de una nueva imagen donde vivir sea un aprender en despliegue de ideales más humanos, es decir, en lenguajes que dispongan la acción y la intención al texto de un nuevo espacio, de un nuevo tiempo.

Tiempo en el que ahora nos encontramos, por ejemplo, y en el que, como lo plantea Vásquez (2004), “Es impostergable dejar de confundir la literatura con los ejercicios para promover la creatividad. Porque si bien es cierto que la literatura requiere de la fuerza de lo creativo, ese no es su punto de llegada” (Vásquez, 2004, p. 5). Nada más cierto que este planteamiento. Los maestros no podemos seguir gramaticalizando la enseñanza de la literatura, ni mucho menos utilizando como un medio para estructurar prescriptivamente el discurso, pues

con ello desconocemos que su fin primordial está en acercarnos al lenguaje para ir descubriendo sus múltiples formas, colores y aromas.

Bajo este escenario, el taller es el nombre del espacio como un afuera en apertura, como un territorio de emociones y creaciones donde se cumplen las escenas del juego y del saber desde el único parámetro de minar las clasificaciones:

[...] demos vuelta la clasificación de las ciencias, ubiquemos el departamento de física junto a la filosofía, la lingüística frente a las matemáticas, la química con la ecología. Tallemos incluso en el detalle, piquemos esos contenidos para que tal investigador encuentre frente a su puerta a otro, salido de un cielo extraño y hablando otro idioma (Serres, 2013, p. 57).

Bien lo planteaba Vásquez (2004) cuando hacía referencia al taller como espacio que los maestros tienden a confundir con el desarrollo de una serie de actividades realizadas en grupo, con lo cual se desconoce como una de las estrategias más exigentes que requiere de una rigurosa y cuidadosa planeación y “porque es allí en donde mejor puede apreciarse el proceso de escribir, el paso a paso de la escritura. El taller nos permite asistir al parto de la palabra escrita...” (Vásquez, 2004, p. 15).

Un parto de la escritura que, como lo hemos venido planteando desde la vivencia estética y artística, debe entenderse entonces a la luz del concepto de experiencia de la lectura y la escritura –pero experiencia en el sentido profundo que plantea Larrosa (2006, pp. 48-49)–, como “... una alfabetización que tuviera que ver con formar lectores abiertos a la experiencia, a que algo les pase al leer, abiertos a su propia transformación... Una experiencia de lenguaje, una experiencia de pensamiento, y también una experiencia sensible, emocional...” y ello implica reconocer la experiencia con la lectura y la escritura como algo que tiene lugar en cada uno y de manera diferente, como una relación con el texto que debe ser expresada, como un momento para la reflexión, para manifestar la manera como aquello que leo me toca y, por tanto, me transforma.

Esto implica que como docentes tenemos que enfrentar uno de los retos más importantes dentro del campo educativo; este es el de, a pesar de los límites del tiempo y el espacio, hacer de nuestra práctica educativa una experiencia de lectura y escritura que les permita a los estudiantes descubrir en ellas, como diría Cajiao (2013), significados escondido, pues son justamente estos los que permiten la metamorfosis del lector; la huella de la experiencia que lo provoque a alterar sus rostros y sus cuerpos y erigir la voz de una reclamación genuina por lo humano en su naturalidad de cambios hacia el dionisiaco acto de avanzar, rugir, componer el nuevo paisaje del lenguaje.

De esta forma, no estaríamos replicando en nuestras aulas la experiencia de Pinocho, pues como lo plantea Manguel (2003) “Pinocho se convierte en un niño bueno que ha aprendido a leer, pero Pinocho no se convierte nunca en lector”

(Manguel, 2003, p. 59), ni siquiera hace del bosque, como su hogar primigenio, un ambiente de nuevos sentidos y de nuevas rutas para la construcción del lenguaje. Y esto es así porque, sin el ánimo de justificar el desarrollo de ciertas prácticas, al profesor le toca adaptarse a la lógica de los tiempos y al desarrollo de contenidos curriculares que, en últimas cuentas, le dejan poco tiempo para pensar la lectura y la escritura como experiencias creadoras. Si bien es cierto que Pinocho, entonces, enfrentó el proceso mecánico para acceder al código y se apropió después de las reglas estructurales que lo rigen, no es menos cierto que el no haber logrado “el aprendizaje de cómo las inscripciones en dicho código pueden servir para conocernos y conocer el mundo que nos rodea de una forma profunda, imaginativa y práctica” fue lo que no le permitió convertirse en lector (Manguel, 2003, p. 58).

Este es un argumento más que sustenta la idea de la creación de un escenario de escritura, como un ambiente donde puedan llevarse a cabo diversas estrategias didácticas y pedagógicas que permitan, siguiendo a Cajiao (2013), fomentar la lectura y la escritura y que estas, en su esencia, propendan por la exaltación de textos que todas las personas, en nuestro caso estudiantes, puedan producir a partir de su propia experiencia creadora. Experiencia en la que cada sujeto se reencuentra con las metáforas y paradojas de su comprensión y de su palabra, de su apropiación de sentido en relación con el espacio y el tiempo de la palabra, es decir, con el cuerpo y la biografía del lector en el despliegue de sus imaginarios.

Lograr dicho propósito implica, por ejemplo que, como el señor Lessmore¹⁴ debemos, como maestros, ser los primeros en amar los libros y, por qué no, también disfrutar escribiéndolos. Después del huracán que no solo dejó la ciudad devastada, sino también las esperanzas de Lessmore, fue un libro el que le devolvió las ganas de vivir.

A partir de esta metáfora es que puede comprenderse el sentido de la reconstrucción de la experiencia de la lectura y la escritura a la que aquí nos referimos. Cuando ello se haga posible en las aulas de nuestro país, la experiencia de la escritura ya no será una asignatura más, sino un oficio que nos pondrá de frente a la experiencia de la palabra y de nosotros mismos, pues como lo plantea Maturana (2001, p. 16) “al ser lo que somos, lo somos en el lenguaje”. Es decir, que si somos a través del lenguaje y podemos vivirlo y comprenderlos a través de sus múltiples manifestaciones, estaríamos descubriendo un nuevo camino de transitar la escritura, como la potencia en la mano que toma la vida para inventar el mundo, para saber las ciencias, para sentir la experiencia y pensar lo humano. La escritura como el movimiento de un cuerpo esculpiéndose en las palabras, es decir, de una obra estética que sabe apreciar los detalles para

¹ ⁴ Personaje principal del cortometraje *Los fantásticos libros voladores del señor Lessmore*.

producir la totalidad de una existencia, la complejidad de una biografía y su enigmática pertenencia a la historia.

Conclusiones

Proponer el orden desde el caos, desde la abundancia de elementos y la riqueza de sus combinaciones; marcar la escritura desde la vida, en palpitación con la experiencia y en posición abierta a nuevos acontecimientos; permitir que la escritura acontezca en metáforas y metamorfosis, que ella misma sea cuerpo, poética y obra despojada de medidas y aciertos. Hacer converger estas particularidades es tan importante como hacer contradecir las generalidades. Es el hacer el que integra y bifurca, es la mano la que toma y desecha, la que pule y concreta. Es el artesano, y su misión con el arte, el que hace de la palabra una expresión dinámica de las emociones y una manifestación de encuentro con las razones. Y es en esta escena de la formación donde el maestro retorna a la práctica del lenguaje; es en este escenario donde se desarrolla una nueva vivencia de la escritura y del saber, un nuevo acto con las palabras y con las comprensiones que ella posibilita para describir e interpretar la realidad y el mundo.

Por ello, consiento con este panorama potencial, en la idea de encontrarnos ante un espacio de nuevos actos con el lenguaje, ante un tiempo de nuevas relaciones con el conocimiento y de nuevas reflexiones con la educación. Un taller de escritura es también un tejido de relatos vitales; un historial de casos donde emerge la pregunta por la escritura, por el cuerpo, por el sujeto, por la experiencia.

La pregunta en retrospectiva biográfica y en horizonte de diálogo; la pregunta para la escucha en una era de la imagen y de su avasallante y provocadora riqueza. La escucha que nos retorna al humanismo de comprender la cercanía con el otro como una posibilidad y no como una amenaza.

En esta colocación de incógnita, el camino del lenguaje se pone como un reto para el maestro, porque en su recorrido la pregunta por cómo leemos y cómo escribimos, es también la pregunta por cómo sentimos, pensamos y hablamos. Es la pregunta por la voz del maestro en un momento histórico donde parece minúsculo el hecho de la escucha, la disposición a la palabra y a la construcción de sentidos. En nombre de este desafío, todos los nombres se hacen verbos, y en ellos se cumple la historia de un maestro que encuentra en la escritura un espacio para leer su cuerpo.

Referencias bibliográficas

Cajiao, Francisco (2005). Instrumentos para escribir el mundo. Escritura, lectura y política en el universo escolar. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

Cajiao, Francisco (2013). ¿Qué significa leer y escribir? En *Leer para comprender, escribir para transformar: palabras que abren nuevos caminos en la escuela*. -1.ed. —Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. Serie Río de letras.

Canneti, Elías (1944). La profesión del escritor. En *La conciencia de las palabras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Larrosa, Jorge (2006). ¿Y tú qué piensas? Experiencia y aprendizaje. *Separata Revista Educación y Pedagogía*. Universidad de Antioquia.

Manguel, Alberto (2003). Cómo Pinocho aprendió a leer. En: *Letras Libres*, octubre, pp. 58-62. Disponible en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/como-pinocho-aprendio-leer>

Maturana, Humberto (2001). *Emociones y lenguaje en educación política*. Santiago de Chile: Ed. Dolmen Ensayo.

Onfray, Michel (2000). *La construcción de uno mismo*. Buenos Aires: Libros Perfil S. A.

Mélich, Joan-Carles (1994). *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona: Anthropos.

Mélich, Joan-Carles (2001). *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Barcelona: Anthropos.

Mélich, Joan-Carles (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.

Serres, Michel (2013). *Pulgarcita*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sennett, Richard (2009). *EL artesano*. Barcelona. Anagrama S. A.

Varela, Francisco. Thompson, Eva. Rosch, Eleanor (2005). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, Editorial.

Vásquez, Fernando (2004). El quirote pasa al tablero. –Algunas consideraciones sobre la enseñanza de la Literatura–. Tomado de: *Red Lecturas. Nudo de Lenguaje de Antioquia*, Medellín: Secretaría de Educación Departamental y Universidad de Antioquia. N.º 1 Semestre II de 2004

Zemelman, Hugo (2007). *El ángel de la historia. Determinación y autonomía de la condición humana: (ideas para un programa de Humanidades)*. España. Anthropos Editorial.

Zuleta, Estanislao (1982). Sobre la lectura. Disponible en http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articles-99018_archivo_pdf.pdf

El tungsteno y las huellas del colonialismo en el Perú*

Juan Carlos Herrera Ruiz**

Recibido: 22 de enero de 2015

Enviado a pares: 2 de febrero de 2015

Aprobado por pares: 26 de marzo de 2015

Aprobado por comité editorial: 6 de abril de 2015

RESUMEN

El artículo propone una reflexión frente a las diversas expresiones del colonialismo que se manifiestan en *El tungsteno*, la novela social de Vallejo, destacando su plano político y estableciendo un paralelo con el pensamiento crítico de Aimé Césaire. Se busca de-

mostrar que la iniciativa de reivindicar al mundo indígena desde el marxismo-leninismo constituye, en últimas, una variable más del colonialismo.

Palabras clave: literatura latinoamericana, César Vallejo, Aimé Césaire, colonialismo en el Perú.

* El artículo es producto del proyecto de investigación titulado "El diálogo con la cultura alemana en las obras de César Vallejo y Jorge Luis Borges a través de la recepción de Rafael Gutiérrez Girardot", actualmente en desarrollo como parte del doctorado en literatura de la Universidad de Antioquia.

** Magíster en Literatura y estudiante de Doctorado en Literatura de la Universidad de Antioquia. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: jcherrera@udem.edu.co

Tungsten and the Vestiges of Colonialism in Peru

ABSTRACT

This article proposes a reflection before different expressions of Colonialism, which are shown in Tungsten, Vallejo's social novel, highlighting its political plane and setting up a parallel with Aimé Césaire's critical thinking. It searches for demonstrating that the initiative of defending

the indigenous world from Marxist-Lenin theories constitutes one more variable of colonialism.

Key words: Latin American literature, César Vallejo, Aimé Césaire, colonialism Peru.

Introducción

El siguiente artículo aborda *El tungsteno* (1931) del escritor peruano César Vallejo, como expresión de una identidad colonizada y ultrajada a manos de la civilización capitalista. A juicio del lector formado en los valores literarios eurocéntricos, *El tungsteno* podría aparecer como la re-elaboración moderna de un Bartolomé de las Casas que en el siglo XX denuncia las atrocidades que sufren los indígenas a manos de la explotación minera, hipótesis plausible si se considera que en comparación con el siglo XVI el escenario que representa Vallejo guarda similitudes estructurales.

Al margen de esa visión reduccionista de la literatura, *El tungsteno* puede asimilarse más bien a una propuesta estética de novela social que propugna reivindicaciones políticas, socioeconómicas, y, sobre todo, morales para los indígenas, a fin de incluirlos en la reflexión histórica de una nación y de extender hacia ellos la noción misma de nacionalidad. Sin embargo, el valor que se busca resaltar de la obra reside en que esta permite evidenciar las huellas del colonialismo en la sociedad peruana, que equivale a decir el colonialismo en cualesquiera otras sociedades de raíz indígena en América, Asia, África u Oceanía; colonialismo en su sentido más puro y universal, esto es, aquel que compromete la organización de la experiencia de la realidad, el sistema de derechos y deberes que gobierna las actividades sociales y muy especialmente los lenguajes y los signos a través de los cuales se nombra la vida.

La imagen del colonialismo que dibuja Vallejo, así como la defensa de la humanidad indígena implícita en *El tungsteno* encuentran resonancia en el pensamiento de Aimé Césaire, intelectual afrocaribeño nacido en Martinica –en consecuencia, de nacionalidad francesa– y en su ensayo memorable “Discurso sobre el colonialismo” (1955), donde, despojado de eufemismos, traza un cuadro sintético y penetrante de la relación de la civilización europea con los pueblos indígenas del mundo, al tiempo que desenmascara la hipocresía que supuso haber sembrado confianza en el paradigma moderno del progreso, que indujo a sociedades aborígenes de cultura milenaria, por el engaño o por la fuerza, a abandonar el desarrollo autónomo para integrarse y subordinarse a la noción del capital y al imperialismo. Ello supuso, además, el despojo de la tierra y sus recursos, el genocidio, la esclavitud, la instauración del racismo como pauta de relacionamiento y estratificación social, así como la sustitución de la propia lengua, el arte y la ideología por aquellas europeas, dinámica que para Césaire deriva de la regresión universal, la jactancia desplegada y el ensalvajamiento que experimenta la misma civilización europea.

El planteamiento de Césaire, sin embargo, no atribuye enteramente la responsabilidad de esta dinámica del colonialismo a los europeos: postula que parte de la responsabilidad reside también en una actitud del colonizado y es

a partir de ahí que este ejercicio de análisis pretende establecer un diálogo estético entre Vallejo y Césaire.

El experimentalismo político y literario de César Vallejo

En *César Vallejo y la muerte de Dios*, Rafael Gutiérrez Girardot pone de relieve en el más importante poeta peruano del siglo XX un pensamiento político con matices propios, fundado en una relación con la noción de revolución y con la ideología marxista-leninista más bien dispersa y discontinua, que no guarda entera asimetría con el modelo soviético ortodoxo ni tampoco excluye el plano de lo religioso (Gutiérrez Girardot, 2000, pp.145-146), en una especie de reconciliación, o al menos una armónica convivencia, entre el materialismo filosófico y el idealismo religioso.

Lo anterior a guisa de introducción a la literatura de César Vallejo y a las reflexiones sociales e históricas que entrega en *El tungsteno*, como parte de una tendencia renovadora de las letras hispanoamericanas que, más allá de exaltar el tema indígena americano en la literatura o de ensayar cambios formales en la lírica y en la narrativa, está evidenciando un cambio de sensibilidad y una concienciación de las fuerzas históricas contrarias a la justicia y a la igualdad entre los seres humanos. En este sentido, *El tungsteno* se convierte también en un intento por reelaborar desde la ficción el discurso científico del proletariado que, aunque imaginado en un contexto con particularidades y sensibilidades del mundo indígena, mantiene las pretensiones de la obra literaria de inspiración soviética. Con todo, *El tungsteno* plantea implícitamente la necesidad de un marxismo pluriétnico, que no subordine por completo al nativo a repetir las mismas experiencias del modelo marxista-leninista eurocéntrico ni del intelectual de izquierda europeo.

El tungsteno proporciona algunas claves para entender cómo la literatura puede llegar a convertirse en instrumento revolucionario, en tanto hace parte de la formación de una conciencia y una sensibilidad propias de una clase –el proletariado– cuyas batallas no se libran solo en el campo de la economía y de la política sino también en el del arte. A este respecto escribió Vallejo en un artículo titulado “Duelo entre dos literaturas”, que de la misma manera en que el proletariado ganaba progresivamente el primer lugar en la organización y dirección del proceso económico mundial, “así también va creándose una conciencia de clase universal y, con esta, una propia sensibilidad, capaz de crear y consumir una literatura suya, es decir, proletaria” (Vallejo, 1931, p.13).

En plena correspondencia con lo antes planteado, la historia en sí misma y sus personajes son un dibujo nítido de todas las caras de la colonización. El relato tiene como centro las transformaciones sociales que vive la comunidad indígena de Quivilca, un pueblo de la Sierra, con la llegada de una gran transnacional

minera: la “Mining Society” norteamericana. Los intereses de esta empresa y el proyecto de extracción minera como tal se superponen a todos los aspectos de la vida local y hacen que cierta clase de peruanos, remedo de burguesía, entusiastas frente a la idea de que el Perú se incorpore a la economía mundial y sintiéndose ellos mismos privilegiados por la llegada del gran capital a su región, se ponga al servicio de la gran compañía, empleando a los mestizos como obreros y a los indígenas como esclavos en las minas, al tiempo que ejercen la violencia y causan toda clase de atropellos sobre la población inerme.

En uno de los primeros apartados dedicados a ubicar al lector en el escenario de la narración, se nominan algunos de los personajes que serían asimilables a la dimensión endógena del colonialismo: al margen de “místers Taik y Weiss”, gerente y subgerente que son, desde luego, extranjeros, están los demás altos empleados y dirigentes, todos peruanos, aunque con apellidos españoles e italianos, “el cajero de la empresa, Javier Machuca; el ingeniero Baldomero Rubio, el comerciante José Marino, que había tomado la exclusividad del bazar y de la contrata de peones para la Mining Society; el comisario del asiento minero, Baldazari, y el agrimensor Leónidas Benites” (Vallejo, 1984, pp. 14-15). Las acciones que se derivan de estas profesiones típicas del capitalismo y las actitudes atribuidas a los citados personajes a lo largo del relato son, por extensión, rostros del colonialismo que desvela Césaire en su discurso y en donde:

El gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial (Césaire, 2006, p. 14).

Tal forma de civilización que proyecta una “maléfica sombra”, en palabras de Césaire, en la que están en juego los modelos económicos, es la que se lanza despiadada sobre la humanidad de los sora, habitantes nativos de la zona de explotación “en quienes los mineros hallaron todo género de apoyo y una candorosa y alegre mansedumbre” (Vallejo, 1984, pp.15-16); los sora ignoran el valor del dinero, son por completo ajenos a la noción de propiedad, acumulación, ganancia o explotación, entregan sus tierras y el fruto de su trabajo sin contraprestación alguna, siendo objeto de otros despojos, burlas, desprecio, violaciones y hasta compasión por parte de los advenedizos, quienes, a su vez, especulan en modo superficial sobre las razones que motivan el débil y servil carácter de los nativos. Esta imagen de exagerada bondad e ingenuidad que presentan los sora ficticiales de Vallejo contrasta con la que documenta la etnohistoria: en épocas prehispánicas los sora se destacaron por ser eficientes agricultores y constructores de terrazas y de acequias, además de tener un aguerrido carácter bélico que los llevó a enfrentarse al poderío inca y a oponer una feroz resistencia a la invasión española (Bayersdorff, 2003).

Dejando de lado la posibilidad de que Vallejo ignorara lo anteriormente referido frente al pasado de los sora, o de que lo hubiera omitido de manera deliberada, es posible evidenciar en esta parte del relato la presencia de un irónico mensaje que va más allá de la simple denuncia sobre el modo perverso en que blancos y mestizos, alienados por el modelo del capital, ponen al servicio de sus propias ambiciones e intereses las vidas y bienes de una población cuya debilidad e indefensión son el resultado de un proceso de aculturación que les ha anulado la propia conciencia y la noción de sujetos. En cualquier caso los sora son, en últimas, el Perú mismo, que aparece representado en la ficción por una comunidad nacional desigual que es objeto de la penetración del capital imperialista, aceptada de buen grado por la población local que, a su vez, asume que el despojo por parte del extranjero hace parte del orden natural de las cosas y que es al extranjero a quien asiste la razón histórica y la verdad, idea esta última que coincide con la del colonizador que piensa que los recursos del otro son sus recursos, salvo que se encuentran en otra parte del mundo.

Ya el gran maestro e intelectual Manuel González Prada (1979), a quien Vallejo conoce personalmente y de quien recibe algunas influencias, había advertido en esta actitud de subordinación al valor de lo extranjero un error primigenio en la fundación de la nación peruana que, al igual que las demás repúblicas hispanoamericanas, pretendió fundarse no en su centro y origen que residía en la mayoría de población indígena, sino en la visión de una minoría blanca y criolla cuyos valores miraban hacia Europa y veían en este continente su paradigma y su patria espiritual.

De la misma manera y como parte de una poco eficaz iniciativa por la reivindicación indígena a través de un movimiento social de base marxista-leninista, José Carlos Mariátegui, también contemporáneo de Vallejo, sostenía en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* que el progreso del Perú sería ficticio, o por lo menos no sería peruano, “mientras no constituya la obra o no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina”. Esta última sentencia de Mariátegui deriva justamente de la reflexión frente al uso de la tierra en la sierra peruana, tratado desde su dimensión de problema económico, en el cual el arraigo a la tierra y la natural vocación agrícola del indígena vienen disminuidas o incluso suprimidas totalmente por un régimen gamonal heredado de la Colonia y por la explotación minera casi totalmente en manos de dos grandes empresas norteamericanas, amparadas por autoridades republicanas compuestas por caudillos demagogos e ignorantes, a quienes Mariátegui acusa de ser carentes de la noción de derecho y de conciencia histórica, sumisos ante el poder extranjero y ante la “feudalidad”, tolerantes de la explotación económica y el despojo material de las poblaciones indígenas, sumidas por demás en un grado extremo de depresión e ignorancia (Mariátegui, 1979, p. 29).

A propósito de las ideas de González Prada y de Mariátegui, a las que se podrían añadir las de otros intelectuales que se preocuparon por la situación del indígena en el Perú, se estima oportuno a este punto abrir un breve paréntesis para inquirir sobre el porqué ninguno de ellos, ni siquiera el mismo Vallejo, se interesaron en aprender Quechua o Aymara, ni en ensayar la transcripción de sus obras a sendas lenguas, a pesar de tratarse de instituciones culturales vivas en el Perú y de que entre las lenguas pre-hispánicas son las que cuentan, aun hoy, con un mayor número de hablantes. Esta actitud de no reconocer en la lengua de los indígenas una alternativa a tener en cuenta en la fundación de la nación, que finalmente reivindica e impone el uso de una lengua europea, constituye en sí misma una marca característica del intelectual colonizado. Este hecho ineludible da cuenta de que parte de la eficacia simbólica del colonialismo, no solo en el Perú sino en todo el mundo, reside justamente en que este sustituye la oralidad de las poblaciones autóctonas por la escritura alfabética de los colonizadores europeos, cuya más nefasta consecuencia resulta en la pérdida de la autonomía intelectual, o bien en lo que Vivas Hurtado denomina como la desaparición de las “coordenadas mentales” y la desorientación general del espíritu (Vivas Hurtado, 2009, p. 18).

En este sentido, a través de la exclusión consciente o inconsciente de las tecnologías comunicativas autóctonas, representantes insignes de la intelectualidad peruana como Mariátegui se convierten en agentes colonizados, difusores y perpetuadores de los valores ideológicos, las prácticas sociales y en general de la experiencia histórica del colonizador, cuya presencia ya no resulta indispensable gracias a que las elites locales ya se encuentran subordinadas a los símbolos y a la educación necesaria para perpetuar el sistema imperialista. Al respecto Vivas Hurtado argumenta:

Una historia sucinta de la escritura alfabética en América muestra que la arrogancia de la cultura escrita alfabética se trasladó, se implantó y se instaló rápidamente y de manera parcializada en la mente de las nuevas élites autóctonas. Tales vieron en la escritura una esperanza, un valor social que les permitiría los privilegios que aún tenían, y por eso abandonaron las tecnologías comunicativas que sustentaban sus propias culturas (Vivas, 2009, p. 21).

Dejando de lado transitoriamente el significado de la pérdida de la propia lengua a manos de la colonización europea y de regreso al tema de la tierra y de los recursos de los indígenas, en *El tungsteno*, emergen nuevamente los ecos de un diálogo universalista con el discurso de Césaire, al citar estas palabras de Albert Sarraut, primer ministro y gobernador colonial de la Indochina francesa, quien enseñaba que “sería pueril oponer a las empresas europeas de colonización un pretendido derecho de ocupación y yo no sé qué otro derecho feroz de aislamiento que eternizarían la vana posesión de riquezas sin uso en manos incapaces” (citado por Césaire, 2006, p. 17); en adición a lo anterior, evoca la

sentencia de dos religiosos conspicuos con relación a los “bienes de este mundo”, que “si permanecieran indefinidamente repartidos, como lo estarían sin la colonización, no responderían a los designios de Dios, ni a las justas exigencias de la colectividad humana” (citado por Césaire, 2006, p.17), colectividad humana cuyo primer plano lo ocupan la civilización europea y un discurso religioso “que no puede tolerar que la incapacidad, la desidia, la pereza de los pueblos salvajes dejen indefinidamente sin uso las riquezas que Dios les ha confiado con la misión de ponerlas al servicio del bien de todos” (citado por Césaire, 2006, p.17).

Esta visión colonialista que ve a los indígenas como niños, incapaces, menores de edad, coincide en últimas con el discurso de intelectuales como Mariátegui y de alguna manera el mismo Vallejo, ya que ambos soslayan el valor que tiene la cultura indígena en sí misma y ven en una variable de la mirada europea, en este caso la del marxismo-leninismo, la única posibilidad redentora de devolverle al indígena su humanidad.

En *El tungsteno*, los “bienes de este mundo” a los que se refiere la cita de Césaire no aluden tan solo a la tierra y sus recursos, son también las vidas de los colonizados. Una vez agotado el recurso de los indios sora, serían los yanacones, otrora mensajeros del imperio incaico, la siguiente víctima de la esclavitud minera. Los primeros perecieron en los socavones “por estúpidos, por no saber andar entre las máquinas”, según observó uno de los hermanos Marino, personajes que en el curso del relato pasan de la categoría de simples comerciantes a la de hombres de finanzas que acumularon enorme riqueza gracias a “proporcionar a la empresa yanqui toda la mano de obra necesaria para la explotación minera de Quivilca, y, en segundo lugar, tomaban asimismo, la exclusiva del abastecimiento y venta de víveres y mercaderías a la población” (Vallejo, 1984, p. 63). Nótese cómo el perfil de los Marino encuentra plena correspondencia con el de aquellos señores feudales nativos señalados por Césaire, quienes han hecho siempre “muy buenas migas” con los europeos en tanto aceptan de buen grado prestar sus servicios a la acción colonizadora (2006, p. 21).

En una especie de desafortunada continuidad histórica, el relato traza también el perfil y los rasgos de la vida socio-económica de los yanacones, marginados y sujetos al trabajo forzado y a una oprobiosa servidumbre de naturaleza colonial a manos del régimen gamonal local que los excluye de la nacionalidad y de la más mínima noción del derecho, antecedente que facilita la incursión de una nueva modalidad extranjera de dominación:

Analfabetos y desconectados totalmente del fenómeno civil, económico y político de Colca, vivían, por así decirlo, fuera del Estado peruano y fuera de la vida nacional. Su sola relación con ésta y con aquél se reducía a unos cuantos servicios o trabajos forzados que los yanacones prestaban de ordinario a entidades o personas invisibles para ellos: abrir acequias de regadío, desmontar terrenos salvajes, cargar a las espaldas sacos de granos, piedras o árboles con destino ignorado, arrear recuas de burros

o mulas con fardos y cajones de contenido misterioso [...] llevar al hombro literas de personajes muy ricos y muy crueles; descender a las minas, recibir trompadas en las narices y patadas en los riñones, entrar a la cárcel, trenzar sogas o pelar montones de papas, amarrados a un brazadero, tener siempre hambre y sed, andar casi desnudos, ser arrebatados de sus mujeres, para el placer y la cama de los mandones, y mascar una bola de coca humedecida de un poco de cañazo o de chicha... Y, luego ser conscripto o "enrolado", es decir ser traídos a la fuerza a Colca a prestar servicio militar obligatorio (Vallejo, 1984, pp. 91-92).

Presionados desde Nueva York para aumentar la extracción de tungsteno por cuenta de la entrada de los Estados Unidos en la guerra europea –ello por tratarse de un metal esencial en la industria bélica– Taik y Weiss compelen, a su vez, a los Marino a aportar, a como diere lugar, nueva mano de obra a las minas; estos, en contubernio con el prefecto y las autoridades locales de policía, pero sobre todo motivados por el sentimiento de desprecio hacia el hombre nativo, rasgo señalado por Césaire como característico de la mentalidad del colonizado, promueven expediciones para ir a reclutar indígenas por la fuerza a fin de destinarlos a las minas y a la gendarmería. Los pormenores de una de estas cacerías humanas vienen narrados con crudeza, dando cuenta de lo que Césaire advierte, como otro de los efectos inevitables de la acción colonial sobre el colonizado, la deshumanización que lo lleva a "habituarse a ver el otro como a *la bestia* y a ejercitarse en tratarlo como bestia", tratamiento en el que, añade Césaire, el colonizado ejerce su parcialidad y calma su conciencia, para finalmente transformarse él mismo en bestia (Césaire, 2006, p.19). Tras una tortuosa marcha, dos yanacones son conducidos hacia la alcaldía de Colca; habían sido capturados para ser juzgados por evasión del servicio militar obligatorio, deber republicano que están obligados a cumplir no obstante encontrarse marginados y excluidos del sistema de derecho civil, como se inquiera en el relato: "¿Qué sabían estos dos yanacones del servicio militar obligatorio? ¿Qué sabían de patria, de gobierno, de orden público ni de seguridad ni de garantías nacionales? [...] Lo único que sabían los indígenas era que eran desgraciados" (Vallejo, 1984, p. 92). A continuación, el cuadro que enmarca la llegada triunfal de los gendarmes montados, indígenas ellos también, a la custodia de su presa de caza:

Al final de la cuesta, sus cuerpos exánimes, agotados, perdieron todas las fuerzas y se dejaban arrastrar inertes, como palos o piedras, por las mulas. La voluntad vencida por la inmensa fatiga, los nervios sin motor, los músculos laxos, demolidas las articulaciones y el corazón amodorrado por el calor y el esfuerzo de cuatro horas seguidas de carrera, Braulio Conchucos e Isidoro Yépez no eran más que dos retazos de carne humana, más muertos que vivos, colgados y arrastrados casi en peso y al azar. Un sudor frío los bañaba. De sus bocas abiertas, salían espumarajos y sangre mezclados. Yépez empezó a despedir un olor nauseabundo y pestilente. Por sus tobillos descendía una sustancia líquida y amarilla (Vallejo, 1984, p. 102)¹.

¹ El citado pasaje ejemplifica una faceta de la posición artística adoptada por Vallejo en consonancia con su posición política; en su ensayo "El arte revolucionario", de 1931, escribe: "la forma del arte revolucionario debe

Este sórdido escenario, en que el discurso occidental reduce a los indígenas a “retazos de carne humana” es, a su vez, expresión de la “viciosa complicidad” entre colonizador y colonizado que acusa Césaire, en la cual “solo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación [...] Ningún contacto humano, solo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante y al hombre nativo en instrumento de producción” (Césaire, 2006, p.20). Tras el “abominable y escandaloso abuso de la autoridad” que dibuja Vallejo con la captura de los dos yanacones, uno de los cuales moriría durante el interrogatorio al que es sometido ulteriormente por la Junta Conscriptora Militar, sobreviene el levantamiento de la población, levantamiento que es ferozmente reprimido, con el beneplácito de todas y cada una de las autoridades municipales, incluidos el sacerdote, el juez, el médico y otros personajes notables.

En medio de esto emerge otro personaje de perfil indígena en la novela, Servando Huanca, un testigo del episodio de la captura de los yanacones que se solidariza frente a los tormentos que infligen las espurias autoridades peruanas contra sus connacionales. Huanca, quien trabaja como herrero, a pesar de carecer de formación académica, sabe leer y posee suficiente conciencia política para protestar enérgicamente y promover una revuelta contra la alcaldía del pueblo. En el perfil que se traza del personaje se evidencian aspectos que evocan el discurso revolucionario en su acepción bolchevique:

Huanca llegó a unirse algunas veces con sus compañeros de trabajo y de dolor, en pequeñas asociaciones o sindicatos rudimentarios, y allí le dieron periódicos y folletos en que leyó tópicos y cuestiones relacionadas con esa injusticia que él conocía y con los modos que deben emplear los que la sufren, para luchar contra ella y hacerla desaparecer del mundo. Era un convencido de que había que protestar siempre y con energía contra la injusticia, dondequiera que ésta se manifieste. Desde entonces, su espíritu, reconcentrado y herido, rumiaba día y noche estas ideas y esa voluntad de rebelión. ¿Poseía ya Servando huanca una conciencia clasista? ¿Se daba cuenta de ello? (Vallejo, 1984, p. 108).

Las preguntas que se formulan al final del anterior pasaje ponen nuevamente a la vista el plano político de la novela, que no sobra recordar se escribe a poco más de una década de distancia del estallido de la revolución rusa y solo un año después de la visita de Vallejo a la Unión Soviética. Desde una elaboración propia de la ideología marxista-leninista, aunque también producto de una visión eurocéntrica de la vida, la obra pretende revalorizar y redimir al indígena de la muy desafortunada condición de marginalidad, discriminación y explotación a la que lo redujeron el régimen de servidumbre señorial en la Colonia y el del gamonalismo hacendal en la etapa republicana, todo ello en aras de canalizar

ser la más directa, simple y descarnada posible. Un realismo implacable. Elaboración mínima. La emoción ha de buscarse por el camino más corto y a quemarropa. Arte de primer plano. Fobia a la media tinta y al matiz. Todo crudo –ángulos y no curvas–, pero pesado, bárbaro, brutal como en las trincheras” (citado por Neale-Silva, 1987, p. 228).

al indigenismo como una potencial fuerza nacionalista indispensable para poner en marcha la experiencia de la revolución, anteponiendo, sin embargo, el concepto europeo de lucha de clases al valor de lo étnico o lo cultural que *per se* tiene el mundo indígena. En este sentido, la intención del relato en *El tungsteno* encuentra nuevamente resonancia con la ya citada obra de Mariátegui (1979), que dicho sea de paso se publica a cortísima distancia y con la que se pueden establecer multiplicidad de paralelos, y donde el tratamiento de la cuestión indígena en el Perú superpone el problema socio-económico de la posesión de la tierra a cualquier otro valor ontológico de los nativos aborígenes, de su auto-percepción o autodefinición.

Resulta evidente que, aunque guiados por una voluntad altruista, paradójicamente la solución que vislumbran tanto Vallejo como Mariátegui adolece del mismo defecto colonialista: considerar que la razón histórica solo puede provenir de experiencias europeas y que solo puede ser nombrada a través de la lengua escrita de cuño europeo, dejando por fuera las tecnologías comunicativas y los modelos de pensamiento propios de las culturas aborígenes. En este punto emerge una contradicción ética ineludible en la construcción de cualquier proyecto cultural y político latinoamericano, contradicción que se resume en la siguiente pregunta que formula Vivas Hurtado: “¿Se puede escribir en la lengua de los asesinos de nuestros antepasados sin pensar en la traición, en el suicidio?” (Vivas, 2009, p. 24). Esta pregunta podría formularse también con respecto al personaje Huanca, que es un indígena letrado que piensa como blanco.

Pero de manera puntual, viene también citada en *El Tungsteno* la experiencia rusa como ejemplo de transformación revolucionaria de la realidad, que deriva del conocimiento de la sociedad y del hombre, a la luz de los principios que promulgó el marxismo-leninismo con respecto al imperialismo y al colonialismo. No sobra aquí recordar que también Césaire ve en el ejemplo de la Unión Soviética una posibilidad de “crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua” (Césaire, 2006, p. 25). Si bien, y esto cuestiona también a Césaire, en la Unión Soviética se impuso el aprendizaje forzoso de la lengua rusa en vastas regiones con tradición lingüística propia, pero soslayando una vez más la contradicción que supone la sustitución de la lengua y de los símbolos nativos en favor de aquellos del colonizador y en correspondencia con la esperanza de cambio, el incluir la revolución rusa y la noción de lucha proletaria en *El tungsteno* podría considerarse también como expresión de la renovación del lenguaje poético latinoamericano de la que Vallejo formó parte²,

² Nelson Osorio (1988) asocia parte de la obra de Vallejo al vanguardismo y su función en el proceso cultural hispanoamericano, entendido como una repercusión de las distintas manifestaciones polémicas y experimentales europeas que aparecen tras la primera guerra mundial. Por su parte Solodkow (2010), encuentra problemática dicha asociación pues si bien admite que Vallejo se conectó con una rama del vanguardismo

renovación que entraña una responsabilidad intelectual tendente a despertar entre los hombres y la naturaleza humana una nueva sensibilidad política.

Parte de esta renovación en Vallejo, según Gutiérrez Girardot, reside en los rasgos altamente experimentales e innovadores para la época, tanto en su poesía: *Los heraldos negros* (1918), *Trilce* (1923), *España, aparta de mí ese cáliz* (1939), como en sus obras narrativas: *Escalas melografiadas* (1923), *Fabla salvaje* (1923), *Hacia el reino de los Sciris* (1924-1928), *El Tungsteno* (1931), manifestando frente a estas últimas que “no caben en los cánones del cuento o de la novela breve” (Gutiérrez, 2000, p. 121), pues rompen de alguna manera con los esquemas propios del género; pero más allá de esto, Gutiérrez destaca en el conjunto de las referidas obras de Vallejo –parafraseando a Schlegel y a Hölderlin– una característica o manifestación propia de la *lírica moderna*, a saber, la autonomía de cada obra en relación con su “unidad temática y léxica” (Gutiérrez, p. 121).

También en el campo de la crítica que sigue la trayectoria de la obra narrativa de Vallejo, desde la perspectiva del contexto en que se inscribe dicha obra y del proceso ideológico que sigue el autor, y a propósito, además, de la antes referida “transformación revolucionaria de la realidad”, resulta atendible el punto de vista de López Rodríguez en el prólogo a una reedición argentina de *El tungsteno* (2011), en el cual argumenta que la novela ostenta algunos rasgos que la aproximan a la corriente del realismo socialista³, ya que permite rastrear la mirada marxista-leninista que tiene Vallejo de la historia y de los problemas sociales, sin renunciar a exigencias estilísticas y a recursos artísticos renovadores que por momentos evocan, por ejemplo, el cine de Eisenstein. Sin embargo, el rasgo más característico de realismo se expresa en la forma como el individuo, conmovido por la injusticia social y ya persuadido de las causas del sufrimiento humano, se separa del individualismo particularista para convertirse en un individuo social que se orienta en favor de los intereses colectivos de una clase llamada a hacer la revolución. Esta premisa se expresa justamente en la evolución del personaje de Servando Huanca; en un diálogo de este con dos de sus co-religionarios sobre la situación de la gente pobre en el mundo, se lee:

Los patrones y millonarios franceses, yanquis, alemanes, ingleses, son más ladrones y criminales con los peones de la India, de Rusia, de la China, del Perú, de Bolivia, pero también son ladrones y asesinos con los peones de las patrias de ellos. En todas

histórico, el surrealismo, su obra, especialmente la poética, sería más bien expresión de una ruptura, o bien una inversión, del esquema vanguardista europeo –y de los demás “ismos” que aparecen en Latinoamérica– que buscaba en cierto modo ir en contra de los valores institucionales de la literatura burguesa y constituirse ella misma en una suerte de vanguardismo dentro del vanguardismo.

³ En el primer congreso soviético de escritores que tiene lugar en 1934, que es auspiciado a su vez por el Comité Central del Partido Comunista de la URSS, se define al *realismo socialista* como el “método fundamental de la literatura y de la crítica literaria soviética. Exige del artista una interpretación verdadera y concreta de la realidad en su desarrollo revolucionario. Y tiene por objetivo el colaborar a la transformación ideológica de los trabajadores educándolas en el espíritu del socialismo” (citado por Siniavski, 1960, p.75).

partes, en todas, pero en todas, hay unos que son patronos y otros que son peones, unos que son ricos y otros pobres. Y la revolución, lo que busca es echar abajo a todos los gringos y explotadores del mundo, para liberar a los indios de todas partes. ¿Han leído ustedes en los periódicos lo que dicen que en Rusia se han levantado los peones y los campesinos? Se han levantado contra los patronos, y los ricos, y los grandes hacendados, y contra el gobierno, y los han botado, y ahora hay otro gobierno... (Vallejo, 1984, p.135).

Nótese en la consigna que invita a “liberar a los indios de todas partes”, una suerte de convicción profunda que pretende “elear” a los indígenas a la categoría de revolucionarios sin división de razas, que en su conjunto sufren la opresión pero que al mismo tiempo adquieren la conciencia para integrarse en la lucha del proletariado. La consigna también constituye una clara invitación al levantamiento armado del proletariado campesino peruano. El referido pasaje da pie para evocar un breve ensayo de Vallejo publicado en 1929, “Lecciones de marxismo”, en donde se evidencia su actitud intelectual, no ortodoxa e incluso crítica, frente a esa ideología, así como frente al concepto de revolución y de literatura revolucionaria; allí plantea la urgencia de crear una teoría de la estética que, sin dejar de ser marxista en lo esencial, no se circunscriba solo a la visión canónica soviética, pues esta resulta “estrecha” a las necesidades del poeta revolucionario en el mundo capitalista (Vallejo, 1988, p.187). Con todo, el exultante optimismo de Vallejo en la expansión mundial del proyecto del proletariado encuentra su mejor conducto en lo que él mismo llama una “nueva literatura” que quiere ser común a todos los hombres, que se desarrolla proporcional y paralelamente –en extensión y en hondura– a la población obrera internacional y al grado de conciencia clasista que, como sostiene en el ya citado artículo “Duelo entre dos literaturas”, “gana en estos momentos casi la mitad de los trabajadores del mundo”, lo que resulta en que “la literatura obrera está dominando casi por completo la producción intelectual mundial” (Vallejo, 1931, p. 13). En este sentido, la motivación y la esperanza en un movimiento social indígena a partir de reivindicaciones políticas y económicas implícitas en *El tungsteno* encuentran, por igual, resonancia en la parte final del discurso de Césaire, donde se concluye que la salvación de Europa, previa adopción por parte de esta de una política de respeto hacia los pueblos y sus culturas, radica en una *Revolución* que, a través del nacimiento de una sociedad nueva, sin clases sociales, sustituya “la férrea tiranía de una burguesía deshumanizada por la preponderancia de la única clase que todavía tiene una misión universal, porque sufre en su propia carne todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado” (2006, p. 43). La esperanza en el nacimiento de una sociedad nueva es también la perspectiva que se abre al final del *Tungsteno*, es el horizonte ideológico que vislumbra la mirada marxista-leninista de su narrador, para quien el desafío de devolverles la humanidad a los indígenas comienza justamente por involucrarlos en el plano de la cultura material y de esa variable del pensamiento europeo, mas no por recuperar su cultura, su lengua, su rela-

ción con la tierra y la naturaleza, su sistema ancestral de derechos y deberes. La segunda de las alternativas no debe considerarse como una quimera; en los albores del siglo XXI hay en Suramérica movimientos sociales y experiencias en curso de refundación de comunidades nacionales sobre la base de su identidad indígena; el Estado Plurinacional de Bolivia es el ejemplo más plausible de ello.

En términos generales Vallejo ensaya una propuesta estética que desde la mirada marxista-leninista del mundo indígena intenta expandir el conocimiento de los problemas sociales del Perú, problemas derivados de la persistencia de un sistema colonialista de opresión política, económica e ideológica. La propuesta de Vallejo, aunque motivada por una actitud legítima para la reivindicación de un pueblo indígena oprimido, parte de una contradicción ineludible consistente en soslayar la mirada indígena del mundo, repitiéndose, así, el mismo círculo vicioso que desde épocas de la Colonia española sustituyó el modelo de pensamiento del nativo por el del colonizador foráneo, y es justamente allí donde reside la fuerza y la esencia del colonialismo. En ese sentido quizá Césaire sea más crítico y tenga mayor amplitud en el tratamiento que le da al tema indígena en distintas latitudes geográficas, aunque como se señaló anteriormente la alternativa última que propone Césaire es también de cuño eurocéntrico.

Bibliografía

Bayersdorff, Margot (2003). *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos, Siglos XVI-XX*. La Paz: Plural Editores.

Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

González Prada, Manuel (1979). *Páginas libres, Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Gutiérrez Girardot, Rafael (2000). *César Vallejo y la muerte de Dios*. Bogotá: Panamericana.

Mariátegui, José Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Neale-Silva, Eduardo (1987). *César Vallejo. Cuentista*. Barcelona: Salvat.

Osorio, Nelson (1988). *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Siniavski, Andrei (1960) *¿Qué es el Realismo Socialista?* Buenos Aires: Sur.

Solodkow, David (2010). César Vallejo y la vanguardia latinoamericana. En: *Cronopio*. (60). Recuperado de: <http://www.revistacronopio.com/?p=1529>

Vallejo, César (1931) "Duelo entre dos literaturas". En: *Universidad*, N.º 2, p. 13.

Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/vallejo/artic1.htm>

Vallejo, César (1976) *Obras completas*. Barcelona: Laia.

Vallejo, César (1984). *El tungsteno*. Barcelona: Plaza & Janés.

Vallejo, César (1988). *La perspectiva ausente*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Vallejo, César (2011). *El tungsteno y otros relatos*. Prólogo de Rosana López Rodríguez. Buenos Aires: Biblioteca Militante.

Vivas Hurtado, Selnich (2009). Vasallos de la escritura alfabética. Riesgo y posibilidad de la literatura aborigen. En: *Estudios de Literatura Colombiana*. (N.º 25), (pp.15-34).

El derecho y la paz transformadora. El sentido de la estructura social en Talcott Parsons*

Luis Gabriel Rodríguez de la Rosa**

Recibido: 9 de febrero de 2015

Enviado a pares: 20 de febrero de 2015

Aprobado por pares: 9 de abril de 2015

Aprobado por comité editorial: 21 de mayo de 2015

RESUMEN

El funcionalismo estructural de Talcott Parsons propone un sistema de acción que permite el análisis de la estructura social a partir de aspectos como la adaptación, la capacidad para alcanzar metas, la integración y la latencia. En este sentido, se encuentra una serie de subsistemas que permiten que una sociedad funcione. El derecho es uno de ellos, y cumple una función integradora; además, se convierte en un instrumento para el logro de objetivos so-

ciales; se propone el concepto de paz transformadora como objetivo (valor cultural) en la estructura social, y el derecho como medio idóneo para lograr la integración de los individuos a la estructura societal. Cabe resaltar que la paz transformadora es un proceso y un fin en sí misma, lo que permite que sea un objetivo de construcción participativa.

Palabras clave: derecho, estructura social, paz transformadora, control social, sociedad.

* Artículo resultado de investigación vinculado al proyecto de investigación denominado: "Política, derecho y posconflicto: transformaciones institucionales en Colombia" liderado por el Grupo de Investigación de Problemas Contemporáneos del Derecho y la Política GIPCODEP (Categorizado en A por Colciencias).

** Estudiante del programa de Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de San Buenaventura, Cali. Semillero adscrito al Grupo de Investigación de Problemas Contemporáneos del Derecho y la Política. Galardonado con la distinción a la Excelencia investigativa Guillermo de Ockham. Correo electrónico: lgrdelarosa@gmail.com

Law and Transforming Peace. The Sense of Social Structure in Talcott Parsons

ABSTRACT

Talcott Parsons' structural functionalism proposes an action system, which allows analyzing social structure from aspects such as adaptation, capacity to reach goals, integration and latency. In this sense, a series of sub-systems has been found, which allows that a society functions. Law is one of them and complies an integrating function; besides, it becomes an instrument to fulfil social ob-

jectives; the concept of transforming peace is proposed as an objective (cultural value) in social structure, and law as a suitable means to achieve integration of individuals to the social structure. It is worth mentioning that transforming peace is a process, and an end in itself which allows it to be a participating construction objective.

Key words: law, social structure, transforming peace, social control, society.

Introducción

Toda sociedad, de acuerdo con su especificidad, tiene finalidades y valores culturales, y pretende objetivos que le permitan avanzar hacia un desarrollo estable y duradero. Talcott Parsons, en su teoría de la estructura social, propone cuatro elementos básicos para lograr una sociedad estable y unificada: adaptación a su entorno y sus necesidades, capacidad para alcanzar metas, integración que permita la interrelación entre las personas, y latencia, que proporciona, mantiene y renueva la motivación de los individuos, materializada en los valores culturales. De esta manera es necesario enfatizar en los dos conceptos que permiten analizar el rol del derecho y de la paz transformadora en la estructura social planteada por Parsons, es decir, la integración y la latencia.

El derecho, a su vez, rige toda sociedad. Toda estructura social tiene normas institucionalizadas que controlan la adhesión a los objetivos que se proponga cualquier sociedad por medio de su función de integración social. De manera que una sociedad en conflicto o que pretenda superarlo debe trazarse un objetivo fuerte, que genere adhesión, que permita avanzar de manera unificada al logro de las premisas que se ha propuesto. Por tal razón, se propone el concepto de paz transformadora como valor cultural a aprehender como sociedad.

Metodología

La metodología utilizada en esta investigación corresponde al método hermenéutico de las ciencias sociales, el cual aparece ligado al paradigma cualitativo de la investigación, en tanto que el objeto de investigación es la *comprensión* de los fenómenos propios de la teoría del funcionalismo estructural de Talcott Parsons, quien desarrolla dos elementos fundamentales en la construcción de la sociedad, la latencia y la integración, conceptos que se deben aprehender y comprender con el fin de apropiarse de los mismos y proponerlos en el desarrollo de una estructura social que pretenda la paz. Asimismo, se entroniza en el concepto de Paz transformadora y en el derecho como instrumento integrador en la estructura social.

La *comprensión* entraña no solo el acto de conocer el texto, o reconocer el sentido del texto, sino la apropiación del mismo; una relación íntima entre el sujeto con su objeto, en una transformación mutua, en donde quien comprende se comprende, una dialéctica objeto-sujeto en donde el sujeto encuentra y narra su lugar en el objeto (Gadamer, 1997, pp. 325-326).

Investigación

Concepto de derecho

A pesar de las múltiples definiciones que la ciencia jurídica pueda tener, como pueda analizarse desde las diferentes escuelas, hay algunos conceptos que

sirven de punto de partida para el desarrollo del presente objeto de estudio, que busca realizar un acercamiento a la naturaleza del derecho y su relación intrínseca con la sociedad y el bienestar colectivo de esta. Así, Norberto Bobbio (2007) define que entre los elementos esenciales que debe contener un sistema jurídico debe estar el concepto de sociedad, dado que lo que no sobrepase la esfera de lo meramente individual no se considera derecho; además, no hay sociedad en el sentido exacto de la palabra sin que en ella se manifieste el fenómeno jurídico; el derecho debe contener la idea de orden social, lo que sirve para excluir todo elemento que implique el arbitrio puro y simple o la fuerza material, es decir, no ordenada; el orden social que establece el derecho no es el dado por la existencia, originada en cualquier forma, de normas que regulan las relaciones sociales. Esto quiere decir que, antes de ser norma, antes de referirse a una simple relación o a una serie de relaciones sociales, es organización, es estructura, es situación de la misma sociedad en la que se manifiesta y a la que constituye como unidad, como ente autónomo.

En este sentido, se visualiza la importancia del derecho dentro de un sistema social, en busca de un orden para la sociedad a través de la regulación de las actuaciones de los individuos en su relación con otros individuos. Al definir el objeto de la ciencia del derecho, se destaca que este tiene dos aspectos, uno estático y otro dinámico, ya que el mismo puede ser considerado, bien en estado de reposo, como un sistema establecido, o bien en su movimiento en la serie de actos por los cuales es creado y luego aplicado. Ahora bien, es necesario preguntarse por la naturaleza del derecho en sí mismo, cuáles son sus fines, o que pretende dentro de una sociedad para regularla o lograr que esta tenga un orden justo. Convendrá entonces revisar los postulados de Robert Alexy, quien construye algunas herramientas conceptuales para este fin: la pretensión de corrección y la pretensión de poder, como antítesis que permiten discernir el derecho de aquello que no lo es, es decir, la injusticia. Así la pretensión de corrección se relaciona con la pregunta sobre la legitimidad del derecho (relación entre el derecho y la moral), que es, a la vez, una de las propiedades del derecho, junto con la coerción, la fuerza (Bustamante y Ambuila, 2010, p. 45). Así, entonces, el derecho es una pretensión de corrección, es decir, alude a lo recto, lo justo, lo legítimo; en consecuencia, un sistema de normas que sustituya la pretensión de corrección por una pretensión de poder no puede continuar siendo un sistema jurídico (Alexy, 2008, p. 47).

Es decir, que el derecho en esencia abre posibilidades de orden a los individuos en sociedad con fines netamente justos, procura por su bienestar y permite que el fin último, que es la convivencia pacífica, se logre a través de medios legítimos, por medio de los cuales se puede determinar que una sociedad se encuentra regida por un sistema jurídico o no. Por otra parte, las pretensiones solo pueden ser elevadas por sujetos capaces de hablar y de actuar. Que el

derecho eleva una pretensión significa que lo hacen las personas que ejercen de una u otra manera competencia jurídica. Esto es más evidente en el caso de actos institucionales tales como actos de expedición de leyes o los actos judiciales. El núcleo del argumento de la corrección señala que actos institucionales semejantes siempre están conectados con el acto no institucional de afirmar que el acto jurídico se produce de una manera sustancial y procedimentalmente correcta. Asimismo, la afirmación de la corrección está conectada con la garantía de justificabilidad, y con una expectativa de aceptación. (Alexy, 2008, p. 63). De manera que, si la pretensión de corrección obtiene la aceptación implícita de los individuos, la cohesión social se puede evidenciar, dado que los medios que se utilizan para llegar a los objetivos trazados por el propio ordenamiento jurídico gozan de justificación o, dicho de otra manera, los actos que llevan a cabo las acciones jurídicas son legítimos.

En este sentido, el derecho, al tener como finalidad el orden social, sobrepasa el orden normativo. La palabra derecho se haya unida también a la noción de orden: de allí que muchos autores definen el derecho como un orden, ordenamiento o conjunto de normas. Esta estrecha relación entre las nociones del derecho y de orden lleva a García Máynez a precisar el concepto general de orden para luego diferenciar el orden jurídico de todos los demás órdenes normativos. Advierte, en principio, que es impropio confundir el orden jurídico con el sistema de normas que el Estado crea o reconoce para la regulación del comportamiento humano. García Máynez aclara que el sistema de normas o sistema normativo es solo una parte del orden jurídico. El orden jurídico es el conjunto de preceptos que regulan el comportamiento humano, y el sistema de normas es una parte de ese ordenamiento (1974, p. 20).

De manera que, el orden jurídico permite la regulación del sistema social a través de normas. El orden jurídico, define García Máynez, no es un conjunto de normas, sino el orden concreto o real, resultante, precisamente, del sometimiento por parte de los sujetos hacia dichas normas. En otras palabras: el fin lo constituye el orden jurídico concreto, mientras que el medio para lograr ese fin lo constituye el sistema normativo. Afirma García Máynez que orden es el sometimiento de un conjunto de objetos a una regla o sistema de reglas cuya aplicación hace surgir entre dichos objetos las relaciones que permiten realizar las finalidades del ordenante (García, 1974, p. 23).

Y dichas finalidades son las que se traza la sociedad como conjunto, las mismas que deben desarrollarse y cumplirse, materializadas en valores culturales u objetivos societales. Más adelante, al analizar la obra de Parsons, se evidencia la importancia de dichos fines, razón por la cual el derecho se convierte en el instrumento para lograrlos. De manera pues, que existe esa relación entre el derecho, la sociedad como una estructura y el orden, los fines y los instrumen-

tos; esa interrelación permite pensar el derecho y la sociedad en términos de medios y fines.

Siguiendo a Catenacci (2006, p. 35-36), la definición que proponemos es la Giuseppe Graneris, citada por Torres Lacroze (1973, p. 18) que dice: “el derecho es un ordenamiento social coercible, de las acciones humanas según un criterio de justicia”. Enfatizando por supuesto en los conceptos de ordenamiento, y la regulación social en cuanto a conducta social, podemos entronizar la relación del derecho y la sociedad a través del análisis de la visión tridimensional del derecho y de algunas de sus funciones, comprendiendo por qué el derecho es transformador y moldea la conducta social, la regula o promocionan acciones que generen cambios, al igual que, conociendo su función principal, el control social, permite la cohesión y la integración, para así conocer la estructura social desde uno de los grandes pensadores de la teoría sociológica y proponer la paz transformadora como un objetivo societal a perseguir (Larrauri, 154: 2006).

El concepto “derecho” es el resultado de la interacción entre vida humana, valores y normas jurídicas. Larrauri afirma que es la unidad resultante de esta interacción a la que podemos referirnos con el concepto “derecho”. Este es un aspecto fundamental en la definición del derecho, dado que brinda la oportunidad de tener un concepto integral. De manera que se tienen tres aspectos que integran un solo concepto: vida humana, valores y normas, lo que permite pasar de un plano netamente jurídico o normativo al plano de la estructura social, sus integrantes y sus valores. A la suma de dichos elementos, se denomina la visión tridimensional del derecho. Miguel Reale es quien mejor lo determina al señalar que el hombre es un ser social e histórico, y que se mueve dentro de una realidad específica que es la cultura, de la cual resulta su experiencia social, que tiene diferentes variables, una de las cuales es la experiencia jurídica. El hombre, se mueve dentro de ese “universo jurídico esencial que tiene tres elementos primordiales: hecho, valor, norma. Es hecho porque el hombre está metido en una realidad social de hombres, relaciones y objetos; valor, por cuanto lo axiológico es una dimensión humana específica que lo proyecta a lo valioso, a lo justo; norma, porque estas relaciones están reguladas por reglas o pautas, emanadas del Estado con carácter imperativo-atributivo” (Silva, 2003).

Lo anterior cobra importancia, teniendo en cuenta que los valores son fundamentales en la construcción de sociedad, y dichos valores se materializan en valores culturales, o llamados de otra forma en fines u objetivos sociales. Ahora bien, el derecho se materializa en dos elementos: como instrumento facilitador de objetivos sociales y como regulador de la conducta humana, el derecho es una forma de organización social. El derecho, sus normas y sus instituciones son elementos del proceso de organización social de los seres humanos y el resultado

de los procesos conflictivos entre intereses contrapuestos de aquellos. Como señalaron los autores del realismo jurídico norteamericano, el derecho realiza una tarea de "ingeniería social" consistente en la armonización de intereses en conflicto, en la consecución de fines sociales y en la satisfacción de necesidades sociales, todo lo cual favorece, a su vez, la cohesión y la integración social de los individuos en determinada estructura social (Peces y Fernández, 2000, p. 40).

De manera que el derecho hace parte de la organización social, determina ciertas circunstancias a seguir por medio de la normativa, busca así, la cohesión, al adhesión a ciertos valores legitimados por la sociedad, soluciona conflictos entre los individuos con el fin de que ellos, en escenarios propicios, puedan lograr el desarrollo de sus libertades, y en conjunto el logro de los valores que siga determinada estructura social. Por tanto es el integrador de valores y normas, para que los sujetos miembros de una estructura puedan satisfacer sus necesidades, limitados por las relaciones con otros individuos.

En este sentido, el derecho como instrumento puede analizarse desde una de sus principales funciones, el control social. La idea de control social puede ser entendida de maneras muy variadas. Ha sido destacada por algunos autores una ambigüedad característica de esta expresión. A veces, se dice que el derecho es un sistema de control social porque supervisa el funcionamiento de las demás instituciones sociales resolviendo los conflictos que se puedan producir dentro del sistema social. En este caso, se hablaría de control social como una función integradora. Otras veces, en cambio, se añade a la anterior significación la de que el derecho sirve como dirección y guía de conductas, con lo cual se le está calificando de mecanismo no solo de integración, sino también de regulación (Vilajosana, 2006, pp. 278-279).

Es así cómo el derecho tiene infinidad de funciones que buscan principalmente la convivencia pacífica, la integración y la cohesión social. Por tal razón, tiene unos elementos propios e indispensables que le pertenecen naturalmente, y por medio de los cuales ejerce un control sobre los individuos que adquieran conductas contrarias a los valores definidos por la sociedad o que simplemente necesiten ayuda para lograr los fines que dichos valores previamente han establecido.

Al derecho se le ha asignado como una de sus funciones principales la de ejercer el "control social", integrando los comportamientos sociales en un modelo normativo establecido, y corrigiendo o reprimiendo las posibles conductas desviadas. Para que exista control social es necesaria la presencia de dos elementos: uno material, consistente en elementos normativos y valorativos de la conducta, que se quieren transmitir a los individuos con la finalidad de orientar e integrar socialmente sus comportamientos, y otro de carácter formal, consistente en los mecanismos, técnicas e instrumentos a través de los cuales

se transmiten pautas de comportamiento a los individuos; el instrumento más efectivo es el uso de la fuerza (Peces y Fernández, 2000, p. 40).

Para Parsons el control social se inicia con un proceso de “socialización” (esto es, la persecución de la adhesión a unos mismos valores establecidos) de los individuos en unos mismos y comunes valores culturales, que se transmiten mediante “modelos normativos” y que van constituyendo la estructura organizativa y consensuada del sistema social (Peces y Fernández, 2000, p. 42).

Arnaud y Fariñas (1996, pp. 130-131) definen que el derecho es un tipo de control represivo y a posteriori, mediante el cual se permite reafirmar los valores protegidos por el sistema, que son los que realmente mantienen la cohesión social. Otro de los controles que ejerce el derecho es promocional, distributivo, regulativo y preventivo. Se trata en este caso de alentar, promover y facilitar la realización de comportamientos socialmente necesarios. En el proceso de socialización realizado por el derecho no se inicia con una amenaza represiva, sino con la promesa de un premio o la facilitación de recursos técnicos, económicos y de asesoramiento, esto es, lo que se denomina una sanción positiva (Peces y Fernández, 2000, p. 43).

Este tipo de control social cumple una función reformadora de las estructuras sociales y económicas, a la vez que emancipatoria de los individuos, y especialmente de aquellos más desfavorecidos social, económica, y culturalmente (Peces y Fernández, p. 2000, 44). En el siglo XX fue cuando la legislación y la regulación intervencionista produjeron más cambios en las estructuras socio-económicas. Ninguno de los autores que una vez defendieron la idea (Bentham o Austin) habrían podido sospechar que, años más tarde, se harían serios intentos de usar el derecho del Estado para planificar o estructurar a gran escala las empresas económicas, para promover una revolución pacífica en las relaciones sociales, por ejemplo, mediante el derecho antidiscriminatorio, y para fomentar actitudes y creencias de un modo mucho más ambicioso del que se podría haber intentado en anteriores períodos de la evolución social (Peces y Fernández, 2000, p. 46).

Así, entronizando en las funciones del derecho, es, tal vez, la integración, la función y el fin más importante del derecho, y consiste en lograr la cohesión social de todos los individuos de una sociedad en la consecución de lograr unos valores culturales, unos objetivos plenamente establecidos, que permitan lograr el correcto funcionamiento de la estructura social, a través de técnicas protectoras y represivas, organizativas, regulativas y promocionales o incentivadoras (Peces y Fernández, 2000, pp. 52-53). Ahora bien, cuando el proceso del derecho no se refiere a la regulación sino, por el contrario, a la incentivación de procesos que generen cambios, el proceso de socialización realizado por el derecho no se inicia con una amenaza represiva, sino con la promesa de un premio o la facilitación de recursos técnicos, económicos y de asesoramiento, esto es, lo que

se denomina una sanción positiva (Peces y Fernández, 2000, p. 43). Este tipo de control social cumple una función reformadora de las estructuras sociales y económicas, a la vez que emancipadora de los individuos, y especialmente de aquellos más desfavorecidos social, económica, y culturalmente (Peces y Fernández, 2000, p. 44).

Las llamadas técnicas promocionales o de incentivación pretenden persuadir a los individuos para el desarrollo de comportamientos socialmente necesarios. Se incentiva a ello una sanción positiva, que puede consistir en el otorgamiento de un premio (por ejemplo, exenciones fiscales, bonificaciones en cuotas de seguridad social o ayudas crediticias). Esta técnica surge con la necesidad de conseguir la práctica de valores y fines sociales y emancipadores para toda la ciudadanía, que son imposibles de conseguir mediante un derecho meramente protector y no intervencionista.

Lo anterior nos permite definir que el derecho, a partir de su caracterización, constituye un instrumento funcional de cambio que promueve la cohesión a través del control social que ejerce, y facilita la consecución de objetivos sociales. Así entonces, analizaremos el sistema social desde la teoría sociológica de Parsons, con el fin de conocer los conceptos de integración y de latencia, objetos de estudio en esta investigación, que permiten definir cuál es el objetivo del derecho dentro de la estructura social y los fines que puede llegar a facilitar a través de sus funciones de integración y promoción de acciones.

El funcionalismo estructural de Talcott Parsons

El sistema central de la teoría sociológica de Parsons es “el funcionamiento de estructuras”. El análisis estructural-funcional requiere un tratamiento sistemático de las posiciones y de los papeles de los actores en una situación social, así como de las normas institucionales implicadas. La posición se refiere al lugar del actor en un sistema de relaciones sociales considerado como una estructura; el papel, que en todo caso concreto es inseparable de la posición y representa el aspecto dinámico de esta (de ahí el concepto posición-papel), se refiere a la conducta del actor en sus relaciones con los otros, cuando se la considera en el contexto de su importancia funcional para el sistema social. Las normas institucionales se consideran como expectativas normadas (o “estructuradas”) que definen culturalmente la conducta apropiada de personas que representan diversos papeles sociales. Una pluralidad de normas de papeles interdependientes forma una institución (Timasheff, 2001, p. 306).

En otras ocasiones Parsons identifica las “instituciones” con un complejo de normas institucionales que es “conveniente” analizar como unidad estructural en el sistema social. Esta actitud transfiere el concepto de institución del plano de un símbolo que representa una realidad social al del estudio de

la realidad social, porque dicha conveniencia es científica, no social. Pero esta opinión aparentemente nominalista parece haber sufrido modificaciones en los escritos más recientes de Parsons. Porque en estos últimos se dice que una “institución” es de importancia fundamental en todo sistema social sometido a estudio. Esto probablemente significa que la existencia y el funcionamiento más o menos eficaz de las instituciones son requisitos previos de la estabilidad que selecciona una estructura o un sistema estable del sistema social en general. Las instituciones –sostiene Parsons– son el punto focal de la sociología. Define este autor la teoría social (en contraposición con la antropología, que considera como la teoría de la cultura) como aquel aspecto de la teoría de los sistemas sociales que trata de la institucionalización (Timasheff, 2001, p. 307).

Según Parsons, la “institucionalización debe ser considerada como el mecanismo unificador fundamental de los sistemas sociales”. Porque la institucionalización comprende, a la vez, la estructuración o conversión en normas de las orientaciones por valores en el sistema social, y la “interiorización” de los sistemas de valores en la personalidad humana. La institucionalización, pues, es el proceso integrador y estabilizador por excelencia; forma un sólido vínculo entre la sociedad y la cultura, de un lado, y la personalidad y la motivación, por otro. “Expresado en relación con la personalidad, esto significa que hay un elemento de organización del súper ego correlativo con toda norma de papel-orientación del individuo en cuestión. En todos los casos, la interiorización de un elemento de súper ego significa motivación para aceptar la prioridad de los intereses colectivos sobre los personales, dentro de límites apropiados y en ocasiones apropiadas” (Timasheff, 2001, p. 307). En este enunciado, cuya esencia es largamente ilustrada en “valores, motivos y sistemas de acción”, y en el sistema social, es un ejemplo de por qué a la teoría más reciente de Parsons se la considera con frecuencia tan psicológica (y hasta cierto punto psicoanalítica), como sociológica (Timasheff, 2001, p. 307).

Teniendo en cuenta las diversas interpretaciones que se generan en torno a la definición del sistema social de Parsons, se tendrá en cuenta aquella que define que el sistema social se presenta como una pluralidad de individuos movidos por la tendencia a la satisfacción óptima y cuya relación con esa situación se define de acuerdo con un sistema de normas culturalmente estructuradas y compartidas. Esta proposición, como tantas de la obra de Parsons, requiere de explicaciones guiadas por una referencia continua a los precedentes análisis de la acción social. Los individuos “son movidos por la tendencia a la satisfacción óptima” de necesidades que, como se han advertido más arriba, dominan la orientación por motivos. Además, la relación de los individuos con sus situaciones sociales se define de acuerdo con normas culturales específicas. Probablemente la palabra “relación” se refiere a lo que en otros lugares se llama “orientación”, caso en el cual esta parte de la proposición de Parsons apunta al otro compo-

nente fundamental de la orientación del actor hacia la situación, la orientación por valores. En este lugar, la palabra “valor” no aparece expresamente en el análisis, pero puede suponerse que las normas implican valores. Esas normas son culturalmente estructuradas y compartidas. Este aspecto del sistema social puede servir como una especie de puente entre el sistema social y cultural: el sistema social comprende algo que pertenece a la cultura (Timasheff, 2001, p. 305).

Comenzaremos el análisis del funcionalismo estructural de Parsons por los cuatro imperativos funcionales de todo sistema de acción, su famoso esquema AGIL. Para Parsons una función es un complejo de actividades dirigidas hacia la satisfacción de una o varias necesidades del sistema (Rocher, 1975:40). Parsons creía que había cuatro imperativos funcionales necesarios (característicos) de todo sistema: (A) adaptación, (G) capacidad para alcanzar metas, (I) integración, (L) latencia, o mantenimiento de patrones (AGIL).

Sistema social

Un sistema social –reducido a los términos más simples– consiste, pues, en una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a “obtener un óptimo de gratificación” y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo a los demás actores– están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos (Parsons, 1951, p 5-6). En su análisis del sistema social, Parsons se interesa primordialmente por sus componentes estructurales. Además de ocuparse del estatus-rol se interesó también por los grandes componentes de los sistemas sociales, tales como las colectividades, las normas y los valores (Parsons, 1951). Sin embargo, en su estudio del sistema social, Parsons adoptó una postura no solo estructuralista sino también funcionalista. Delineó una serie de prerequisites funcionales de todo sistema social. Primero, los sistemas sociales deben estar estructurados de manera que sean compatibles con otros sistemas. Segundo, para sobrevivir, el sistema social debe contar con el apoyo de otros sistemas. Tercero, debe satisfacer una proporción significativa de las necesidades de los actores. Cuarto, debe suscitar en sus miembros una participación suficiente. Quinto, debe ejercer al menos un cierto control sobre la conducta potencialmente desintegradora. Sexto, si surge un conflicto desintegrador, es necesario que lo controle. Finalmente, un sistema social requiere un lenguaje para sobrevivir (Ritzer, 1993, p. 120).

En Parsons, dada su preocupación central por el sistema social, los procesos de interiorización y socialización cobran una importancia crucial en esa integración. Es decir, a Parsons le interesaban los modos en que se transmitían las

normas y los valores de un sistema a los actores de ese sistema. La socialización y el control social constituyen los principales mecanismos que permiten al sistema social mantener el equilibrio. Debe permitirse una pequeña cantidad de individualidad y desviación, pero sus formas más extremas requieren mecanismos reequilibradores. Así, el orden social es la base de la estructura del sistema social de Parsons (Ritzer, 1993, p. 121). Como buen funcionalista estructural, Parsons distinguía entre cuatro estructuras o subsistemas de la sociedad a partir de las funciones (AGIL) que cumplen. La economía es el subsistema que cumple la función de adaptación de la sociedad al entorno mediante el trabajo, la producción y la distribución. Así, la economía adapta el entorno a las necesidades de la sociedad, y ayuda a la sociedad a adaptarse a estas realidades externas. La política realiza la función del logro de metas mediante la persecución de objetivos societales y la movilización de los actores y recursos para ese fin. El sistema fiduciario cumple la función de la latencia al ocuparse de la transmisión de la cultura (normas y valores) a los actores permitiendo que la interioricen. Finalmente, la función de la integración corresponde a la comunidad societal (por ejemplo, el derecho), que se ocupa de los diversos componentes de la sociedad (Parsons y Platt, 1973). El siguiente cuadro esquematiza el sistema AGIL con los subsistemas a partir de sus funciones.

Sistema cultural (L) Sistema fiduciario	Sistema societal (I) Derecho
Organismo conductual (A) Economía	Sistema de la personalidad (G) Política

Sistema cultural

Parsons concebía la cultura como la principal fuerza que ligaba los diversos elementos del mundo social o, dicho en sus propios términos, del sistema de la acción. La cultura media en la interacción entre los actores e integra la personalidad y los sistemas sociales. Tiene la peculiar capacidad de llegar a ser, al menos en parte, un componente de otros sistemas diferentes. De este modo, en el sistema social, la cultura se encarna en normas y valores, y en el sistema de la personalidad es interiorizada por el actor. Pero el sistema cultural no es simplemente una parte de los otros sistemas; también tiene una existencia separada pues constituye el acervo social de conocimientos, símbolos e ideas. Estos aspectos del sistema cultural se encuentran en los sistemas sociales y de la personalidad, pero se convierten en parte de ellos (Morse, 1961, p. 105).

Parsons considera la cultura como *por parte del producto de, y por otra parte el determinante de, sistemas de interacción social humana*. De acuerdo con el punto de vista antropológico convencional, sostiene que la cultura es transmitida, aprendida, y compartida. Según sus tres modos de orientación por

motivos, Parsons distingue tres clases fundamentales de normas de cultura: 1. Sistemas de ideas o creencias, caracterizados por la primacía de los intereses cognoscitivos; 2. Sistemas de símbolos expresivos, tales como las formas artísticas, caracterizados por la primacía de los intereses catécticos (adhesión a objetos o rechazo de ellos); 3. Sistemas de orientación por valores o "normas unificadoras". Las normas de cultura tienden a convertirse en sistema a base de la congruencia lógica de los sistemas de creencias, de la armonía estilística de las formas artísticas, o de la compatibilidad racional de un cuerpo de reglas morales. No prosigue Parsons el análisis de los sistemas culturales y parece considerarlo tarea propia de la antropología cultural. Le interesan primordialmente los sistemas culturales en cuanto afectan los sistemas sociales y de la personalidad (Timasheff, 2001, pp. 305-306).

Sistema de la personalidad

El sistema de la personalidad está controlado, no solo por el sistema cultural, sino también por el social. La personalidad se define como el sistema organizado de la orientación y la motivación de la acción del actor individual. El componente básico de la personalidad es la disposición de necesidad. Parsons y Shils definen las disposiciones de necesidad como las unidades más relevantes de la motivación de la acción. Distinguen las disposiciones de necesidad de los impulsos, que constituyen tendencias innatas, la energía fisiológica que hace posible la acción (Parsons y Shil, 1951, p. 111). En otras palabras, los impulsos se consideran parte del organismo biológico. Las disposiciones de necesidad se definen, pues, como esas mismas tendencias que no son innatas, sino adquiridas a través del proceso mismo de la acción. En suma, las disposiciones de necesidad son impulsos moldeados por la sociedad.

Organismo conductual

Si bien incluyó el organismo conductual como uno de los cuatro sistemas de acción, Parsons nos ofreció pocas ideas sobre él. Lo incluyó porque constituye la fuente de energía para el resto de los sistemas. Aunque está genéticamente constituido, su organización está influida por los procesos de condicionamiento y aprendizaje que se producen durante la vida del individuo. El organismo biológico constituye claramente en la obra de Parsons un sistema residual, pero debemos alabar a Parsons por haberlo incluido como parte de su sociología, aunque no fuera más que por anticiparse al interés actual por la sociobiología que demuestran algunos sociólogos (Ritzer, 1993, p. 125).

Así entonces, una vez significado el concepto de derecho, su función reguladora y su finalidad como facilitador de logros sociales, y comprendiendo la estructura social en Talcott Parsons a través de su sistema de acción (AGIL), se

señala los rasgos característicos de un objetivo societal que puede perseguirse en cualquier sociedad, definido por muchas constituciones como un principio fundamental y en otras como un valor fundante; para el caso colombiano, este objetivo es definido por la Constitución Política de Colombia como valor y principio rector; estamos hablando de la paz. En este sentido, se define el concepto de paz y especialmente de la paz transformadora, planteando este último concepto como un objetivo societal que puede trabajarse desde las funciones del derecho dentro de una estructura social pensada como lo estudiamos anteriormente en Talcott Parsons.

Conceptualización de la paz

La paz y el conflicto son realidades socioculturales construidas; por tanto, se ha de propiciar la participación de los sujetos en la gestión de los conflictos y la construcción de la paz. Se relaciona directamente el concepto paz con la ausencia de enfrentamientos armados, es lo que se ha denominado la paz negativa (Montañez y Muslera, 2012: 242).

Sin embargo, la ausencia de confrontaciones no es suficiente para la consecución de una verdadera paz o por lo menos una que permita el mejoramiento de las circunstancias de vida; la asociación de la paz y el conflicto es solo uno de los elementos de la paz, debido a que mientras existan injusticias y no se atiendan las necesidades humanas básicas (bienestar, libertad, identidad y sobrevivencia), no existirá la paz, aunque no nos agredamos directamente. De acuerdo con este enfoque, el concepto de paz se amplía hacia nuevas consideraciones y campos, tales como la construcción de la justicia social y el desarrollo para que todos los seres humanos puedan atender sus necesidades, los movimientos sociales por los derechos humanos, las reivindicaciones feministas, las manifestaciones en contra de la guerra (Galtung, 1985). Esta denominación hace referencia a la paz positiva.

La paz transformadora define que los seres humanos, al mantener relaciones con el medio, se hallan inmersos en procesos entrópicos de desorden, encontrándose en un estado de no equilibrio; es, precisamente, a partir de ese desequilibrio como se generan el orden y la estabilidad. Se denominan estructuras disipativas, esto es, estructuras que se forman a partir del proceso entrópico de una complejidad indeterminada para construir –a partir de ello, precisamente– un orden (de complejidad determinada o determinable) (Prigogine y Stengers, 1985, citados por Montañez y Muslera, 2012). De acuerdo con este paradigma se propone dar un paso más, pues al considerar que los *aspectos sistémicos* de un conflicto son construidos por los sujetos, es preciso articular un proceso de investigación-acción-participativa, capaz de promover las reflexiones de los diferentes sujetos en y entre sus redes, respecto de las propias dimensiones

contextuales y estructuras reticulares que, de un modo u otro, influyen en todo el proceso de compatibilización para formular e implementar modelos convivenciales (Montañez y Muslera, 2012, p. 258). Es decir, la construcción de la paz no se logra por parte de una institución o de una obligación directa por parte de algún organismo, ni está ligada al concepto de conflicto; la paz se origina a través de los procesos participativos, de la pluralidad, de la convivencia entre los sujetos. Por tal razón, identificar a la paz transformadora como un valor cultural permite materializar la paz como un proceso y un fin a la vez, los dos en construcción constante y continua. Matus (2007) considera la planificación social dentro de un escenario que parte de una Gran Estrategia, en la que se deben definir los grandes horizontes finales, escenarios de futuro soñados/deseados, con el Juego Social, abierto e imprevisible en el que se dan cita las relaciones de cooperación y confrontación entre sujetos y redes, de acuerdo, precisamente, con las estrategias de cada sujeto y red: un espacio social cambiante y dinámico, de intereses y juegos de lógicas divergentes, donde las redes en las que los sujetos participan (y construyen en su acción de participar) se relacionan las unas con las otras, condicionándose las unas y las otras –sin ser posible controlar, prever o determinar qué y cómo sucederán las cosas–, pero siendo posible canalizar reflexiones colectivas orientadas en un determinado sentido (Montañez y Muslera, 2012, pp. 259-260).

Si se considera que son los sujetos los responsables de la producción de realidades, conocimientos, redes, y culturas, y que todo este conjunto de creaciones forma parte de la personal e intransferible cultura hologramática de cada cual, serán los sujetos los elementos clave en la producción de conflictos sociales y problemáticas socioculturales. Por tanto, es pertinente que sean estos los principales protagonistas de cualquier proceso de transformación de los conflictos y de la producción de convivencias pacíficas en cualquier espacio de cohabitación existente (Montañez y Muslera, 201, p. 267). Lo anterior permite identificar la paz como un constructo de acciones realizadas por los individuos que están en constante convivencia unos con otros y que no esperan a que un valor como la paz llegue como una decisión externa, como una imposición. Solo así, cuando los individuos aceptan su rol dentro de una estructura social, y que ese rol hace parte de una empresa social, los cambios empiezan a evidenciarse.

De manera entonces, que es el derecho como integrador el que puede lograr la paz (como valor cultural) en el desarrollo de una sociedad estable y unificada solo en cuanto su función esté en pro de la consecución o materialización de los valores culturales de una sociedad, que la regule y le permita construir sus finalidades, en el entendido de que, después de examinar la teoría de la estructura social en Talcott Parsons, cabe resaltar que una sociedad para llegar a ser estable y unificada, debe tener unas metas claramente definidas. Esto se deriva del sistema AGIL, específicamente en lo que respecta a la capacidad para al-

canzar metas (G), por medio de los cuales se logre la adhesión de los individuos a la estructura social, y por otra parte, debe contar el elemento integrador que permita que se reduzcan al máximo las desviaciones (anomias) que puedan afectar la estructura como un todo, lo que se logra, dentro del sistema AGIL con la integración, que es materializada a través del derecho con su función integradora y de control social.

Conclusiones

Parsons definió el sistema cultura en términos de su relación con el resto de los sistemas de la acción. Así, la cultura es un sistema pautado y ordenado de símbolos que son objeto de la orientación de los actores, componentes interiorizados del sistema de la personalidad, y pautas institucionalizadas del sistema social (Parsons, 1951). Como es en gran medida simbólica y subjetiva, la cultura tiene la capacidad de transmitirse con facilidad y rapidez de un sistema a otro. Esto le permite moverse de un sistema social a otro mediante la difusión, y de un sistema de personalidad a otro a través del aprendizaje y la socialización. Parsons define que toda estructura social debe ejercer al menos un cierto control sobre la conducta potencialmente desintegradora y si surge un conflicto desintegrador, es necesario que lo controle (Ritzer, 1993, p. 120). En ese momento el derecho por medio del control social entra a intervenir al individuo anómalo y lo reprime, cumpliendo así, su función reguladora. Sin embargo, antes de entrar a configurar el papel del derecho como medio, o controlador social, es necesario establecer el fin que se necesita como sociedad, y el fin, valor cultural u objetivo social que se propone es la paz transformadora.

En cuanto al derecho como medio institucionalizado de integración las funciones del derecho a aplicar son la promocional, la distributiva, la regulativa y la preventiva. Se trata en este caso de alentar, promover y facilitar la realización de comportamientos socialmente necesarios. El proceso de socialización realizado por el derecho no se inicia con una amenaza represiva, sino con la promesa de un premio o la facilitación de recursos técnicos, económicos y de asesoramiento, esto es, lo que se denomina una sanción positiva (Peces y Fernández, 2000, p. 43).

El control se convierte en positivo, intenta introducir cambios en las estructuras sociales y económicas mediante el sistema legal, y conlleva, además, una utilización política del sistema jurídico para promover valores e intereses sociales, culturales y económicos. Este tipo de control social cumple una función reformadora de las estructuras sociales y económicas, a la vez que emancipadora de los individuos, y especialmente de aquellos más desfavorecidos social, económica, y culturalmente (Peces y Fernández, 2000, p. 44).

La propuesta que se presenta tiene como finalidad establecer la paz transformadora como fin, objetivo o valor cultural en la estructura social, teniendo en

cuenta los elementos básicos de dicho concepto, es decir, que una sociedad en constante desequilibrio o desorden logre un proceso de investigación–acción–participativa, capaz de promover las reflexiones de los diferentes sujetos en y entre sus redes, respecto de las propias dimensiones contextuales y estructuras que, de un modo u otro, influyen en todo el proceso de compatibilización para formular e implementar modelos convivenciales. (Montañez y Muslera, 2012, p. 258).

Lo principal es que la paz transformadora permite la cohesión social de manera más eficaz, dado que en esencia lo que busca dicha paz es la participación activa de todos los asociados, a través del consenso, del diálogo y de la superación de la crisis a partir de la misma crisis, de la superación del conflicto o las necesidades a partir de los desequilibrios, llegando, así, a la cohesión legítima y participada. De manera que un fin como la paz transformadora, que a su vez es proceso y fin, se constituye como valor cultural, u objetivo de una estructura social, y logrará la unificación y estabilidad de cualquier sociedad.

Una sociedad que busque estabilidad debe proclamar objetivos claros y legítimos materializados en valores culturales, que permitan a sus asociados la adaptación y la adhesión, la conformidad con la estructura social. En este caso, el derecho se presenta como medio para llegar a dicho fin, el derecho con su función de control e integración social, por medio del cual puede contribuir a la cohesión social mediante técnicas promotoras o incentivos a los miembros de una sociedad.

Por otra parte, el fin de una sociedad en conflicto que aspire a una convivencia pacífica debe ser la paz transformadora, que se convertiría en el valor cultural que persiguen los ciudadanos. Ese sería el gran objetivo, primero por la importancia y cambio social que genera, y segundo porque, dada su naturaleza, es un proceso y un fin a la vez, lo que permite una construcción participativa del mismo, facilitando la adaptación y la cohesión social, de manera que la estructura social cuente con un objetivo claro (paz transformadora) y un instrumento de integración (derecho), para lograr una sociedad estable y unificada.

Referencias bibliográficas

Alexy, Robert (2008). *El concepto y la naturaleza del derecho* (traducción de Carlos Bernal Pulido). Madrid: Marcial Pons.

Arnaud, André Jean, Fariñas, María José (1996). *Sistemas jurídicos: elementos para un análisis sociológico*. Madrid: Universidad Carlos III. Boletín oficial del Estado.

Bobbio, Norberto (2007). *Teoría general del derecho*. Bogotá: Tercera edición. Editorial TEMIS.

Bustamante, Diana Marcela y Ambuila Liliana (2010). *La deconstrucción y reconstrucción del sujeto jurídico femenino "una reflexión práctica para el ejercicio del derecho"*. Buenaventura. Santiago de Cali: Editorial Bonaventuriana., Universidad de San Colombia.

Catenacci, Jorge. (2006). *Introducción al derecho, teoría general. Argumentación y razonamiento jurídico*. Buenos Aires: Editorial Astrea.

Gadamer, Hans Georg (1997). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

Galtung, Johan. (1985). *Sobre la paz*. Barcelona: Fontamara.

Kelsen, Hans (1960). *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Larrauri, Ramon (2006) La enseñanza del concepto de Derecho desde la Filosofía del Derecho contemporánea. En: *Revista sobre enseñanza del derecho*, Año 4. N.º 7 (pp. 153-165). Universidad de Buenos Aires. Recuperado de http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/rev_academia/revistas/07/la-ensenanza-del-concepto-de-derecho-desde-la-filosofia-del-derecho-contemporanea.pdf

Matus, Carlos. (2007). *Teoría del juego social*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanus.

Montañez, Manuel y Ramos Muslera, Esteban (2012). La paz transformadora: una propuesta para la construcción participada de paz y la gestión de conflictos desde la perspectiva sociopráctica. En *Obets Revista de ciencias sociales*, Vol. 7. N.º 2 (pp. 241-269). Universidad de Valladolid. Recuperado de <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/25939>

Morse, Chandler (1961). The functional imperatives. En *M. Black: The social theories of Talcott Parsons*. Englewood Cliffs.

Muñoz, Francisco (2001). *La Paz Imperfecta ante un universo en conflicto*. Instituto de la paz y los conflictos. Universidad de Granada. Recuperado de <http://www.ugr.es/~eirene/eirene/Imperfecta.pdf>

Muñoz, Francisco. (2004). "La paz". En Molina Rueda, Beatriz y Muñoz, Francisco (coords.). *Manual de Paz y Conflictos* (pp. 21-42). Universidad de Granada. Recuperado de: http://www.ugr.es/~eirene/publicaciones/manual/La_Paz.pdf

Parsons, Talcott (1988 [1951]). *El Sistema social*. Madrid: Alianza editorial.

Parsons, Talcott (1970). *Social structure and personality*. Nueva York: Free Press.

Parsons, Talcott y Platt, Gerald (1973). *The American university*. Cambridge.

Peces, Gregorio, Fernandes, Eusebio y De Asis, Rafael (2000). *Curso de teoría del derecho*. Buenos Aires: Marcial Pons.

Ritzer, George (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. Universidad de Maryland. McGraw-Hill/ Interamericana de España S. A.

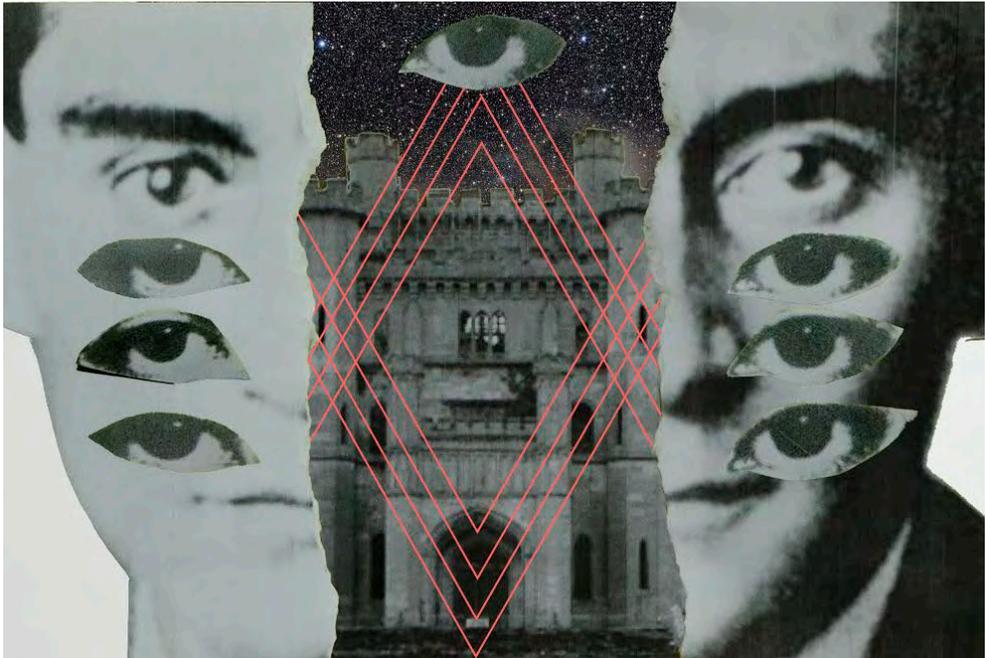
Rocher, Guy (1975). *Talcott Parsons and american sociology*. Nueva York: Barnes and noble.

Silva Cueva, José (2003). Visión tridimensional del derecho. En *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*. Recuperado de <http://www.filosofiyderecho.com/rtfd/numero6/silva.html>

Timasheff, Nicholas. (2001). *La teoría sociológica. Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Victoria, Diego Fernando (2005). La regla de motivación jurídica como fundamento de libertad. En: *Revista Criterio Libre Jurídico*, N.º 2 (pp. 79-87). Santiago de Cali: Universidad Libre de Colombia.

Vilajosana, Josep M. (2006). Funciones del derecho: un marco conceptual. En: P. Comanducci; R. Guastini (eds.): *Analisi e Diritto. Ricerche di giurisprudenza analítica*. Torino: Giappichelli.



Juan Camilo Gil Suárez. Collage. 2015

Ensayos



El cuerpo como artefacto: tecnologías médicas, anatomopolítica y resistencia

Jorge M. Escobar Ortiz*

Recibido: 8 de febrero de 2015

Enviado a pares: 20 de febrero de 2015

Aprobado por pares: 5 de marzo de 2015

Aprobado por comité editorial: 20 de marzo de 2015

RESUMEN

En este artículo se defiende la tesis de que hay un giro importante en el biopoder anatomopolítico de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Este giro consiste en la aparición de diferentes tendencias culturales que comprenden el cuerpo humano como un artefacto que puede usarse para manifestar resistencia al poder. Para ello, estas

tendencias se sirven de las tecnologías médicas como un medio para diseñar el cuerpo de acuerdo con una intención particular que permita cumplir cierta función elegida de antemano por quien identifica ese cuerpo como propio.

Palabras clave: cuerpo humano, artefacto, tecnologías médicas, anatomopolítica, resistencia, teoría *queer*

* Filósofo (Universidad de Antioquia, Colombia), magíster en Filosofía (University of Manitoba, Canadá) y magíster en Historia y Filosofía de la Ciencia (University of Notre Dame, Estados Unidos de América). Miembro del grupo Ciencia, Tecnología y Sociedad más Innovación (CTS+i) del Instituto Tecnológico Metropolitano (Medellín, Colombia). Este trabajo se enmarca en la investigación "Enfoque dual y cultura material: una revisión a la teoría dual de los artefactos técnicos", cofinanciado por el Instituto Tecnológico Metropolitano y la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: jorgeescobar@itm.edu.co

The Body as an Artifact: Medical Technologies, Anatomy-Policies and Resistance

ABSTRACT

In this article, the thesis that there is an important change of direction in anatomy-politics bio-power of the end of XX century and beginning of XXI century is defended. This change of direction refers to the appearance of different cultural trends, which embodies the human body as an artifact that may be used to show resistance to power. For this, these trends use medical

technologies as a means to design the agreement body with a specific intention which allows complying certain previously selected function by whom it identifies such a body as his/her own.

Key words: human body, artifact, medical technologies, anatomy-policies resistance, queer theory.

Introducción

La concepción del cuerpo humano como máquina se remonta a los orígenes mismos de la modernidad. El dualismo cartesiano la incorpora como un presupuesto fundamental para comprender el funcionamiento de los aspectos sensoriales de los seres humanos, es decir, lo que en aquella época se denominó las pasiones del alma. Quemarme el pie, por ejemplo, no sería más que un flujo causal de acciones y reacciones de partículas materiales a lo largo de mi cuerpo hasta alcanzar el cerebro. Allí mi alma, gracias a su conexión con el cuerpo por medio de la glándula pineal, percibiría el dolor que me produce el fuego. La pasión se percibiría en el alma exclusivamente, pero mi cuerpo operaría como un gran mecanismo de materia en movimiento que contribuiría a generar la pasión.

Este dualismo planteó un serio interrogante. Pues si el cuerpo humano podía funcionar tan bien como lo hace cualquier otra máquina sin ningún tipo de intervención por parte del alma, ¿no sería posible eliminar el alma simplemente y contentarse con ese cuerpo máquina para explicar no solo las pasiones, sino al ser humano como totalidad? El materialismo ilustrado del siglo XVIII tomó este camino precisamente, y *L'homme machine* (1748) de La Mettrie es sin duda uno de sus mejores ejemplos. Allí La Mettrie explica que aquello que llamamos alma humana no es más que configuraciones de materia en movimiento y que por ello basta con apelar a la concepción del cuerpo como máquina para comprender al ser humano individual y social.

Foucault (1998, p. 168; 2002, pp. 139-174) mantiene que el ejercicio del poder sobre el cuerpo humano mediante las disciplinas, un fenómeno que encontraríamos en períodos posteriores de la Modernidad, se origina en esta concepción del cuerpo como máquina. La anatomopolítica, como él llama a esta forma de biopoder, se ocuparía de la educación del cuerpo, el aumento de sus aptitudes y sus fuerzas, el incremento de su utilidad y su docilidad y su integración a sistemas de control eficaces y económicos. Y aquí las tecnologías médicas jugarían un rol fundamental, pues ellas permitirían la potenciación de aquellos aspectos del cuerpo humano más relevantes para la realización de los fines propuestos por el poder anatomopolítico.

La tesis que quiero defender en este ensayo es que hay un giro importante a finales del siglo XX y comienzos del XXI respecto al poder anatomopolítico. El giro consiste en el surgimiento de algunas tendencias en las que este tipo de disciplinamiento del cuerpo aparece como una manifestación de resistencia, paradójicamente gracias al empleo de tecnologías médicas o cuasimédicas. Sin duda, aún quiere disciplinarse el cuerpo del individuo en estas tendencias, pero este disciplinamiento se establece como un intento de resistir al poder.

Este giro deriva de una inversión en la concepción del cuerpo como máquina. Para comprender esta inversión, hay que empezar por notar que el cuerpo máquina de principios de la Modernidad era una entidad creada por Dios, en el caso de Descartes, o por la naturaleza, en el caso de La Mettrie. Si bien el cuerpo podía verse como una máquina, esta máquina de ningún modo se entendía como una entidad producida por medios humanos. El cuerpo era el resultado de la intervención divina o de la causalidad natural, pero nunca de la intencionalidad humana. En períodos posteriores de la Modernidad, sin embargo, parece aceptarse como algo más o menos autoevidente que el cuerpo puede resultar de intenciones humanas. Cuando eso sucede, ese cuerpo deja de entenderse como una máquina divina o natural, y se transforma en algo más semejante a una máquina cultural, un objeto diseñado intencionalmente por los seres humanos con ciertas funciones específicas: un artefacto.

¿Cómo puede explicarse esta transición del cuerpo como máquina (divina o natural) al cuerpo como artefacto? Aunque esta pregunta es pertinente, y su respuesta debe apuntar sin duda a la introducción de tecnologías y procedimientos anatomopolíticos, la explicación desborda los límites de este ensayo. Mi interés es más bien indicar que la concepción del cuerpo como artefacto ha posibilitado desde finales del siglo XX el surgimiento de distintas formas de resistencia al poder. Con ello no pretendo ser exhaustivo en el uso de las fuentes, sino más bien sugerir una vía para acercarse al estudio de perspectivas contemporáneas que se centran en la tecnificación del cuerpo, es decir, el trato del cuerpo humano como un artefacto. Para mostrar esto, empezaré por aclarar con un poco más de detalle las nociones de anatomopolítica y resistencia en la siguiente sección. Luego me referiré de un modo general a las tecnologías médicas como medios de mejoramiento del cuerpo antes de concentrarme en el caso particular de lo que denomino el cuerpo como artefacto de expresión. Mi planteamiento es que aunque en estas manifestaciones contemporáneas se quiere aún controlar el cuerpo del individuo, disciplinarlo mediante tecnologías médicas o cuasimédicas, este disciplinamiento se establece con el objetivo de resistir al poder.

1. Anatomopolítica y resistencia

El poder sobre la vida, o biopoder, que se desarrolla a partir del siglo XVII, se caracteriza para Foucault por ocuparse de dos aspectos distintos, aunque mutuamente complementarios: el disciplinamiento del cuerpo y la normalización de la población, anatomopolítica y biopolítica (Gamero Aliaga, 2012; Sugizaki, 2008). La primera, el foco de este ensayo, tiene como finalidad el disciplinamiento del individuo. Su cuerpo se trata aquí como una pieza de un engranaje mucho mayor. De ahí que sea necesario estructurarlo de tal modo que cumpla satisfactoriamente con ciertos objetivos trazados de antemano para él por una

instancia superior de poder. Para ello el poder se sirve de técnicas y dispositivos de vigilancia y control que vuelven al cuerpo completamente dócil y al mismo tiempo completamente eficiente para la realización de su función en el engranaje. El propósito es disciplinarlo para aumentar su eficiencia mediante su obediencia.

El individuo aparece así como una producción del poder, una realidad fabricada por las disciplinas que lo moldean (Danner, 2009). Y por ello puede hablarse de que el poder anatomopolítico empieza a tratar el cuerpo como un artefacto. Como plantea Lugo-Márquez (2013, p. 40), desde los análisis de Foucault, “los conceptos de técnica y tecnología han sido problematizados y llevados a otros niveles que nos permiten analizar cómo los dispositivos sociales producen cuerpos, cómo convierten los cuerpos en artefactos disciplinados, ejercitados, medicalizados y productivos”. El punto es que el cuerpo de la anatomopolítica no es una entidad natural que uno pueda encontrar mientras recorre el mundo. Es más bien el resultado de procedimientos humanos intencionados al diseño de entidades culturales con funciones precisas y claramente identificables. Como sucede en la generación de otros artefactos, aquí también se toma un sustrato básico, en este caso un sustrato biológico, que se modifica y transforma en conexión con otros artefactos hasta convertirlo en un tipo de entidad muy bien definida respecto a un campo de aplicación perfectamente determinado y delimitado. Por eso es importante evitar caer en una identificación simple entre el cuerpo de la anatomopolítica y el cuerpo máquina de principios de la época moderna. Aunque exista un vínculo histórico entre ambos, el primero se entiende como un producto de la agencia humana exclusivamente, mientras que el segundo, como ya dije antes, resulta de causas divinas o naturales.

El poder anatomopolítico es en este sentido creativo. No se reduce al mero control del individuo, sino que se concentra especialmente en los procesos que permiten su diseño y producción. Por ello, como afirma Merino (2008), el poder anatomopolítico no debe verse como algo puramente represivo o de muerte, sino que en ciertos contextos históricos puede revelarse incluso como un motor de creación, incluso una manifestación de vida. Pero para que esto suceda, resulta necesario destacar antes una consecuencia inesperada del poder: la resistencia.

No existe poder sin resistencia, afirma Foucault. La resistencia es en cierto modo inherente a situaciones de dominio. Ella surge como una expresión de libertad y autonomía para idear alternativas igualmente creativas de lucha con ese poder dominante. Mientras el poder anatomopolítico trata de controlar el cuerpo del individuo y por medio de él su subjetividad, la resistencia se erige como un espacio de fuga donde el individuo intenta blindar y reafirmar esa subjetividad. En este sentido, Giraldo Díaz (2006) mantiene que la resistencia no plantea una lucha enfocada en el estatuto del individuo, sea en pro o en contra de este, sino más bien en el gobierno de la individualización por parte del poder:

[...] su objetivo principal es atacar, ante todo, una técnica, una forma de poder, que se aplica a la inmediata vida cotidiana que al categorizar al individuo, le marca su propia individualidad, lo adhiere a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él debe reconocer y que los otros tienen que reconocer en él (Giraldo Díaz, 2006, pp. 119-120).

Mi propósito a continuación es indicar cómo en la anatomopolítica de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI pueden percibirse formas de resistencia que es posible asociar con una aceptación radical de la concepción del cuerpo como artefacto. El argumento que estas formas de resistencia parecen esgrimir es que si ese cuerpo puede diseñarse de acuerdo con una determinada intención por parte de quienes detentan el poder, entonces sin duda debe ser igualmente posible diseñar ese mismo cuerpo de acuerdo con las intenciones del individuo que lo identifica como propio. Y las tecnologías médicas permitirían alcanzar este fin. Este individuo resiste al poder mediante el diseño de un artefacto que reconoce no solo como suyo, sino particularmente como una manifestación de libertad y autonomía de su subjetividad.

2. Tecnologías médicas y el mejoramiento del cuerpo

Timmermans y Berg (2003) sugieren que no existe una concepción universalmente aceptada de lo que cuenta como una tecnología médica en las investigaciones sociológicas, sino que cada una refleja más bien la orientación teórica del analista social que la emplea. Ellos identifican por consiguiente tres sentidos en que los sociólogos se ocupan de estas tecnologías. En primer lugar, el *determinismo tecnológico* plantea que las tecnologías médicas imponen de una manera un tanto autónoma relaciones desiguales de poder entre aquellos que las administran y los demás. El *esencialismo social*, en cambio, mantiene que las tecnologías médicas son socialmente neutras, pero que ciertos grupos se sirven de ellas para ganar y conservar hegemonía sobre otros. Finalmente, la *tecnología en práctica* pone el énfasis en las relaciones dialécticas que surgen entre las tecnologías médicas y sus usuarios de acuerdo con el contexto en que ellas se diseñan y utilizan. En los tres casos, el interés del analista es comprender el marco social general de las tecnologías médicas, evitando así reducirlas a sus aspectos puramente técnicos o instrumentales. Esto es importante porque permite preguntarse de un modo más amplio qué objetivos sociales se persiguen con el desarrollo de las tecnologías médicas. Pues independientemente de la concepción en que uno se apoye acerca de qué es una tecnología médica, parece claro que toda tecnología médica apunta en última instancia a incidir sobre el cuerpo humano de algún modo. Y uno de esos modos, quizá el principal, es su mejoramiento.

Pero el mejoramiento del cuerpo puede interpretarse, a su vez, de diversas formas, las cuales generan en cada caso problemas que van más allá del ámbito

puramente técnico o instrumental (Caplan y Elliot, 2004; Gordijn y Chadwick, 2009). Desde aquellas tecnologías dedicadas al simple examen de su estado en un momento dado, hasta aquellas que se enfocan más en su diagnóstico e incluso en la intervención directa sobre algunas de sus partes, las tecnologías médicas posibilitan el estudio y muchas veces la destrucción del cuerpo con el propósito de hacerlo mejor de lo que ahora es, en algún sentido preestablecido de 'mejor'. Y en esto las tecnologías médicas se conectan con el poder anatomopolítico, en la búsqueda de estrategias que contribuyan al mejoramiento de ese cuerpo de acuerdo con ciertos fines y estándares elegidos de antemano para él. Este mejoramiento suele ser por ello de al menos dos tipos: o bien para aprovisionar el cuerpo de artefactos que le ayuden a realizar diferentes acciones, o bien para diseñar el cuerpo de modo que él mismo se convierta en un artefacto que pueda realizar ciertas funciones particulares.

En el primer caso, las tecnologías médicas permiten producir artefactos que mejoran el cuerpo en al menos dos sentidos distintos, y no necesariamente complementarios: uno terapéutico y otro no terapéutico. En el sentido terapéutico, los artefactos contribuyen a la recuperación de alguna enfermedad, la superación de alguna limitación congénita o adquirida, la liberación de alguna dolencia o algún achaque o la convivencia con ellos. Este mejoramiento de orden terapéutico es posiblemente aquel que suele tenerse en mente al pensar en las tecnologías médicas, pues se supone que la principal orientación de la medicina es mantener sanos los cuerpos. Y por ello estas tecnologías se enfocan en *mejorar* el cuerpo cuando este se encuentra en lo que podría verse como un estado de debilidad, es decir, en algún nivel por debajo del estado que típicamente se reconoce como sano para ese cuerpo.

El sentido no terapéutico, por el contrario, se refiere a la producción de artefactos para mejorar el desempeño de un cuerpo que se considera sano. Aquí el interés no es recobrar algo como el bienestar perdido, sino potenciar las habilidades y capacidades naturales del cuerpo para que alcance ciertos resultados que no podría conseguir sin la presencia de esos artefactos. Un ejemplo característico es lo que sucede con atletas que toman esteroides y otros tipos de sustancias para incrementar su rendimiento. Estos artefactos potencian ciertas características de sus cuerpos, lo que les permite completar acciones que de otro modo no lograrían jamás.

Hay que entender, por tanto, que el mejoramiento que introducen las tecnologías médicas en este primer caso consiste básicamente en complementar el funcionamiento del cuerpo. Se agregan artefactos para que él funcione mejor respecto a cierta meta que se espera que alcance. En el sentido terapéutico, los artefactos ayudan a que el cuerpo de nuevo realice funciones que antes era

capaz de hacer por sí mismo, pero ahora no. En el sentido no terapéutico, los artefactos ayudan a que el cuerpo realice funciones que nunca antes había podido cumplir. En cualquiera de los dos sentidos, el cuerpo se convierte en un ciborg, entendiendo este término en su concepción primaria de un organismo al que se adicionan elementos exógenos para que pueda adaptarse a un ambiente particular (Clynes y Kline, 1960). Pero interpretado de esta manera, es fácil concluir que todos somos ciborgs, y que nunca hemos dejado de serlo, pues nuestras vidas siempre han estado imbuidas en sistemas de artefactos que nos ayudan a adaptarnos a nuestro ambiente (Case 2010; Clark 2004; Monterroza 2013). Sin embargo, no por ello puede concluirse, asimismo, que el cuerpo humano se transforma simultáneamente en un artefacto, es decir, en un objeto diseñado por los seres humanos con intenciones y funciones específicas.

En este punto adquieren relevancia diferentes posturas contemporáneas que sugieren el uso de diversas tecnologías médicas y el desarrollo de otras nuevas no solo para curar o potenciar el cuerpo, como he señalado hasta ahora, sino para convertirlo en algo totalmente distinto: en un producto de la intención humana. Algunas proponen diseñar el cuerpo desde antes de su nacimiento, producir bebés por encargo, por decirlo así; otras incluso esperan llegar a diseñar una especie filogenéticamente vinculada a los seres humanos actuales, pero que al mismo tiempo los supere biológica y cognitivamente y dé lugar a la aparición de lo que ha venido a llamarse poshumanismo o transhumanismo (Gordijn y Chadwick, 2009; More y Vita-More, 2013). Todas estas posturas plantean la posibilidad de concebir el cuerpo como el resultado de diseños ideados de acuerdo con determinadas intenciones y realizados mediante el uso de tecnologías médicas. Con ello manifiestan una reacción a concepciones dominantes sobre la identidad humana, por ejemplo, qué debe contar como un ser humano o qué limitaciones deben aceptarse para él.

Sin embargo, no parece injusto afirmar que la mayoría de estas posturas aún constituye a lo sumo un conjunto de postulados teóricos o programáticos que carece de una directriz clara sobre su realizabilidad, propuestas pertenecientes en muchas ocasiones más al territorio del arte, la ciencia ficción y el pensamiento filosófico que a las tecnologías médicas como tal. Aunque en todos los casos el objetivo es servirse de estas tecnologías para mejorar el cuerpo humano en tanto producto de la intención humana, es decir, en tanto artefacto, hasta el momento la evidencia más fuerte de que este objetivo es alcanzable parece provenir de tendencias diferentes, pero que también se asocian con ideas sobre el mejoramiento del cuerpo. Podría decirse que mientras en las primeras la resistencia al poder anatomopolítico es, al menos por el momento, puramente conceptual, en las segundas esa resistencia es completamente real, y se concreta en el diseño del cuerpo como un artefacto de expresión.

3. El cuerpo como artefacto de expresión

Domínguez Rendón (2011) ha insistido en que los artefactos tienen, además de funciones que podrían verse como utilitarias, prácticas o instrumentales, otras de carácter psicológico, estético y simbólico. Estas funciones, que denominaré funciones expresivas, permiten comunicar mensajes, por ejemplo, mediante el diseño, la forma o el aspecto de los artefactos, con lo que estos adquieren significados específicos para diferentes grupos humanos. Los artefactos pueden así representar hábitos de vida, distinción en estatus, prestigio o gustos estéticos y establecer formas de diferenciación social entre individuos y grupos culturales. Los artefactos aparecen, por tanto, como auténticos signos por medio de los cuales los seres humanos representan y transmiten valores de diversa índole. De ahí que Domínguez Rendón plantee la posibilidad de formular y desarrollar una semiótica que estudie el lenguaje de los artefactos, o los artefactos como una forma de lenguaje y expresión.

Una vez el cuerpo se convierte en artefacto, no parece problemático atribuirle también una función expresiva, como sucede con cualquier otro tipo de artefacto. Esta función suele usarse por parte del poder anatomopolítico para comunicar mensajes de disciplinamiento y docilidad del individuo, y por medio de ellos, mensajes de control sobre su subjetividad. Pero como vimos más arriba, procesos como este generan al mismo tiempo distintas manifestaciones de resistencia. En el caso que me interesa, manifestaciones en las que el cuerpo se emplea como un artefacto para comunicar mensajes de autonomía que rechazan la estandarización y la normalización del individuo. A continuación quiero mencionar algunas de estas manifestaciones desde los planteamientos de la teoría *queer*.

A pesar de que esta teoría se origina en el marco de los estudios de género, con un énfasis particular en temas relacionados con el feminismo y la homosexualidad, ha terminado por ampliarse lo suficiente para incluir todo asunto relacionado con la identidad de los individuos en general. Importa, por tanto, no solo la construcción de esa identidad, sino también cómo su determinación en categorías de normalidad y anormalidad lleva a situaciones de exclusión o inclusión social (Fonseca Hernández y Quintero Soto, 2009; López Penedo, 2008; Ortega Cruz, 2008; Pitts, 2000; Pitts, 2003). Así que, aunque un foco tradicional de interés ha sido el sexo, la sexualidad y todo aquello que gira en este ámbito, la teoría se ocupa ahora de lo que la mayoría dominante de una población ve como diferente, raro o desviado, es decir, lo *queer*. De ahí que, en palabras de Lugo-Márquez, una de las consecuencias más importantes de la teoría sea que ayuda a

[...] desnaturalizar este cuerpo artefacto y construir otros más concretos en la medida en que incorporan más funcionalidades. Funcionalidades estéticas, artísticas,

identitarias, eróticas, y vinculantes con la sociedad que derivan en posibilidades de reaccionar *ante los parámetros de normalidad impuestos por el establishment* (Lugo-Márquez, 2013, p. 44, sus cursiva).

Algunas manifestaciones *queer* de este tipo son los cuerpos trans (transgénero, transsexuales, entre otros), en los que el artefacto se diseña con la intención de transgredir los dispositivos dominantes de heteronormatividad. Esto incluye en ocasiones la decisión de producir cuerpos donde no se evidencia un tránsito completo de mujer a hombre o de hombre a mujer. La resistencia en este caso consiste en diseñar el cuerpo de un modo tan indefinido que no sea posible identificarlo con una forma heteronormativa particular (Bettcher, 2014).

Otro conjunto de manifestaciones es aquel en que los cuerpos se someten a intervenciones quirúrgicas y anatómicas antes o después de su muerte para alcanzar ciertas metas expresivas. En el caso del *Carnal Art*, por ejemplo, los cuerpos vivos se someten a diferentes tipos de intervenciones quirúrgicas que tienen como finalidad rechazar la idea de que el cuerpo es algo ya terminado, un ideal inmodificable que debe respetarse tal como es, y que en cambio puede transformarse de acuerdo con las necesidades expresivas del artista (Orlan, 2013). Un caso diferente, y quizá un poco alejado de la teoría *queer*, es el uso de técnicas de plastinación para conservar cuerpos humanos completos o algunas de sus partes después de la muerte. Aquí el cuerpo muerto deja de entenderse como un mero objeto de estudio anatómico y se convierte en un objeto de arte, en un artefacto de expresión artística. Y más importante aún, el individuo que dona su cuerpo para que lo sometan a estas técnicas parece rechazar la idea de que el cuerpo muerto debe ocultarse de la vista y la vecindad de los cuerpos vivos, y en cambio permite su exhibición para el disfrute o el rechazo de los demás (van Dijck, 2001; Walter, 2004; N et al., 2007).

El último grupo de manifestaciones que quiero mencionar es las modificaciones del cuerpo, o *body mods*. Estas incluyen tatuajes, perforaciones, escarificaciones, *branding*, *piercings*, *pearlings*, *bagelheads*, *yaeba*, entre otras. A partir del estudio de testimonios y entrevistas, Pitts (2003) sugiere que quienes practican estas modificaciones se proponen demostrar un control simbólico sobre sus cuerpos al experimentarlos y adornarlos de un modo que resulta prohibido por la cultura occidental. En esta misma dirección, Berruezo Portinari y Coutinho (2013) afirman que las *body mods* son un ejemplo de construcciones simbólicas del cuerpo que lo convierten en una herramienta para la concreción, la consolidación y la propagación de ideologías y valores en una sociedad. De acuerdo con ellas, las *body mods* mostrarían que el cuerpo de hecho puede crear mecanismos de resistencia a las restricciones impuestas para su domesticación. Pitts (2000) y Thomas (2012) parecen concordar con esta valoración general de las *body mods*. Estas pueden comprenderse entonces como intentos de reafirmar

determinadas visiones del mundo por medio del diseño de cuerpos que rechazan perspectivas culturales dominantes sobre cómo debe ser y cómo debe verse el cuerpo humano.

El punto que quiero destacar con estas manifestaciones *queer* es que en ellas el cuerpo deja de entenderse como un artefacto cuya identidad se define de acuerdo con parámetros exteriores al individuo. Todas ellas resultan sin duda de mecanismos de control y disciplinamiento del cuerpo, tecnologías médicas o cuasimédicas que se emplean para diseñar un cuerpo que responda a ciertas intenciones y cumpla ciertas funciones. Sin embargo, estas intenciones y las funciones que el cuerpo empieza a jugar se configuran a partir de la voluntad del individuo de expresar ciertos valores estéticos, sociales e incluso políticos por medio de su cuerpo. Se busca aún el mejoramiento del cuerpo, pero ahora mediante su transformación en un artefacto que comunique mensajes de resistencia a ciertas visiones culturales dominantes sobre la sexualidad, la belleza, la vida, la muerte y, en general, la delimitación de todo aquello que puede o no contar como normal para el individuo.

Conclusión

Planteé al comienzo de este ensayo que el poder anatomopolítico busca disciplinar los cuerpos y por ese medio normalizar la subjetividad de los individuos. El propósito es definir criterios que permitan delimitar lo aceptable de lo inaceptable para los individuos que pertenecen a una sociedad. El individuo aparece aquí como un resultado del uso de diversos dispositivos de poder, y entre ellos las tecnologías médicas juegan un rol central, pues son dispositivos que tienen la capacidad de intervenir directamente sobre el cuerpo sin ninguna mediación y obtener así resultados mucho más inmediatos. Con ello la anatomopolítica consigue diseñar cuerpos que satisfacen distintas funciones de acuerdo con ciertas intenciones trazadas de antemano por alguna forma de poder dominante. En este sentido, los cuerpos de la anatomopolítica son completamente diferentes de los cuerpos máquina de principios de la Modernidad, pues al contrario de los segundos, los primeros son artefactos diseñados por seres humanos.

La dificultad que surge en este punto para el poder anatomopolítico, como para cualquier otra forma de poder, es la resistencia, que de acuerdo con Foucault es inherente al poder mismo. He defendido la tesis de que desde finales del siglo XX han aparecido diversas manifestaciones de resistencia que precisamente le apuestan al uso de tecnologías médicas para diseñar cuerpos que puedan rechazar perspectivas culturales dominantes sobre la identidad y las limitaciones del ser humano. El mejoramiento posible o real del cuerpo mediante estas tecnologías ha abierto la oportunidad de pensar a este último no como un artefacto necesariamente anatomopolítico, sino más bien como un artefacto de

resistencia. Y esto se ha conseguido tanto desde tendencias cuyos planteamientos son todavía puramente teóricos o programáticos, como desde tendencias que diseñan cuerpos mejorados para que cumplan nuevas funciones expresivas.

Se podría sugerir, sin embargo, que las transformaciones que sufre el cuerpo en estas tendencias surgen más de la moda que de intentos serios por resistir al poder. Esto podría llevar a concluir que tales transformaciones reflejan un estado de conformidad o frivolidad con el poder antes que de resistencia, pues su intención no sería propiamente política, sino decorativa.

La implicación tácita en esta postura es que la moda necesariamente está asociada con la frivolidad, y por tanto, no tiene ningún valor político. Y cabe preguntarse qué tan apropiada es tal postura, que quita toda dimensión política a la moda. ¿Nace de un análisis detallado de la moda o más bien de algún prejuicio académico o cultural sobre ella? Tal problema desborda los límites de este ensayo. Pero parece claro que aun cuando pueda verse como un asunto de moda, en el sentido peyorativo del término, la transformación del cuerpo en un artefacto de expresión causa reacciones típicamente políticas, como la prohibición o la normalización de esas formas de expresión por parte de quienes detentan el poder. El punto es que una sociedad nunca es por completo indiferente al cuerpo como artefacto. Y esto sucede incluso cuando quienes realizan las transformaciones no buscan ninguna consecuencia más allá de lo puramente decorativo.

Referencias bibliográficas

Berruezo Portinari, Denise y Fernanda Coutinho (2013). "A tribo dos *body-mods* paulistanos e as estéticas marginais contemporâneas", *Contemporânea* 22, 11 (2): 31-43.

Bettcher, Talia (2014). "Feminist perspectives on trans issues", en Edward N. Zalta (editor), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-trans/> (consultado: 15-11-2014).

Caplan, Arthur y Carl Elliot (2004). "Is it ethical to use enhancement technologies to make us better than well?" *PLoS Med* 1 (3): 172-75.

Case, Amber (2010). "We are all cyborgs now", TED: Ideas worth spreading, http://www.ted.com/talks/amber_case_we_are_all_cyborgs_now?nolanguage=in (consultado: 15-11-2014).

Clark, Andy (2004). *Natural-born cyborgs: minds, technologies, and the future of human intelligence*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Clynes, Manfred E. y Nathan S. Kline (1960). "Cyborgs and space", *Astronautics* September: 26-27, 74-76.

Danner, Fernando (2009). "Michel Foucault: da anátomo-política do corpo humano à biopolítica da espécie humana", *Revista Filosofazer* 18 (34): 59-82.

Domínguez Rendón, Raúl Alberto (2011). "De la función instrumental a la función comunicativa de los artefactos", *Trilogía: Revista Ciencia Tecnología Sociedad*, 4: 17-42.

Fonseca Hernández, Carlos y María Luisa Quintero Soto (2009). "La teoría *queer*: la de-construcción de las sexualidades periféricas", *Sociológica* 24 (69): 43-60.

Foucault, Michel (1998). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gamero Aliaga, Marcelo (2012). "Configuraciones políticas del cuerpo: una aproximación sobre la anatomopolítica y la biopolítica desde la óptica de Michel Foucault", *Revista Estudios Cotidianos* 1 (1): 6-12.

Giraldo Díaz, Reinaldo (2006). "Poder y resistencia en Michel Foucault", *Tabula Rasa* 4: 103-122.

Gordijn, Bert y Ruth Chadwick (editores) (2009). *Medical enhancement and posthumanity*. The international library of ethics, law and technology, vol. 2. Springer.

López Penedo, Susana (2008). *El laberinto queer: la identidad en tiempos de neoliberalismo*. Barcelona: EGALES.

Lugo-Márquez, Sara (2013). "Cuerpo-artefacto: aportes de las perspectivas de género y *queer* a la deconstrucción de los cuerpos 'naturalizados'", *Trilogía: Revista Ciencia Tecnología Sociedad*, 9: 37-46.

Merino, Luis Francisco (2008). "Manifestaciones de anatomopolítica en gimnasios de la ciudad de Córdoba", *Revista Ciencia y Técnica* 2 (1).

Monterroza, Álvaro (2013). "Siempre fuimos ciborgs", *Boletín FaCEA* 2 (1): 2-3.

More, Max y Natasha Vita-More (editores) (2013). *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.

N, KC, K. Priya, S. Lama y A. Magar (2007). "Plastination—an unrevealed art in the medical science", *Kathmandu University Medical Journal* 5, 1 (17): 139-141.

Orlan (2013). "Manifiesto of *Carnal Art*", <http://www.orlan.eu/texts/> (consultado: 5-11-2014).

Ortega Cruz, Concepción (2008). "Aportaciones del pensamiento *queer* a una teoría de la transformación social", *Cuadernos del Ateneo*, 26: 43-56.

Pitts, Victoria (2000). "Visibly *queer*: body technologies and sexual politics", *Sociological Quarterly* 41 (3): 443-463.

Pitts, Victoria (2003). *In the flesh: the cultural politics of body modification*. Palgrave Macmillan.

Sugizaki, Eduardo (2008). "Da anátomo-política à biopolítica", en Ricardo Timm de Souza y Nythamar Fernandes de Oliveira (editores), *Fenomenología hoje III: bioética, biotecnología, biopolítica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 183-200.

Thomas, Morgen L. (2012). "Sick/beautiful/freak: nonmainstream body modification and the social construction of deviance", *SAGE Open* 2 (4): 1-12.

Timmermans, Stefan y Marc Berg (2003). "The practice of medical technology" *Sociology of Health & Illness* 25 (3): 97-114.

Van Dijck, José (2001). "Bodyworlds: the art of plastinated cadavers", *Configurations* 9 (1): 99-126.

Walter, Tony (2004). "Body Worlds: clinical detachment and anatomical awe", *Sociology of Health & Illness* 26 (4): 464-88.

La polisemia del sacrificio. Política y fragmento de la *communitas* latinoamericana

Juan Luis Ramírez Torres*

Recibido: 8 de abril de 2015

Enviado a pares: 15 de abril de 2015

Aprobado por pares: 29 de abril de 2015

Aprobado por comité editorial: 26 de mayo de 2015

RESUMEN

El sacrificio, en tanto que elaboración metafórica de las reciprocidades sociales, se trata aquí en su compleja polisemia, y de la cual se contempla la dialéctica objetivo-subjetiva mostrada en los escenarios rituales. Para ello se detiene el análisis en momentos de rupturas en la cohesión social durante el período pre-hispánico y del mundo indígena mesoamericano contemporáneo, tomándolo como antecedentes, para proponer una explicación desde tales

categorías para la sociedad actual en los procesos de fragmentación que rompen los vínculos recíprocos en el seno de las diversas comunidades latinoamericanas, que se derivan en expresiones sacrificiales que participan en la reconstitución de las fracturas sociales ocurridas en nuestro territorio, y restablecen, en palabras de Humberto Maturana, la pegajosidad amorosa que es inherente a la condición humana.

Palabras clave: sacrificio, polisemia, complejidad, fragmento social, *communitas*

* Licenciado en Antropología Social, maestro en Estudios Latinoamericanos y doctor en Antropología. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: jlr Ramirez@uaemex.mx

Sacrifice Polysemy. Policy and Fragment of Latin American Communitas

ABSTRACT

The sacrifice, as a metaphoric elaboration of social reciprocities is treated in this document in its complex polysemy, and from which the objective- subjective dialectics showed in ritual scenarios is studied. With this purpose, the analysis is focused on moments of interruption in social cohesion during the pre-Hispanic period and contemporaneous Mesoamerican indigenous world, taken it as a background, in order to propose an explanation

from such categories for current society in fragmentation processes, which break reciprocal links in the center of different Latin American communities, resulting in sacrificed expressions participating in the reconstitution of social fractures occurred in our territory, and retribute, Humberto Maturana's words, loving bond inherent to human condition.

Key words: sacrifice, polysemy, complexity, social fragment, communitas.

Introducción

La mirada humana es polisémica labrada desde un ojo multidimensional. Abertura ocular por la cual se escudriñan esos laberintos que constituyen la comunidad del *Homo sapiens*, complejidad que se nutre de aspectos inherentes a su condición, por lo tanto, inevitablemente de cuotas objetivas y subjetivas también. Tal es el caso de lo religioso, que aquí se atiende, y para lo cual se recurre al concepto semiótico de semiosfera, que permite contrastar dimensiones varias de una misma estructura cultural, en tanto que lo religioso condensa, en algunos intersticios de la vida social, semiosferas en sí mismas, que dan cuenta del sistema social todo en su complejidad, composición densamente cargada de significados pertinentes para la comprensión del hombre en comunidad.

Desde tal complejidad semiótica, se atiende aquí el caso de la fragmentación de la *communitas* contemporánea imbricada con lo político, lo religioso y el drama del rito sacrificial, caracterizado este por implicar una víctima propiciatoria para la restauración o modificación del orden social. Es así que se echa mano de material etnográfico recogido directamente, a través de investigación de campo, en la región indígena maya-chontal de Tabasco, México, descripción que se confronta con referentes de etnografía antigua y estudios históricos, con lo que se dispone de una perspectiva diacrónica para contextualizar el caso particular que se atiende de una danza –la de El Caballito Blanco–, donde se dramatiza el proceso de conquista hispano sobre la población mexicana, incluyendo el clímax de la representación ritual constituida por el sacrificio del guerrero nativo, desenlace de múltiples sentidos socio-culturales.

De la especificidad de un rito indígena, se pasa al escenario latinoamericano recurriendo a ejemplos de religiosidad popular, tanto de México como de otros casos en el continente americano, que sirven de referentes para la explicación de fenómenos políticos ocurridos en la América Latina actual, y que escenifican dramatizaciones que suelen implicar víctimas sacrificiales como parte de un rito propiciatorio de mayores dimensiones a las de una localidad étnica, pero en la que esta, por igual, se incluye y forma parte.

Consecuentemente, por medio de lo anterior, se ilustra la manera en que los órdenes religioso y político, con sus particulares formas subjetivas y objetivas, se entrelazan de manera compleja, multidimensional y polisémica en la tragedia latinoamericana, oscilando entre la desintegración y la necia reintegración de la comunidad social. Para exponerlo, se estructura la presentación en un primer apartado que reflexiona conceptualmente sobre la complejidad y la polisemia, en su dialéctica objetivo-subjetiva que arroja la mirada polisémica en el campo semiosférico de la religiosidad; enseguida se atiende al sacrificio, en tanto que rito, inserto en el contexto histórico y étnico de México; posteriormente, se reflexiona sobre la dinámica política simbolizada por el sacrificio en un contexto

de fragmentación de la comunidad; con todo ello, se arriba a las conclusiones desde consideraciones instaladas en la objetividad y subjetividad humanas, aquí consideradas consustanciales al hombre en Latinoamérica.

I. Complejidad y polisemia

Complejidad de la dialéctica objetividad-subjetividad. Cada integrante de la comunidad humana se erige en espectador singular, cuya percepción es factible de ser única y a la vez –en tanto que estructuración dialéctica–, en interacción para con su colectividad. Consecuentemente, no existe ni verdad única o absoluta, ni –como lo pretendería la ciencia moderna– una *verdad objetiva*. Ernst von Glasersfeld, ya señala que “La suposición de que nuestros sentidos pueden transmitirnos algo objetivo del mundo óptico pierde su validez, si es cierto que las señales de nuestro aparato perceptivo ni siquiera diferencian lo visto de lo oído o de lo tocado” (Glasersfeld, 1996, p. 30). El órgano óptico del hombre no es filtro físico que separe *falsedad* de *verdad*; es, acaso, un canal de cooptación que busca seleccionar aquellos componentes del entorno útiles para constituir *su propia verdad*, esta, correlativa a su contexto cultural, “(...) un modo de pensar sobre el único mundo al que tenemos acceso, y ese es el mundo de los fenómenos que vivimos” (Glasersfeld, 1996, p. 30); de donde los *otros mundos* (con sus referentes culturales y sígnicos) no solo resultan inaccesibles, sino incluso excluyentes, peligros o prohibitivos, por lo que el mundo de *nuestros* fenómenos *vivenciados* es el único que nos da garantía de verdad, y por ende de permisividad de acceso paralelamente a la certidumbre. En consecuencia, la objetividad a ultranza no existe, y, por lo tanto, la pretendida *falsedad* de lo no-objetivo se suple por el postulado de que junto a lo *objetivo* convive lo *subjetivo* como otra manera de concebir y ser en el mundo.

Los estudios en materia cerebral indican que, en mayor o menor proporción, existe una división funcional entre el hemisferio izquierdo y el derecho, conocida a raíz de descubrimientos ocurridos en “el siglo XIX por observadores que notaron los discordantes efectos de lesiones en los hemisferios cerebrales izquierdo y derecho” (Srpinger y Deutsch, 1994, p. 13)¹. Tal diferenciación, evidenciada por los hallazgos realizados en el campo médico neurológico, ha impulsado interpretaciones ocurridas en otros ámbitos disciplinarios que postulan, no solo una distinción meramente funcional orgánica, sino que la extienden a dos pretendidas maneras de pensar y dos configuraciones de conciencia; así, desde el campo de la comunicación, Marshal McLuhan y B. R. Powers caracterizan la división cerebral hemisférica reconociéndole al lado izquierdo superior las

¹ En 1836, el médico Marc Dax reportó que en pacientes con lesiones en el hemisferio cerebral izquierdo se presentaba también afasia o pérdida del habla, lo que le llevó a concluir que cada mitad del cerebro controla diferentes funciones, entre las cuales el habla está bajo la regulación de la parte izquierda (Srpinger y Deutsch, 1994, p. 15).

propiedades lingüísticas, la capacidad de ordenar, cuantificar y dar nombre, mientras que el derecho se desempeña mejor en las tareas especiales y del sentido multidimensional, lo cual les lleva a afirmar que el Tercer Mundo es principalmente oral-auditivo, en tanto que en el Primer Mundo domina lo visual (McLuhan y Powers, 1995, pp. 63-67)

Sin embargo, cabe indicar que la conclusión de McLuhan y Powers no es definitiva, ya que en el la neurología existen divergencias, en la medida en que cuando los hemisferios son separados por escisión cerebral puede dar como resultado un desdoblamiento de la conciencia que genera dos mentes separadas, dos esferas disgregadas de conciencia; otra postura contraria entiende que la conciencia sería afectada por tal procedimiento, rechazando que resulten dos mentes separadas y que la conciencia sea seccionada por la comisurotomía; defensor de esta segunda postura, sir John Eccles, premio Nobel en Fisiología, precisa incluso que el hemisferio derecho no puede pensar verdaderamente ya que todo lo que realmente es humano deriva del hemisferio izquierdo y, en consecuencia, el hemisferio derecho no puede saber; solo el izquierdo tendría pensamientos o conocimientos” (Srpinger y Deutsch, 1994, p. 198).

Resulta evidente que la aplicación mecánica de los divergentes resultados en la investigación neurológica al ámbito de las diferencias culturales en las sociedades contemporáneas, divididas en países industrializados, urbanos, y desarrollados del mundo occidental, respecto a las naciones de fuerte presencia agrícola, rural y pobreza económica, implica comprometedoras interpretaciones de corte político, ideológico y discriminatorio. Por lo tanto, es factible observar que en torno de una polémica del orden biológico gira una confrontación del orden político.

Si aceptamos la interpretación de que el hemisferio izquierdo es el único que “piensa”, entonces el “pensar” sería exclusivo del mundo occidental, conclusión por demás cuestionable para todas las culturas no-occidentales. Por el contrario, el pretendido paralelismo entre hemisferios cerebrales y “hemisferios” culturales –unos racionalistas y cuantitativos, otros metafóricos y cualitativos–, se muestra más sugerente, aunque, en efecto, todavía carente de evidencias neurológicas más contundentes y menos polémicas.

El supuesto énfasis cuantitativo, diacrónico y verbal del mundo occidental (particularmente Europa y América) en contraposición de la cognición articulada en lo espacial-táctil, musical y acústico del mundo no-occidental (McLuhan y Powers, 1995, p. 61) haría corresponder los hemisferios cerebrales con otros “hemisferios”, estos culturales, que, a su vez, implicarían “hemisferios” diferenciados en los planos de la conciencia, la cognición y lo sónico, dando pie a dos formas estructurantes de entender el mundo. Si bien tal formalismo diferenciador implica el riesgo de esquematizar las expresiones concretas de las diversas

culturas y sus respectivas cosmovisiones², esta lógica nos permite entender la causalidad, o al menos una parte de ella, de las diferencias culturales, no precisamente entre Oriente y Occidente, sino entre las formas socio-culturales *pre-modernas* y aquellas propias de la *Modernidad*, en las que podemos encontrar múltiples evidencias de construcciones culturales articuladas por percepciones y expresiones, ya cualitativas, táctiles, musicales y acústicas para las primeras, ya cuantitativas diacrónicas y verbales para las segundas.

El mundo entonces es por intermediación y en la medida del hombre que lo observa, es decir, que lo interpreta como una manera de *construir-se* su propio mundo³, acción que realiza a través de su mirada, pero también de su oído, su olfato, su degustación y su tacto, es decir, de sus posibilidades preceptuales y cognoscitivas que le proporciona su hemisfericidad *cuantitativa* y *cualitativa*, *objetiva* y *subjetiva*.

Resulta de lo anterior, el que de la misma manera en que la *objetividad* es una manera de conocimiento, la *subjetividad* posee el mismo estatus. Esta otra ruta de la inteligencia humana ha sido históricamente negada por las hegemonías del saber, particularmente las emanadas de la Modernidad, de aquí la oposición (en ocasiones esquemática) entre los saberes de *Occidente frente a Oriente*, o, como sucede en Latinoamérica, el conocimiento *Occidental-Urbano-Moderno frente a lo indígena-rural-tradicional*. Oponer lo objetivo a lo subjetivo implica impugnar lo cualitativo desde el discurso cuantitativo, actitud que pretendería conceptualmente disgregar los dos hemisferios cerebrales cual comisurotomía extendida del tejido cerebral al tejido social y simbólico de las relaciones humanas y sus derivadas construcciones culturales. Los hemisferios del cerebro están unidos morfológica y fisiológicamente por el cuerpo caloso, al cual le atribuyen McLuhan y Powers el que potencialmente promuevan un saludable intercambio de clasificación y formación de imágenes entre los hemisferios, indicando que “Cuando estas funciones hemisféricas están en verdadero equilibrio, que es raro, se obtiene como resultado un «conocimiento comprensivo»” (McLuhan y Powers, 1995, p. 61). Pero tal pretendido equilibrio se malogra ante los embates de las culturas hegemónicas que niegan inteligencia a las culturas nativas.

Con todo, el *conocimiento comprensivo* pareciera señalar el carácter *dialéctico* en la fisio-biología de los hemisferios cerebrales, ya que son prácticamente

² Cabe indicar que dependiendo del dominio de uno u otro hemisferio cerebral, para las sociedades occidentales sería adecuado hablar de *cosmovisión*, pero al referirse a las culturas no-occidentales, acaso, los términos más convenientes, podrían ser, por ejemplo, *cosmoaudición* o bien, *cosmotactilidad*.

³ El concepto moderno de un conocimiento objetivo a ultranza, emanado de la observación cuantificante y racionalista, no se puede ya sostener ante el señalamiento de que toda imagen o representación del mundo no puede ser independiente del hombre que observa, “Heinz von Foerster lo ha dicho con ejemplar concisión: «La objetividad es la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin un observador»” (Glaserfeld, 1996, p. 22)

una unidad de contrarios que posibilita la dinámica cognoscitiva. Estamos entonces ante una comprensión inter-hemisférica que sintetiza su carácter de *unidad de opuestos* en el cuerpo caloso, motivo por el cual la construcción del conocimiento es una complejidad objetivo-subjetiva en la que coparticipan, al menos, una esfera biológica⁴, otra cognitiva y una más sociocultural.

La perspectiva objetivo-subjetiva se inviste en la voluntad de colaborar en pro del pensamiento complejo, ese postulado por Edgar Morin y definido por aspirar al *pensamiento multidimensional*, en la consciencia de que “el conocimiento complejo es imposible; uno de los axiomas de la complejidad es la imposibilidad, incluso teórica, de una omnisciencia [...] implica el reconocimiento de un principio de incompletud y de incertidumbre...” (Morin, 2005, p. 23). Visto así, ocurre que el pretendido *pensamiento comprensivo* es inherentemente *pensamiento complejo*, e igualmente en ambos, se observa que no son una realidad presente, sino, más bien, una aspiración factible de convertirse en un proyecto cognitivo (como forma más integral del conocimiento humano) y ético (convivencia de la especie humana).

La mirada polisémica. Pero, mientras tanto, la realidad experimentada por el momento histórico planetario actual (guerras, conflictos, etcétera) nos obliga apenas a reconocer que existen dos vertientes culturales, una dominada por la objetividad cuantificante y otra en la que aún persiste el horizonte de la subjetividad. De esta diferenciación resulta que cada cultura posee una forma propia de *verdad, su verdad*, y en la que cada observador es un interpretador del mundo que *mira* por su ojo, pero también por su oído, su nariz, su paladar y por su piel toda. La gnosis cultural, así, deja de ser *la Verdad, el Conocimiento*, para convertirse, a la vez que en un *ojo cognoscente*, por igual en un ojo semiótico.

La semiótica o semiología, en tanto que entendida como el estudio de los *sistemas de signos no lingüísticos*⁵ (Guiraud, 1989, p. 7) nos proyecta a entender la obra y el quehacer humanos como eso, como *sistemas de signos*, es decir, en la condición de conjuntos que poseen una lógica interna propia tanto en su estructura como en sus códigos de significación. De aquí que ese *ojo semiótico* se caracterice por *mirar*, es decir, percibir, registrar y significar lo *mirado* desde un contexto específico –por ende, *peculiar e irreplicable*–, y cuyos signos emanados de este constituyen, a su vez, un texto igualmente *peculiar e irreplicable* a la vez que correlativo a su *con-texto*. Tal proceso precede y es origen de esa caracterización que hace Clifford Geertz de la cultura como un *concepto semiótico*: el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo

⁴ Que posee en sí misma una complejidad constituida por los dos hemisferios y el cuerpo caloso.

⁵ Es importante señalar el carácter inacabado de esta definición: “la semiótica todavía es más un proyecto que una ciencia constituida [...] es un conjunto de proposiciones, más que un cuerpo de conocimientos constituido.” (Ducrot y Todorov, 2005, pp. 110-111).

ha tejido, de donde la cultura resulta la urdimbre a analizarse por una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Geertz, 1992, p. 20).

Al ser la cultura un constructo semiótico, y al reconocer que la cultura es un concepto totalizador⁶, lo semiótico adquiere, en consecuencia, esa misma condición totalizadora. Al respecto es pertinente la noción de *semiosfera* acuñada por Iuri M. Lotman:

Como ahora podemos suponer, no existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Solo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese *continuum*, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera. (Lotman, 1996, p. 22).

La semiosfera es ese gran sistema constituido por un *continuum* semiótico que transcurre, a la manera de una gran esfera, por ende, en una geometría inherente de 360 °, y donde el observador se ubica en el centro de la misma, de tal manera que los mensajes llegan a su corporeidad no solo de frente y por intermediación de la vista, sino a través de cualquier punto de su anatomía mediado por alguno de sus cinco sentidos –incluido, por supuesto, el de la vista. Así entonces el individuo ejerce su *ser* y *estar* en la Tierra⁷ en el seno de la cultura⁸, la cual deviene trama significativa en la medida en que le antecede la contemplación del *ojo cognoscente*, que existe en la misma medida que es *ojo semiótico*; *ojo semiótico* y *cognoscente* que conlleva al *ojo complejo* con el cual cada sujeto social es en la Tierra.

El hombre, por lo tanto, deviene entidad de percepciones y construcciones culturales misceláneas y simultáneas; lo mismo hace semiosis de su sexualidad que de su trabajo o de sus quehaceres en el arte; tal diversificación lo vuelve, desde su individualidad, sujeto multidimensional; los impulsos recibidos en esa fuente esférica de 360° recrean numerosas dimensiones preceptuales y significativas. A esta amplia –por no decir infinita– pluralidad de alternativos significados se le nombra aquí polisemia; término que ha de entenderse conceptualmente como su etimología establece: *muchos significados*. Sin estos

⁶ En una definición de cultura aportada por Melville J. Herskovits, se indica que "... cuando se analiza cuidadosamente la cultura [...] tropezamos con gentes que reaccionan, con gentes que se comportan de alguna manera, con gentes que piensan, con gentes que racionalizan. De este modo queda perfectamente claro que lo que hacemos es «cosificar», es decir, objetivar y hacer concretas las discretas experiencias de los individuos de un grupo en un tiempo dado. Experiencias que reunimos en una totalidad a la que llamamos su cultura" (Herskovits, 1952, pp. 40-41).

⁷ Único lugar verificable, al menos por el pensamiento científico, de la existencia humana y de sus productos culturales.

⁸ La propia de cada actor social.

procesos polisémicos, la interacción de las semiosferas resultaría inviable, ya que un símbolo local no podría ser adoptado por otro sistema cultural, ni un mismo objeto adquirir distintas connotaciones en su propia comunidad de significados. Por lo mismo, polisemia y semiosfera son dos aspectos de un proceso unificado: *polisemia/semiosfera*.

En síntesis, lo humano es *mirada* –en sentido figurado de cualquier forma de percepción– polisémica de un *ojo* –metáfora de cualquier canal del cuerpo por cuya intermediación se reciban estímulos de percepción– multidimensional y consecuentemente cognoscente, complejo y semiótico, siempre en la dialéctica de los ejes de la objetividad y la subjetividad. La unicidad *polisemia/semiosfera*.

Complejidad y polisemia en las semiosferas de la religión. En el paisaje de las polisemias se encuentra el horizonte religioso, del cual debe aclararse, en principio, su carácter social. No sobra recordar que la palabra misma se deriva de *religare*, asociada con *religatio*: acción de atar; y efectivamente las agrupaciones ocurridas en torno de lo religioso lo son en la misma proporción en que las ata un mismo conjunto de significados, en este caso, recordemos, de orden sagrado: “Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son solidarios [...] la religión debe ser algo eminentemente colectivo.” (Durkheim, 1982, p. 42). A su vez, dicha colectividad obra lo religioso desde ámbitos múltiples que hacen de ello un sistema complejo:

¡La religión no se reduce a enunciados racionales! Si aislamos en su mayor pureza los dos elementos [lo racional y lo irracional] para establecer en seguida su recíproca relación con toda exactitud, acaso de esta manera la religión se haga luz sobre sí misma... [la categoría peculiar de lo *santo*] Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón, en el sentido antes indicado, y que es árreton, inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos... (Otto, 1980, pp. 13-14).

Este es un sistema complejo que, así se sugiere en el presente escrito, constituye una semiosfera factible de sub-dividirse en otras; y donde lo *santo* contiene “... un excedente de significación” (Otto, 1980: 14) que constituye parte de esa caracterización de lo *sagrado* en tanto que “*es una heterogeneidad absoluta*” (Durkheim, 1982, p. 34) la cual no logra comprenderse, es decir, no se le otorga por parte de los hombres –desde el marco cultural propio– un significado explícito y factible de ser comprendido cabalmente desde el solo pensamiento racional, o como ya lo ha dicho Otto, “completamente inaccesible a la comprensión por conceptos...”, pero vivida a través de la experiencia de lo que este mismo autor nombra con el término *Numinoso* y que “no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra; solo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu” (Otto, 1980, p. 16). Si a lo racional le corresponde la noción de lo *objetivo*, a lo *numinoso* concierne lo

subjetivo, convergencia que reúne la polaridad hemisférica cerebral, acaso, en un ejercicio de ese *pensamiento comprensivo*, ya antes referido, y que, tal vez no únicamente como metáfora, haría de lo religioso ese *cuerpo calloso* de las bi-hemisfericidad cultural.

Este excedente de significación, heterogeneidad absoluta, numinosidad y pensamiento comprensivo –en su fusión objetivo/subjetivo– deviene tierra fértil para la polisemia, y desde cuyo punto se derivan las semiosferas subsecuentes, en cantidad y configuraciones proporcionales a lo que cada contexto socio-cultural demanden.

Así las cosas, lo religioso, desde su estructuración compleja, es instancia de vinculación tanto en la gnosis –reúne elaboraciones significativas de los órdenes cuantitativo y cualitativo–, como en lo social: ata a los hombres haciendo de ellos una colectividad de individuos coligados. *Gnosis* y *vinculación social*, a su vez, se entrecruzan con lo objetivo y lo subjetivo, y se concreta esta doble conjugación de ejes –que forman parte de la complejidad religiosa– en las elaboraciones del símbolo, unidad básica de los sistemas rituales⁹ y míticos, de donde el símbolo posee por igual esa condición de complejidad, es decir, de elementos objetivos, subjetivos, cognoscitivos y socio-vinculantes. En consecuencia, los elementos constituyentes, como el símbolo, y la lógica de estructuración de la religión la hacen, en sí misma, una entidad compleja y polisémica, complejidad polisémica de donde se construye el sistema semiosférico religioso.

II. El sacrificio

El rito sacrificial. Al disponer de la base estructural de la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera*, los sistemas religiosos se configuran alternativamente ya en *macro-sistemas* o bien en *micro-sistemas*. Por ejemplo, si se trata de la relación de una fiesta religiosa indígena, paralela a la plaza comercial regional –con que frecuentemente se acompañan estas romerías–, entonces tenemos la articulación de dos *sub-sistemas*, es decir, de dos semiosferas que podrían integrarse a un macro-sistema mayor, como sería el caso de la semiosfera económica. De otra parte, si la semiosfera religiosa es el sistema principal, entonces los sub-sistemas ritual, mítico, dancístico, o de la iconografía del santo venerado, cada uno por su parte constituirán semiosferas integradas al ya señalado macro-sistema religioso.

De esta manera, la complejidad semiosférica religiosa se instaure en tanto que sistema que articula, en diversos niveles de organización, un *continuum* semiótico, cuyo orden descansa en la noción de lo sagrado. Al ser así, los sis-

⁹ Victor Turner considera que “El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 1980, p. 21).

temas de orden económico, político, familiar, médico, entre muchos otros, se acoplan semióticamente con el mundo de lo sagrado, fusionando significados que devienen constructos complejos, o como se ha dicho antes, dimensiones varias de una misma estructura cultural religiosa que condensa intersticios de la vida social que, a su vez, dan cuenta del sistema social en su totalidad compleja, implicando densas cargas semióticas donde subyace la comprensión del hombre en comunidad.

Por lo tanto, gracias a ese ojo cognoscente de la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera*, de mirada geométrica en 360° **es que el sujeto, desde su corporeidad**, mira su entorno, privilegiándose las metáforas propias de la semiosfera religiosa. En consecuencia, los sistemas religiosos estructuran el pensamiento y la praxis para la integración tanto de una misma comunidad de sentido a la vez que de una misma comunidad moral, constituida por de todos aquellos que se adhieren a sus creencias y prácticas. Es así que la religión socializa por la intermediación cognitiva de sistemas de significación *comunes* y colectivos. En correlación con ello, no olvidemos que Rudolf Otto nos ha indicado también la dualidad racionalidad-irracionalidad inmanente a lo religioso, lo que nos lleva a atribuirle, además, su carácter complejo por esa composición de prácticas y creencias fincadas en componentes objetivos y subjetivos. De esta suerte es como lo religioso se erige en instancia de recuperación de la semiosfera, del rescate del *Homo simbólico* gracias al *Homo religiosus*, que es una manera de constituir al *Homo sapiens* mismo.

Una de esas semiosferas ligada a la matriz religiosa es el sistema del sacrificio, y con el cual se ilustra lo anteriormente expuesto. Para Marcel Mauss, el sacrificio es "(...) *un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima*", y cuyas características esenciales son la oblación u ofrenda y la atribución a seres sagrados (Mauss, 1970, pp. 61-62 y 70). Dicha comunicación –de por sí evento semiótico– se materializa en la ofrenda de un sacrificio concretada en "un regalo, tributo o compensación que se ofrece a los dioses" y donde la "celebración es una expresión del principio de reciprocidad. Si se hace una ofrenda a los dioses, los dioses se ven obligados a corresponder con beneficios al hombre" (Leach, 1981, p. 114). Pero

Si queremos hacer una ofrenda a un ser del «otro mundo», el alma, es decir, de la ofrenda, su esencia metafísica debe transmitirse a lo largo del mismo camino que recorre el alma de un hombre muerto. Por lo tanto, primero debemos sacrificar la ofrenda de modo que su esencia metafísica se separe de su cuerpo material, y después, transferir su esencia al «otro mundo» mediante rituales que sean análogos a los de un funeral (Leach, 1981, p. 114).

Lo anterior implica que, por una lado se ofrece un algo material como oblación, pero esta debe transformarse en una entidad sutil, intangible, lo cual solo es factible de lograrse, al transferir lo material, en tanto que significado cultural, a un

símbolo cargado semánticamente del sentido de ese algo tangible ofrendado, y que ahora posee el símbolo utilizado. En consecuencia, estamos ante un *proceso de transformación simbólica* que implica dos momentos: uno objetivo, la ofrenda material, y otro subjetivo, el símbolo que se apropia del significado del objeto.

El rito sacrificial conlleva las características del rito, y del cual Leach observa que “Como mínimo, cualquier actividad ritual tiene dimensiones visuales, verbales, espaciales y temporales; además, el ruido, el olfato, el gusto, el tacto, todos pueden ser pertinentes” (Leach, 1981, p. 111), características estas que hacen del rito y el sacrificio espacios de complejidad objetivo-subjetiva, y que nos obligan a darle seguimiento a dichos eventos culturales en la particularidad de un rito sacrificial específico.

Dadas las características enunciadas, la práctica del sacrificio ritual se asienta como un sistema de significación y praxis, que guarda un *continuum* semiótico con las semiosferas rituales, en consecuencia de orden mítica y religiosa, a las cuales puede sumarse la relativa al sistema económico, en virtud de las implicaciones productivas simbolizadas por las ofrendas sacrificiales tributadas a las divinidades involucradas. Resulta evidente que en el *continuum* semiótico, que va derivando significados de un semiosfera propia del sacrificio a otras, ya rituales, o míticas, o económico-tributarias, ocurre un proceso complejo y polisémico, propio de la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera* que vertebra este proceso.

Sacrificio indígena. Instalados ya en el marco del sacrificio en el mundo étnico latinoamericano, particularmente en la especificidad de Mesoamérica, Yólotl González considera al sacrificio humano como:

[...] la inmolación, la destrucción, por diversos medios, de la vida de un ser humano, a fin de establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural para influir en el mundo natural y el sobrenatural y reproducirlos (es lo que algunos investigadores llaman magia); esto se realiza por medio de la aportación de la energía necesaria para que exista un equilibrio adecuado en el cosmos, lo que incluye a la sociedad; de aquí que una de las funciones más importantes del sacrificio, como la de todo ritual, sea la de regular (González, 2006, p. 28).

En tal marco conceptual desarrolla sus reflexiones en torno del *tlacamictiliztli*, la muerte ritual de un ser humano, sacrificio ocurrido en el contexto precolombino de Mesoamérica, particularmente en el caso mexicano. Para la región maya peninsular, fray Diego de Landa menciona que se hacían a sí mismos heridas sacrificiales en orejas, mejillas, labios, lengua o genitales; también eran sacrificados individuos flechándoles el corazón o arrojándolos a cenotes (Landa, 1982, pp. 49-51). Prácticas de las que existen antecedentes previos a la llegada ibérica, como lo refiere Eric S. Thompson, mencionando la expresión

p'a chi, abrir la boca, como perteneciente a la denominación maya yucateca de sacrificio, y cuyas evidencias se hallan, de menos, en dinteles, estelas y cerámica precolombina (Thompson, 2006, p. 221). Por su parte, Sylvanus G. Morley distingue entre sacrificios compuestos de sencillas ofrendas en alimentos y objetos valiosos, hasta los sacrificios con víctimas humanas, estos asociados con ritos propiciatorios de la lluvia (Morley, 1994, p. 207).

En tal perspectiva histórica precolombina, la danza contemporánea de *El Caballito Blanco* forma parte del ceremonial maya chontal localizado en el sureste mexicano del Estado de Tabasco¹⁰, vinculado con la lluvia que en la región se asocia con el cultivo de la tierra y las actividades pesqueras. En este contexto, ya sea en las fiestas patronales¹¹ o en la celebración del santuario dedicado a San Francisco de Asís¹², suele escenificarse esta danza protagonizada por dos personajes *El Caballito Blanco*, representante del conquistador español durante su arribo en el siglo XVI, y *La Máscara Roja*, símbolo del indígena, más específicamente del guerrero indígena chontal.

El desarrollo de la ceremonia inicia cuando la máscara, danzando, hace que su blanca y larga cabellera flote, a la vez que sus pies marcan los pasos sobre la tierra; porta en su mano izquierda un abanico que ondea rítmicamente, mientras tanto, con la derecha sostiene el machete que en péndulo mueve apuntando hacia abajo, para enseguida levantarlo ante la embestida del Caballito, quien lo ataca con su espada. Se retiran entre sí, dando giros sobre su eje y serpenteando sus armas, para arremeter en una segunda y tercera ocasiones, acompañados por el redoble de dos tambores y la melodía interpretada por las agudas notas de una flauta. Al cuarto ataque, Caballito Blanco hiere a Máscara Roja; este se yergue para chocar nuevamente sus hierros por quinta y sexta ocasiones. La música sigue acompañando hasta que bajando el volumen cesan los últimos giros de los danzantes con un último ataque de El Caballito que, hiriendo fatalmente a La Máscara hace que se postre ante el pretendido vencedor.

Antes y después de la danza, diversas personas con sus familias –conocidos como *promeseros*– piden el acompañamiento de los danzantes, junto con sus

¹⁰ Ocupan un paisaje natural caracterizado por el agua de numerosos ríos y pantanos, por la lluvia y las altas temperaturas –que rebasan los 40 °C–; se dedican a la agricultura, levantando dos cosechas de maíz anualmente, y de otros cultivos frutales; por igual practican la pesca tanto en ríos como lagunas; además se ocupan en actividades comerciales y asalariadas vinculadas con la economía urbana y la explotación del petróleo que se efectúa en la región.

¹¹ Una de estas fiestas es la dedicada a San Antonio de Padua el 13 de junio, en la comunidad, vecina a Tamulté, de Buenavista Primera Sección.

¹² Efectuada el 4 de octubre, en un templo localizado en la comunidad nombrada Tamulté de las Sabanas, y al que acuden habitantes de diversos poblados chontales.

músicos, para trasladar sus ofrendas –nombrada *enrama*¹³– desde sus hogares hasta el interior del templo y dejarlas al pie del altar del Santo Patrón.

Son evidentes las características propias del sacrificio anteriormente enunciadas. Los *promeseros* donan productos de la tierra y el agua a su Santo Patrón y a San Francisco de Asís en reciprocidad por las lluvias otorgadas principalmente por la segunda entidad sagrada. Asimismo, la ofrenda recorre el mismo camino que *La Máscara* inmolada ritualmente por *El Caballito*, al ser llevada desde el hogar de los *promeseros* hasta la presencia de la imagen del Santo. No debe soslayarse un tercer rasgo presente, el de las dimensiones visuales, sonoras, del olfato, el gusto y el tacto que forman parte del sistema ritual y sacrificial; desde los colores blanco y rojo de los danzantes ya se tiñe el paisaje conjugando la sonoridad de tambores y flauta que hacen la música de la danza; hasta los contactos interpersonales de quienes acompañan y presencian el acto ritual – que es una manera más de ser actor en la dramatización del rito– pasando por el olor y degustación de los alimentos ofrendados.

En esta danza ritual se condensa la tríada *complejidad/polisemia/semiosfera* por medio del enfrentamiento *Máscara contra Caballito*. Al celebrarse la danza ritual en las festividades en honor de San Francisco de Asís, ocurrida el 4 de octubre, fecha que marca el término del período de lluvias y crecidas en la región tabasqueña, se representa el agradecimiento de los hombre a las divinidades por los dones recibidos a través de la lluvia que les proveyó de mantenimientos de la tierra y de las aguas (de ríos y lagunas), los mismos productos que son ofrendados en las enramas: cacao, plátano, patos, pescado, o aves de corral entre muchos otros géneros. De esta manera, se cierra el círculo de reciprocidad entre los mundos profano y sagrado, del dar y recibir, del pacto que asegura la existencia de la especie humana, en este caso el hombre chontal, y de los dioses, ya que sin esta alianza ni unos ni otros podrían garantizar su permanencia, metafórica en las divinidades, y tangible en los humanos. Es dado observar la manera en que el *continuum* semiótico, transmitido de una semiosfera a otra, deriva en conceptos simbólicos que, a su vez, conducen a praxis económico-productivas específicas, como la agrícola, la ganadera y la de pesca.

Este continuum semiótico es arrancado a partir de una máscara roja y un caballo blanco que, al danzar, propician simbólicamente las lluvias que hincharán ríos y lagunas, a la vez que regarán las tierras para que ofrezcan sus frutos. Estas figuras metafóricas, la de la careta y el jamelgo, dan pie a significados económicos, que se asocian posteriormente con sentidos alimenticios. Tal conjunto heterogéneo de la danza *El Caballito* finalmente alcanza su integra-

¹³ Estas suelen consistir en frutos de la región (plátanos, melones), animales (pollos), maíz, e incluso, cerdos o reses, amén de alimentos preparados como pozol (bebida hecha a base de maíz), tamales y guisos elaborados con los mismos productos cosechados, criados, cazados o pescados por la comunidad chontal.

ción sistémica gracias a la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera* que logra estructurar un amplio y diverso horizonte de la cultura chontal contemporánea.

El drama del sacrificio. Paralelamente, en otra vertiente de derivaciones semánticas, máscara y equino remiten al episodio histórico cuando arribaron los militares ibéricos a tierras de lo que hoy es el Estado mexicano de Tabasco, siendo recibidos en resistencia por los nativos americanos. En 1518 arriban fuerzas españolas encabezadas por el capitán Juan de Grijalva a la desembocadura de un río que posteriormente, y hasta nuestros días, es identificado con su apellido. Un año más tarde Hernán Cortés cruza por el mismo lugar para avanzar tierra adentro, y encuentra la resistencia de los nativos que serían finalmente derrotados en el plano militar (Martínez Assad, 1996: 26-7). Por su localización geográfica es posible deducir que los pueblos que resistieron la invasión ibérica fueron chontales, quienes se incorporarían así al proceso colonial y a las posteriores etapas históricas de la nación mexicana, ya como parte del Estado de Tabasco y de municipios y comunidades identificadas actualmente, en su lengua materna, como *Yokot'an*¹⁴. Esto queda reflejado en el siguiente fragmento fuertemente influenciado por la memoria histórica indígena¹⁵:

En 1575, el obispo Landa torturó y mató a muchos sacerdotes, curanderos, hierbateros y recomendadores indígenas. En 1631, se prohibió, en Tamulté de las Sabanas, la danza del tigre, por entregar ofrendas a Kantepec. Se les prohibió porque sacrificaban gallinas y se simulaba el sacrificio de un individuo que era entregado a los tigres. Los caciques entregaban los ídolos y acusaban a los curanderos para ganar el favor de los españoles. Tardó mucho la religión yokot'an en resurgir con nuevas prácticas cristianas... (Uribe y May, 2000, pp. 45-46).

Este registro histórico es recreado en un documento elaborado por chontales de la comunidad Buenavista Primera Sección, perteneciente a Tamulté de las Sabanas en el cual se anota:¹⁶

[...] Más tarde sucedió que, recordando la conquista de 1519, y recordando la batalla, los indígenas hicieron un caballito blanco, porque pensaban que en ese entonces de la batalla, que los hombres montados a caballos eran mitad hombre y mitad animal, y de esta manera completaron su danza imitando tal y como había sucedido en la batalla de Centla, así nace la danza del caballito blanco o danza de conquista [...]

Referentes –de históricos a materia de mitificación– evidencian el tránsito del *tigre* al *caballito*¹⁷, en tanto que símbolos que representan la parte antagónica de la Máscara, observando que los dos primeros símbolos mencionados tienen por constante el ser *animales*, lo cual implica una primera oposición para con

¹⁴ Nombre de autoadscripción étnica en lengua chontal.

¹⁵ Dicho fragmento pertenece al texto bilingüe *Palabra y pensamiento Yokot'an*, de Rodolfo Uribe Iniesta y la escritora indígena chontal Bartola May May.

¹⁶ Fragmento del texto redactado y distribuido por sus editores indígenas de Buenavista.

¹⁷ Para una argumentación particular al respecto, Cfr.: Ramírez Torres (2012).

el guerrero, ya que este es un *hombre*; así entonces, estamos frente a un par de opuesto consistente en *Animal / Hombre*, lo que conduce a la oposición *naturaleza / sociedad*, es decir, la división entre una esfera originalmente pre-existente y otra construida culturalmente por la sociedad humana; esta división, a su vez, permite sugerir la separación *sagrado / profano*, es decir, donde la primera es fuente de hirofanías, manifestaciones de lo sagrado (Eliade, 1986), a lo que el hombre profano accede por medio de sistemas rituales que le abren espacios y tiempos sagrados (Eliade, 1998) de encuentro con sus divinidades.

La conjugación sincrética, en permanente tránsito, que transfiere sentidos culturales del *Tigre*, la divinidad *Kantepec*¹⁸, a *El Caballito blanco* y *San Francisco de Asís*, mantienen su relación con el mundo profano vinculado a las lluvias y los vientos¹⁹, punto de encuentro con la parte contraria donde se halla el guerrero, Máscara roja que es el Hombre Indígena, el *Yokot'an*; por lo tanto, la generosidad de la naturaleza acuática, celeste y telúrica ha de venir de esa misma *naturaleza*, es decir, de esa otra dimensión, la del mundo *sagrado*; por ello es necesario invocar sus favores a través de una víctima propiciatoria, justamente la Máscara sacrificada ante el símbolo, ya Tigre, ya Caballito, intermediarios de los dioses, que con sus ataques –mediados por las fauces felinas o el acero de la espada– hieren la carne del hombre profano para obtener su sangre.

La donación ritual del vital líquido jugó un relevante papel simbólico en el sistema sacrificial maya para el equilibrio cósmico (Nájera, 2003) sagrado como una manera de lograr el equilibrio social profano. De la sangre, simbólicamente, “se considera universalmente como el vehículo de la vida [y] participa también de la simbólica general del rojo” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, p. 909). Ambos componentes, *sangre* y *rojo*, forman parte del sacrificio de la *Máscara*, esta es herida y su sangre queda en el filo de la espada del *Caballito*²⁰, o es la derramada por el guerrero ante la embestida del Tigre que le devora; ese mismo rojo tiñe completamente el rostro del guerrero, roja es su máscara, desde el púrpura rostro se augura ya su destino de víctima ofrecida. Esa sangre simbolizada representa la apropiación, por parte de la entidad sagrada, de la sangre sacrificial de la víctima como don otorgado a la divinidad para obtener el favor de la seminal lluvia y así recoger los frutos de la tierra y las aguas fecundadas para el sostenimiento de las criaturas humanas. La sangre del Hombre vuelta simiente.

Pero la sangre derramada no siempre es donación ritual. Por ejemplo, los militares españoles que invadieron América escenificaron dramas profanos

¹⁸ Presumiblemente una divinidad pluvial, como *Tláloc* en el centro de México, o *Chaac* en la región maya del sureste mexicano.

¹⁹ “Ya desde los olmecas, un sello característico de sus manifestaciones artísticas son las representaciones de ‘seres-jaguar’ vinculados con la lluvia y la vegetación.” (Valverde, 2004, pp. 134-135).

²⁰ El personaje del Caballito porta una espada elaborada de madera, en cuyo filo ha sido pintada una delgada línea en color rojo, que simula la sangre del guerrero.

como el del siguiente relato del siglo XVI en la ciudad mexicana de Tenochtitlan, durante una fiesta religiosa nativa:

Pues así las cosas, mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto, ya se enlaza un canto con otro, y los cantos son como un estruendo de olas, en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente. Luego vienen hacia acá, todos vienen en armas de guerra [...] Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada [...] La sangre de los guerreros cual si fuera agua corría: como agua que se ha encharcado y el hedor de la sangre se alzaba al aire, y de las entrañas que parecían arrastrarse (Sahagún, 1979, pp. 779-780).

En esta ocasión la sangre queda fuera del guion ritual, porque el ritual mismo ha sido quebrantado; el sentido de la fiesta, de la danza, de la música de aquel regocijo se vacía de sentido bajo el filo de la espada invasora; detrás de cada tajo queda mutilado no solo el cuerpo de un indígena, sino también el *corpus* semiótico de su cultura, esto es, de su *semiosfera*. Sentidos fragmentados entre la sangre del rito indígena, génesis de otras mutilaciones.

La perspectiva histórica evidencia la polisemia de los componentes de la danza chontal atendida, mostrando el *continuum* semiótico justo en torno del sacrificio del hombre inmolado en sangre y donde el episodio de conquista resulta significativa que representa polisémicamente diversos significados, desde la investida militar en sí misma (sin implicaciones metafóricas), hasta el sacrificio constitutivo de un sacrificio propiciatorio de las lluvias. La estructuración de la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera* por igual posee la capacidad de capturar en su sistema la praxis histórica que ha ido acumulando con los años cruentos, haciendo con ella materia de mitificación para un relato heroico que al danzar propicia lluvias, pero también recupera la memoria para codificar las experiencias colectivas actuales que siguen exigiendo sangre sacrificial para sobrevivir en un mundo que no requiere de lanzas, espada y fuego para experimentar capítulos tortuosos en la existencia latinoamericana.

III. Política y fragmento

El fragmento social. Siglos más tarde, con otras divinidades veneradas –Cristos sangrantes, metáforas de sufrimientos inconmensurables, de un nuevo Hombre sacrificado– pero atadas todavía a la signicidad de la madre-Tierra, divinizada por la religiosidad popular contemporánea, concurren otros cuerpos fragmentados, otros signos rotos, cual vasija quebrada que derrama el alimento tibio del don sagrado, pero cuya sangre tributada pareciera ofrendarse a un Dios ausente que ya no la recoge como gracia de los hombres.

La frontera México-Estados Unidos es una línea formal entre dos naciones, llena de episodios interculturales e histórico-políticos, desde la anexión, por

parte de los Estados Unidos, de prácticamente la mitad de su territorio²¹, hasta las formas culturales chicanas²² que combinan rasgos de ese país de Norteamérica y tradiciones heredadas de sus ancestros mexicanos. Con estos antecedentes, el límite fronterizo de estos dos países es escenario de intensos flujos migratorios que parten del sur hacia el norte; dadas las condiciones socioeconómicas actuales, caracterizadas por altas tendencias de empobrecimiento²³ y desempleo; consecuentemente en 1994, la población mexicana radicada en los Estados Unidos, pasa de 6.485.253 individuos, a 11.872.689 personas, en 2010²⁴; si estas tendencias las confrontamos con la población mexicana ubicada dentro de territorio nacional (112'336,538 habitantes según el Censo de 2010), resulta que la relación entre la población total mexicana y la porción correspondiente a los migrantes es de 9.5 % de migrantes radicados en los Estados Unidos de Norteamérica, relación que contrasta con la existente en 1990, que fue de 6.6 %²⁵.

Al respecto, diversos estudios dan cuenta de la concreción estadística en la especificidad de la parentela. Para los emigrantes “Vivir lejos de la familia se considera como algo terriblemente solitario”; de aquí que “Frecuentemente, los trabajadores agrícolas migratorios tienen como meta última reunir a sus familias en un solo lugar o migrar juntos de una fuente de trabajo a otra” (Ojeda *et.al.*, 2007, p. 315). Cuando esto no sucede el individuo puede vivir experiencias que le remiten a su familia: “... no tengo por qué andar pasando hambres, miedos, angustias y no ver a mi familia. En Estados Unidos no tenía mucha gente con quien platicar; percibo a ese país como un mundo de muros. Será porque no entendía yo inglés...” (Vega, 2004, p. 174).

Los muchos años de tránsito en torno de la frontera norte mexicana han enmarcado formas culturales en esa población emigrante que da por resultado toda una suerte de movilidad entre ambos lados; así, aquellos que han pasado del lado estadounidense desarrollan, según Patricia Arias, estudiosa del tema, *una estrategia del retorno*, de la cual señala que “... La certeza del regreso a México, avalada por la estrategia cultural del retorno, ha dado paso a una auténtica incertidumbre social respecto al destino de los emigrados...” (Arias: 2007, p. 321).

²¹ Integrado por diversos sucesos políticos y militares ocurridos durante la primera mitad del siglo XIX.

²² Ciudadanos estadounidenses, que habiendo nacido en su territorio son descendientes de mexicanos migrantes.

²³ Para 2010, se encontraban en pobreza multidimensional (carencia de acceso a servicios de salud, educación, seguridad social, alimentación, servicios básicos, calidad y espacios de la vivienda), de los 39.7 millones de niños y adolescentes, 53.8 %; 3.5 millones de adultos mayores; y, ocho de cada diez personas hablantes de lengua indígena. En lo general, 46.2 % de la población total mexicana se reportó para esa fecha en la condición de personas pobres. <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/Contenidos/estadisticas/2013/justicia0.pdf>

²⁴ http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Poblacion_residente_en_Estados_Unidos

²⁵ Con base en datos del mismo Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

México ve diezmada en cerca de un décimo su población a raíz de la drástica situación económica que sufren alrededor de la mitad de sus habitantes; uno de cuyos efectos involucra la reorganización de las unidades domésticas tanto rurales como urbanas, implicando efectos que desintegran, al menos, la estructura tradicional de parentelas íntimamente vinculadas en los márgenes de un espacio que, histórica y culturalmente, han sido constituidos por las comunidades campesinas y los barrios urbanos. Actualmente dicha composición se haya trastocada por la emigración de uno de cada diez mexicanos.

Estas fracturas geo-demográficas quiebran la movilidad espacial de los individuos que integran familias, comunidades y barrios, lo cual provoca paralelamente la ruptura del tejido social en sus niveles local, municipal, regional, y por ende, nacional. Esta relación dialéctica entre lo *macro* y lo *micro* reclama no perderse en el bosque, y asumir la concreción de la sociedad –desde su cruda abstracción– en cada ser humano cargado con su biografía y cultura; cuando esas historias de vida y sistemas simbólicos vivenciados en cada sujeto se perturban el “[...] individuo pierde el control de su existencia, se deshumaniza a medida que se desocializa...” (Laplantine, 1979, p. 80). Entonces el trabajador emigrado a los Estados Unidos discierne que “no tenía mucha gente con quien platicar; percibo a ese país como un mundo de muros”.

Murallas lingüísticas, pero también *sígnicas* y *societales* que impiden a cada sujeto vincularse con un *otro* como es propio de nuestra especie humana. Al respecto son pertinentes las consideraciones de Humberto Maturana:

La recurrencia de interacciones cooperativas es siempre expresión del operar de los seres vivos participantes en un dominio del acoplamiento estructural recíproco, y durará tanto como dure éste. En nosotros los seres humanos este acoplamiento estructural recíproco se da espontáneamente en muchas circunstancias diferentes, como expresión de nuestro modo de ser biológico actual, y aparece ante un observador como una pegajosidad biológica que puede ser descrita como el placer de la compañía, o como amor en cualquiera de sus formas. Sin esta pegajosidad biológica, sin el placer de la compañía, sin amor, no hay socialización humana, y toda sociedad en la que se pierde el amor se desintegra. La conservación de esta pegajosidad biológica, que en su origen asocial es el fundamento de lo social, ha sido en la evolución de los homínidos, en mi opinión, el factor básico en el acotamiento de la deriva filogenética humana que resultó en el lenguaje, y a través de él en la cooperación y no en la competencia, en la inteligencia típicamente humana (Maturana, 1995, pp. 12-13).

Lo contrario al vínculo humano tiende a la *desocialización* y *deculturación*, aclarando que por definición no llega a culminarse este proceso; sin embargo, resulta importante señalar que para algunos autores tal propensión es entendida como enfermedad de la de-simbolización que puede derivar en rituales vacíos de toda significación, destruyendo los fundamentos de la existencia personal y social (Laplantine, 1979, pp. 80-81). Esta condición existencial colectiva propicia que la percepción del mundo extravíe por momentos sus referentes de sentido,

sentido en una doble acepción: falta de rumbo, de proyecto y, por lo tanto, de futuro; y, de otra parte, agotado de significación. De vaciarse su mundo semántico perdería toda significación, es decir, al carecer de significados culturales quedaría diluido el *continuum* semiótico de las diversas semiosferas que para una circunstancia así ya no estarían atadas a dicho *continuum*. Con su desarticulación se estaría perdiendo el significado y el sentido de futuro.

La deculturación y la ruptura de la semiosfera, se sugiere aquí, se corresponde al marco de lo que José María Mardones entiende por fragmentación:

[...] fragmentación cultural en la que vivimos. Ante la carencia de un proyecto universal, el hombre occidental se refugia en la subjetividad, en la esfera privada y en el culto a la individualidad: un narcisismo que dirige su atención al presente y al goce no pospuesto de los múltiples incentivos con que le bombardea la sociedad consumista. La red de la fragmentación atrapa al hombre moderno desde el chorro ininterrumpido de sensaciones, estímulos e informaciones carentes de un eje estructurador, haciéndole nadar en la pluralidad de los fragmentos. Queda por dilucidar si nos hallamos ante la disolución del sentido, del recuerdo y de la historia y ante el hundimiento del propio sujeto (Mardones, 1988, p. 153).

En la reflexión de Mardones, esa disolución del sentido quebrantada evidencia que las diversas formas de racionalidad hacen de la “razón moderna diferenciada... una razón fragmentada” (Mardones, 1988. Pp. 24-25). Sin embargo, se insiste en que tal tendencia no se culmina, ya que esto no solo diluiría el sentido, sino, por igual, aniquilaría la condición humana del *Homo symbolicus*, característica definitoria, en efecto, del Hombre. Dado el devenir del *continuum* semiótico, en tanto que proceso permanente de significación-resignificación, ante circunstancias inéditas, las semiosferas y su articulación compleja y polisémica erigen nuevos constructos de sentido y praxis; ejemplo de ello es la transformación simbólica de la *Danza del Tigre* en danza de *El Caballito Blanco*, ya antes referida para el proceso chontal. La versatilidad polisémica finalmente pareciera triunfar por encima de las tendencias deculturantes y desimbolizantes, aunque las evidencias de esto último no deben hacernos perder de vista la existencia tangible por igual, en distintos momentos coyunturales, de vacíos semióticos. La dinámica social es dialéctica, compleja y multifactorial, y no unilineal.

El fragmento sacrificado. La tendencia que fragmenta el vínculo humano, impulsa la disolución de la *communitas*, instancia esencial de nuestra especie y que se explica con las siguientes palabras:

[...] el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser «quien comparte una carga (un cargo, un encargo)». Por lo tanto, *comunitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más», sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está

«afectado», a diferencia de aquel que está «exento» o «eximido». Aquí toma cuerpo el último, y más característico, par de oposición que flanquea o reemplaza la alternativa público/privado: el que contraponen *communitas* e *immunitas*. Si *communis* es quien debe desempeñar una función –u otorgar una gracia–, por el contrario, *immunis dicitur qui nullo fungitur officio* (P. F., 127.7), y puede por ello permanecer *ingratus*. Puede conservar íntegra su propia sustancia a través de una *vacatio muneris*. La *communitas* está ligada al sacrificio de la *compesatio*, mientras que la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio* (Nancy, 2003, pp. 29-30).

La *communitas* desgarrada de Latinoamérica –que no aniquilada– derrama cotidianamente las vidas de individuos que desde sus pueblos indígenas y campesinos, o de sus barrios urbanos, localizados en el Cono Sur y en Centroamérica, inician larguísimos trayectos con el objeto de cruzar la frontera del Norte. El 30 de septiembre de 2005, en la fronteriza ciudad mexicana de Tijuana, se leyeron 3600 nombres, debidamente documentados, de otros tantos emigrados que fallecieron al intentar cruzar la línea divisoria entre México y los Estados Unidos²⁶, más las todavía incontables víctimas del flujo migratorio por territorio mexicano hacia el norte de habitantes centroamericanos que, usando medios como el ferrocarril conocido como La Bestia, cruzan con múltiples riesgos de ser mutilados por las ruedas del tren²⁷, o extorsionados e incluso desaparecidos durante el trayecto. Una América fragmentada, como el de aquellos cuerpos cercenados durante aquella fiesta en Tenochtitlan, vaciada de significado. Como entonces, así quedan los cadáveres en el río o el desierto²⁸, o al pie de la vías férreas, silentes, inertes, cual cabeza mutilada o brazo amputado.

Esta carne y esta sangre son ofrendadas, pero sin identidad de pertenencia para con ningún rito de ninguna cultura en ese intersticio liminar de las fronteras, ya que la migración, al abandonar la *communitas* de origen, inherentemente desmantela parte de la semiosfera propia, y el emigrado pierde momentáneamente la mirada polisémica mientras logra, con residuos parciales e incompletos de lo propio y lo ajeno, armar un nuevo sistema simbólico para sí y adecuado al lugar de llegada como migrante; en un proceso de transformaciones simbólicas estructuradas siempre por la tríade *complejidad/polisemia/semiosfera*, pasando de sus propios *tigres* a nuevos *caballos*, aunque en una constante significativa para Latinoamérica, la del sacrificio.

²⁶ <http://www.jornada.unam.mx/2005/10/01/039n1soc.php>.

²⁷ “Noel Vázquez / CP Debido a la gravedad de sus lesiones al ser cercenados sus brazos y piernas por el tren en el centro de Arriaga, el guatemalteco Alberto Pérez Felipe, de 50 años de edad, lamentablemente falleció en el Hospital General “Rafael Pascacio Gamboa” de Tuxtla Gutiérrez. El hombre viajaba sobre un de los vagones del tren carguero la madrugada del pasado martes, cuando resbaló y cayó en las “garras” de “La Bestia” en movimiento.” Reporte de prensa, noviembre 15, de 2013: <http://www.cuartopoder.mx/fallece-en-hospital-mutilado-por-la-bestia/>

²⁸ El río Bravo y el desierto de Arizona son los puntos que deben salvar los emigrados sin documentos legales que arriban a territorio estadounidense.

Conclusiones: la pegajosidad amorosa de Latinoamérica

Ni la deculturación ni la desocialización ni la fragmentación son procesos unilaterales; como ya se afirmó con anterioridad, todos ellos resultan parte de transformaciones dialécticas en la medida en que guardan en sí mismas su opuesto, es decir, la *re-significación cultural*, la *re-socialización* y la *re-integración*, acaso gracias a la pegajosidad inherentemente humana de la que nos habla Humberto Maturana. Así es como ocurre que, tanto antes como después del cruce entre la línea divisoria México-Estados Unidos, existen diversas organizaciones solidarias con el emigrado; por nombrar algunas, mencionemos el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB)²⁹, los clubes zacatecanos de los cuales se reportan más de cien en el país del norte³⁰, o la Red Casas del Migrante³¹, instancias que desde diversos referentes ideológicos o políticos brindan opciones de reintegración social, espacios colectivos que, a su vez, permite fincar nuevas construcciones simbólicas, que implican prácticamente la reconstitución de una semiosfera dedicada a recodificar y reordenar, en virtud de la cualidad polisémica, esos trozos de cuerpos fragmentados diversos que ahora buscan el apego para con otros en sus mismas circunstancias y configurar nuevas anatomías de comunidad.

Pero para que esto se logre, es menester el rescate de la pegajosidad humana, o en otras palabras, la capacidad amorosa del *Homo sapiens*, lo que exige no limitar el entendimiento humano a la mediación exclusiva de la racionalidad objetiva, sino que, dialéctica y polisémicamente, también ha de participar la subjetividad. Edgar Morin considera que,

La crisis de la política se produce a todos los niveles. Además, resulta que la noción de política parece horadada, vaciada desde el interior: la administración, la técnica, la ciencia, con sus modos operativos, racionalizantes, ¿no viene necesariamente a sustituir el antiguo arte de la política? Incluso el conocimiento del nuevo y ampliado campo de la política, ¿no es el resultado de competencias nuevas? [...] en cierto sentido la política está hecha añicos. Pero si la política se vacía cada vez más es porque cada vez incluye más cosas. Si la política se encuentra cuestionada, es porque toda cuestión se vuelve política [en oposición a esto, lo que se requiere es [...] una política multidimensional del hombre (Morin, 2002, pp. 16-17).

Este centrar lo político en torno del hombre cuestiona la relación vertical de las sociedades que guardan injusticias en su seno. Se requiere entonces otro horizonte de vinculación humana. La conocida carta de Ernesto Guevara a sus Hijos no solo ha sido el mensaje íntimo de un padre, sino convocatoria extendida a los quehaceres políticos latinoamericanos: "Sobre todo, sean siempre capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida contra cualquiera en

²⁹ <http://www.laneta.apc.org/fiob/teq96a/boletin.htm>.

³⁰ <http://www.senado.gob.mx/iilsen/docs/zip/diagnostico%20migratorio.pdf>.

³¹ <http://www.migrante.com.mx/Tijuana.htm>.

cualquier parte del mundo". La figura del Che es discurso racional –patentizado en su obra revolucionaria– a la vez que imagen imbuida de numinosidad, revelada desde su beatificación popular como San Ernesto de la Higuera, hasta la iconografía que hace de su cadáver la desvelación de un Cristo inmolado, signo del sacrificio amoroso en la fraternidad humana.

El paradigma subjetivo-amoroso de la pegajosidad de nuestra especie es desde otra mirada, esta horizontal, el eje de una semiosfera que no se forma con los referentes *arriba* y *abajo*, sino entre prójimos próximos.

En el horizonte latinoamericano de los sacrificios, de la misma manera que suceden ritos sacrificiales propiciatorios de lluvias, concurren otros ritos, propiciatorios también estos, pero de otras precipitaciones reivindicatorias de justicia social. El proyecto de otros sentidos de futuro incluye invariablemente el drama del sacrificio, al cual le es inherente el vínculo amoroso como parte existencial y sígnico del hemisferio derecho, de la subjetividad, de la pegajosidad y del donarse en un sacrificio donde la sangre debería de ser una metáfora y no una cuantificación de cadáveres de carne y hueso de la realidad latinoamericana. Urge sustituir en la polisemia del sacrificio, la ambición del poder ingrato, de la política que fragmenta, por otra cimentada en la gratitud de la común-uniión de la *communitas* latinoamericana, donde sus habitantes dancen en el cavidad de una esfera de significados transformándose en el corpus de un Hombre Nuevo que no requiera del sacrificio en sangre para ser en la Vida y la pegajosidad humana.

Referencias bibliográficas

- Arias, Patricia (2007). El retorno como estrategia: trabajadoras y empresarias en Estados Unidos. En: David Robichaux (compilador). *Familias mexicanas en transición*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 321-333.
- Chevalier, Jean Gheerbrant, Alain (1995). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Ducrot, Oswald Todorov, Tzvetan. (2005). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, Mircea (1986). *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones ERA.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. España: Paidós Orientalia.
- Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González Torres, Yolotl (2006). *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guiraud, Pierre (1989). *La semiología*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Glaserfeld, Ernest von (1994). Despedida de la objetividad. En: Watzlawick, P. Krieg, P. *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa Editorial, pp. 19-31.

- Herskovits, Melvyn Jean (1952). *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Landa, fray Diego de (1982). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa, S. A.
- Laplantine, François (1979). *Introducción a la Etnopsiquiatría*. Barcelona: Gedisa.
- Leach, Edmund (1981). *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos. Una Introducción al Uso del Análisis Estructuralista en la Antropología Social*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Lotman, Yuri M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mardones, José María (1988). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.
- Martínez Assad, Carlo S. (1996). *Breve historia de Tabasco*. México: Fondo de Cultura Económica–El Colegio de México.
- Maturana, Humberto R. (1995). *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mauss, Marcel (1970). *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona: Barral Editores, 1970.
- McLuhan, Marshall y Powers, B. R. (1995). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, Edgar (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, Edgar (2002). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Morley, Sylvanus G. (1994). *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nájera Coronado, Martha Iliá (2003). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nancy, Jean-Luc (2003). Conloquium. En: Esposito, R. *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 9-19.
- Ojeda, N. Medina, L. K. Millard, A. V (2007). Estrategias de la familia y el grupo doméstico en la migración agrícola. En: Robichaux D. (compilador). *Familias mexicanas en transición*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 307-319.
- Otto, Rudolf (1980). *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ramírez Torres, Juan Luis (2012). El jaguar transformado. Una hipótesis poliédrica a propósito de la Danza *El Caballito Blanco*. En: *Estudios de Cultura Maya*, V. XL, Otoño-Invierno 2012, pp. 191-225.
- Sahagún, Fray Bernardino (1979). *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Springer, S. P. y Deutsch, G. (1994). *Cerebro izquierdo, cerebro derecho*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Thompson, J. E. S. (2006). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores de España.

Uribe, R. May, B. (2000). *T'an i K'ajalin Yokot'an* (Palabra y pensamiento Yokot'an). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

Valverde Valdés, María del Carmen (2004). *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vega Briones, Germán (2004). Migración de retorno en Ciudad Juárez: un enfoque cualitativo. En: Santibáñez, J. Castillo, M. A. (coordinadores). *Nuevas tendencias y nuevos desafíos de la migración internacional. Memorias del Seminario Permanente sobre Migración Internacional. V. I.* Tijuana, Baja California: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 133-176.

Pertinencia de los procesos de aseguramiento de la calidad para la Educación Superior colombiana

Verónica Gómez Arcila*

Recibido: 12 de febrero de 2015

Envío a pares: 26 de febrero de 2015

Aprobado por pares: 26 de marzo de 2015

Aprobado por el comité editorial: 27 de mayo de 2015

RESUMEN

En este escrito se hace un repaso sobre cómo ha sido la legislación para la Educación Superior en Colombia (con la Ley 30 de 1992 como documento rector, en conjunto con las leyes: 115 de 1994 y 1128 de 2008, y el Decreto 1295 de 2010) y cuáles han sido los parámetros de calidad impuestos sobre la Educación Superior colombiana. Asimismo, se indica cuáles serían los nuevos lineamientos de la educación, la actualidad del

debate por la educación para la Colombia del “posconflicto”, y datos sobre la competitividad de la Educación Superior nacional con respecto a los estándares internacionales, presentando un comparativo entre estas políticas y estándares nacionales con respecto a teorías de calidad de diversas organizaciones internacionales.

Palabras clave: Educación Superior, Calidad

* Odontóloga y estudiante de Maestría en Microbiología de la Universidad de Cartagena. Correo electrónico: verigomez18@gmail.com

Quality Assurance Processes Pertinence for Colombian Higher Education

ABSTRACT

In this article, a review of how Colombian legislation has been for higher education in Colombia is made. (Law 30, 1992 as a main document, jointly with laws 115, 1994. and 1128, 2008, Decree 1295, 2010) and which have been the quality parameters imposed on Colombian higher education. Likewise, it is indicated which the new education guidelines will

be, the current status of education debate for “postconflict” Colombia and data on competitiveness of national higher education in relation to international standards, showing a comparison between these policies and national standards related to quality theories of different international organizations.

Key words: Higher education, quality.

La educación, como proceso de formalización del conocimiento en una sociedad, requiere, en general, estándares de calidad que garanticen una correcta ejecución de los procesos educativos. Dichos estándares de calidad monitorean una gran variedad de parámetros, entre los que se destacan desde la infraestructura y el cuerpo docente hasta los contenidos curriculares, y metodologías de enseñanza. Siendo así, es claro que el correcto establecimiento y cumplimiento de estos estándares traerá como resultado una educación de calidad diseñada de manera inclusiva para la sociedad en la que se desarrolla, y que, además, es planificada para impactar positivamente en ella.

En los últimos años en Colombia, el debate sobre educación ha tomado relevancia, especialmente en el actual contexto sociopolítico, en el que se trata de crear un nuevo marco educativo para la Colombia del “posconflicto”. A pesar del debate, es inevitable poner en tela de juicio la calidad de la educación en Colombia. Las pruebas y listados internacionales no demuestran que el país se encuentre bien en materia de educación, ya que ocupa el puesto 60 de 148 en Educación Superior, según el Reporte de Competitividad Global 2013-2014 (Foro Económico Mundial, 2013, p. 158). Naturalmente, con el debate de la educación y los lineamientos que ha establecido el Gobierno nacional, surgen los siguientes interrogantes: ¿Es la Educación Superior en Colombia una educación de calidad? ¿Se están estableciendo parámetros de calidad Universitaria adecuados para los intereses de la nación? ¿Existen organismos de monitoreo adecuado para estos estándares de calidad? ¿Los lineamientos del Ministerio de Educación nacional son congruentes con las necesidades del país, o estos siquiera son competitivos con los estándares internacionales?

Dado lo anterior, a lo largo de este documento se hará un repaso sobre cómo ha sido la legislación para la Educación Superior en Colombia (con la Ley 30 de 1992 como documento rector, en conjunto con las leyes 115 de 1994 y 1128 de 2008, y el Decreto 1295 de 2010) y cuáles han sido los parámetros de calidad impuestos sobre este nivel educativo. Además, se hará mención acerca de cuáles serían los nuevos lineamientos de la educación, la actualidad del debate por la educación para la Colombia del “posconflicto”, y datos sobre la competitividad de la Educación Superior nacional con respecto a los estándares internacionales. Por último, se presenta un comparativo entre estas políticas y estándares nacionales con respecto a teorías de calidad de diversas organizaciones internacionales, tales como la UNESCO, la QAA (Agencia Británica de Aseguramiento de la Calidad) y la ENQA (Agencia Europea de Aseguramiento de la Calidad en Educación Superior). La comparación de dichos estándares con la situación nacional puede dar luces en el debate sobre calidad y pertinencia de la Educación Superior en Colombia, y probablemente ayudar en el establecimiento de pautas para la mejora de estos parámetros, que podrían contribuir a la dar el salto de calidad que se requiere en Colombia.

La revisión del marco institucional empieza inevitablemente con la Ley 30 de 1992, que regula la naturaleza de la Educación Superior nacional y la define como un proceso permanente que posibilita el desarrollo de las potencialidades del ser humano de una manera integral, y tiene como objeto el pleno desarrollo de los alumnos y su formación académica o profesional (Colombia, Ley 30 de 1992, artículo 1). Asimismo, la Ley 30 define la educación como un servicio público cultural, inherente a la finalidad social del Estado, y como tal, el Estado garantizará la autonomía universitaria y velará por la calidad del servicio educativo a través del ejercicio de la suprema inspección y vigilancia de la educación superior (Colombia, Ley 30 de 1992, artículo 3). Esto significa que es el Estado colombiano, mediante sus instituciones, el encargado de hacer el seguimiento y control de calidad de la educación, función que compete al Ministerio de Educación Nacional.

Aunado a lo anterior, la ley 30 de 1992 abrió la posibilidad de introducir nuevos estudios de grado en cualquier universidad. Esta ley estipulaba que las instituciones de Educación Superior tenían que informar al ICFES (Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior) de sus nuevos programas, y el ICFES los registraría en el SNIES, Sistema Nacional de Información de Educación Superior (OCDE y BIRF, 2012, p. 159). Sin embargo, a pesar de que la Ley 30 crea el Consejo Nacional de Educación Superior, como un ente con funciones de coordinación, planificación y recomendación en la Educación Superior, este no poseía facultades legales para poder ejercer una presión efectiva sobre los nuevos programas que no cumplieran con los estándares de acreditación. Asimismo, el Consejo Nacional de Acreditación (CNA, que también fue creado a partir de la Ley 30 de 1992), que poseía las facultades para otorgar registros de calidad, no tenía las facultades legales necesarias para poder influir en la calidad de los programas, ya que el registro en el sistema de calidad era voluntario (artículo 53, Ley 30 de 1992).

Dicha falta de legislación adecuada en materia de calidad se prolongó a lo largo de la década de los 90, en la cual el número de programas crecía en una manera desenfrenada (de 1800 programas en 1991 se llegó a casi 3000 en 1997 (OCDE y BIRF, 2012, p. 199). Por ello, el Decreto 272 de 1998 estipuló la obligatoriedad del cumplimiento de los requisitos mínimos, y delegó al CNA esta responsabilidad.

Por último, se creó el Registro Calificado de Programas –CONACES– (Decreto 2230/2003); en virtud de esta ley, para conseguir que los programas fueran incluidos en este registro, las instituciones de Educación Superior tendrían que cumplir unos requisitos mínimos de calidad. Al mismo tiempo, se encargó la gestión del sistema de Acreditación de Alta calidad al CNA, el cual tiene cla-

ramente definidos los lineamientos y procedimientos a seguir para otorgar tal acreditación de alta calidad a la Institución (CNA, 2013).

Ahora bien, entrando en materia, dichos lineamientos para la acreditación de alta calidad de los programas de pregrado se definen como la síntesis de características que permiten reconocer un programa académico específico o una institución de determinado tipo, y hacer un juicio sobre la distancia relativa entre el modo como en esa institución o este programa académico se presta dicho servicio y el óptimo que corresponde a su naturaleza (CESU, 2014, p. 97), dado que los lineamientos estipulan que las universidades deben cumplir con ciertos estándares cualitativos, como la misión institucional, el factor profesores, el factor estudiantes, el factor de pertinencia del programa y valor investigativo, desarrollo profesoral en el escalafón (el cual cuantifica la producción intelectual de cada profesor de la Institución a evaluar), flexibilidad y pertinencia del currículo, estrategias de enseñanza y aprendizaje, sistemas de evaluación hasta la extensión, visibilidad internacional y movilidad, proyección social y recursos (de tipo bibliográfico, informático, logístico entre otros) (CNA, 2013, p. 16).

El proceso de acreditación de alta calidad se da bajo los principios fundamentales de la autoevaluación y el cumplimiento de las normas establecidas, y se logra mediante estrictos controles de auditorías internas y externas que se llevan a cabo por pares universitarios que visitan las instituciones y constatan que estas efectivamente cumplen con criterios de alta calidad. En teoría dicho proceso abarca todos los puntos neurálgicos de funcionamiento en una institución de Educación Superior. Luego, si estas falencias son comparadas con los parámetros de calidad existentes en otros documentos internacionales, por ejemplo: el Manual de Estándares y Guías para el Aseguramiento de la Calidad en la Educación Superior de la ENQA (ENQA, 2009), las guías de calidad de la UNESCO (UNESCO, 2005) y el Manual de Revisión de la Educación Superior de la QAA (British Quality Assurance Agency, 2014); estos tienen bastantes puntos en común. Estos documentos también se basan en vigilancia mediante sistemas de auditorías, aunque con la diferencia de que las autoridades reguladoras de la calidad son entidades externas a las instituciones académicas, y se anula la posibilidad de un conflicto de intereses. Por su parte La OCDE y el BIRD publicaron una revisión hecha a la Educación Superior en Colombia en el año 2012 (la cual nace de una clara intención del Gobierno nacional de entrar a la OECD), en la cual se establece que una de las desventajas del proceso de calidad es que el CONACES, el CNA y el CESU tienen por ley, dentro de sus miembros, funcionarios activos de instituciones de Educación Superior. Lo anterior afecta la transparencia del proceso, ya que los pares académicos también son miembros de comunidades que aspiran a los mismos procesos de acreditación institucional, lo que crea conflicto de intereses.

Una revisión de cada uno de los temas contemplados en estas normas sería un proceso bastante dispendioso; no obstante, se puede afirmar con toda certeza que los estándares de acreditación de alta calidad colombianos están basados en los estándares internacionales, ya que ambos concuerdan en los mismos tópicos de calidad. De esta manera, no es de extrañarse, que pocas instituciones de Educación Superior tengan esta Acreditación, por ejemplo: según datos del CNA presentados en junio del 2014, de los 9608 programas existentes en la nación, 813 poseen acreditación de alta calidad (lo cual corresponde solamente al 8.4 % (CESU, 2014, pp. 64-65). En el nivel institucional, solamente el 26.25 % de las universidades colombianas cuenta con una acreditación de alta calidad (un total de 80 universidades, las cuales 32 pertenecen al sector público) (OCDE y BIRF, 2012, p. 208). Estas cifras son aún más alarmantes si se tiene en cuenta que de todos los programas que poseen acreditación de alta calidad, menos del 3 % pertenece a educación técnica y tecnológica.

Las instituciones que no tienen el registro de alta calidad pueden ejercer sus funciones académicas cumpliendo netamente con los mínimos exigibles, estipulados en el Registro Calificado contemplado por la Ley 1188 de 2008 y el Decreto 1295 de 2010. Estos requisitos para obtener el registro calificado son significativamente inferiores a los requisitos para una acreditación de alta calidad.

La Ley 1188 de 2008 y el Decreto 1295 de 2010 estipulan los mínimos exigibles para que una institución de Educación superior preste servicios académicos, entendiendo por mínimos exigibles cuestiones tan fundamentales como instalaciones adecuadas, una biblioteca con bases de datos, infraestructura física, bienestar universitario y un programa de egresados (Colombia, Decreto 1295 de 2010). Dichos parámetros aseguran el funcionamiento de una institución de Educación Superior, pero en ningún momento se hace énfasis en la prestación de servicios académicos con calidad. También es preocupante que la Ley 1188 de 2008 y el Decreto 1295 de 2010 no sean claros en cuanto a las metodologías de evaluación, a la exigencia de créditos académicos (y subsecuentemente la carga horaria a la que son sometidos los estudiantes de estas instituciones), la formación curricular de los profesores (solamente dice que deben tener un perfil acorde con el proceso formativo, y deben tener una formación igual o superior a la brindada por la institución).

Lo anterior dista mucho de los estándares internacionales; visto desde otro punto de vista, lo que es mínimo exigible para estos, lamentablemente para el caso colombiano son estándares de alta calidad, mientras que los mínimos exigibles para el caso colombiano son cosas básicas y fundamentales que en ningún momento aseguran que el proceso brindado tenga calidad académica. Para ampliar este concepto, el informe de la OECD y el BIRF señala que durante sus visitas a las instituciones de Educación Superior técnicas y tecnológicas,

evidenciaron que estas no cumplen con un sistema creíble de aseguramiento de la calidad institucional en lo correspondiente a la evaluación de resultados de los estudiantes, debido a que varios de ellos manifestaron que casi todos habían aprobado los exámenes, y los que habían suspendido tenían la posibilidad de volverlo a intentar hasta aprobar.

El CESU y el Ministerio de Educación reconocen que el sistema de aseguramiento de la calidad tiene que mejorar ampliamente, si se quiere garantizar a la sociedad que las instituciones de Educación Superior y sus programas cuenten con la calidad suficiente para poder competir en el ámbito mundial, ya que la creciente globalización y apertura de fronteras económicas exige una mayor movilidad, reconocimiento mutuo de títulos, educación e investigación docente. Además, según el Acuerdo por la Educación Superior 2034, entre los principales problemas nodales que presenta el sistema de calidad es el carácter voluntario de la alta acreditación, por lo cual se propone que todas las instituciones de Educación Superior se vinculen a los procesos de acreditación de alta calidad. También destaca que los sistemas educativos actuales no favorecen una rendición efectiva de cuentas, ni el establecimiento de compromisos claros de mejoramiento, y que no está asegurada la totalidad de los recursos requeridos para el desarrollo y funcionamiento del sistema (CESU, 2014, p. 99).

Dentro de los nuevos lineamientos que define el Acuerdo para la Educación Superior 2034, 15 de ellos corresponden al mejoramiento del plan integrado de calidad, los cuales incluyen el fortalecimiento legislativo del sistema mediante la creación de una Agencia Nacional de Calidad que articule y dé coherencia a la acción de organismos como el CNA y CONACES, y que garantice los recursos humanos, tecnológicos y financieros suficientes para que el sistema funcione con calidad. Esta propuesta debe estar articulada con el Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología y con los sistemas nacionales de trabajo, salud, ambiente, cultura y justicia, con el fin de asegurar que los contenidos de calidad aprobados sean pertinentes para la nación. De igual forma, se reconoce la creación de estímulos para las instituciones que generen valor en el desarrollo de oportunidades, y que incentiven a otras instituciones educativas que todavía no cuentan con la acreditación de alta calidad.

Todas estas iniciativas tienen influencia de organismos internacionales, y si se cumplen a cabalidad ayudarán definitivamente a mejorar la calidad de la Educación Superior, ya que atacan diferentes problemas, entre ellos, el conflicto de intereses con las entidades acreditadoras. Empero, el problema de la calidad va más allá, dado que por más que los estándares de acreditación de alta calidad sean pertinentes y acordes con los estándares internacionales mencionados anteriormente, la calidad universitaria es reflejo de la calidad de vida de una sociedad. Inclusive, aun cuando las entidades y las leyes encargadas de hacer

cumplir los estándares de calidad tengan total respaldo financiero, no es posible tener una Educación Superior de calidad sin inversión del Estado, no solo en universidades, sino también en la Educación Básica y Media (que es de donde se originan los problemas cognitivos de los estudiantes que logran ingresar a la educación superior). Así, no es posible tener una educación de calidad si no se garantizan los fondos para tener un profesorado de calidad con salarios dignos y competitivos, y si no se cuenta con la infraestructura necesaria para cobijar la creciente demanda de Educación Superior en el país. El crecimiento económico que ha obtenido la nación debe ir acompañado con una inversión social mayor en el sector académico, que garantice la formación de mano de obra idónea para los procesos de desarrollo, así como la investigación para mejorar la calidad de vida de los individuos en la sociedad.

En conclusión, se demuestra que a pesar de que los estándares de acreditación de alta calidad y la legislación se encuentran sintonizados con los estándares internacionales, de la teoría a la práctica, hay un margen inmenso. Una cantidad muy baja de universidades colombianas es competitiva con el exterior, ya que los estándares de acreditación de alta calidad son muy superiores a los mínimos exigibles. Lo que hoy conocemos como acreditación de alta calidad no puede ser visto como un lujo para las instituciones de Educación Superior, sino que debe ser el nuevo mínimo exigible obligatorio. De lo contrario, la educación colombiana no podrá ser internacionalizada y competitiva en el mundo, lo cual atentaría con los procesos de apertura económica. Para ello, el Gobierno nacional, con miras a crear la nación del “posconflicto”, debe redoblar la apuesta en materia de educación. Al respecto, las medidas del Acuerdo de Educación 2034 son pertinentes en ciertos aspectos, pero quedarán solamente en el papel si no vienen acompañadas por una entidad aseguradora de calidad, independiente del sector educativo, y de una adecuada inversión en el sector. Las instituciones deben asumir compromisos, y trabajar fuertemente, para poder cumplir las metas del ministerio, es decir, cobertura en educación, pero con calidad.

Referencias bibliográficas

Acuerdo por lo Educación Superior 2034. Propuesta de política pública para la excelencia de la educación superior en Colombia en el escenario de la paz. Consejo Nacional de Educación Superior –CESU-, Bogotá, Colombia, 13 de Julio de 2014.

British Quality Assurance Agency –QAA-, (2014). Higher Education Review – A handbook for Alternative Providers Undergoing Review in 2014-15, volume 1, pp. 6-19. En: <http://www.qaa.ac.uk/en/publications.html> (Consultado en febrero de 2015).

Consejo Nacional de Acreditación –CNA- (2013). Recuperado de: <http://www.cna.gov.co>

Decreto No. 1295 por el cual se reglamenta el registro calificado de que trata la Ley 1188 de 2008 y la oferta y desarrollo de programas académicos de educación superior. Boletín del congreso de la República de Colombia, Bogotá, Colombia, 20 de abril de 2010.

European Association for Quality Assurance in Higher Education –ENQA- (2009). Standards and Guidelines for Quality Assurance in the European Higher Education Area. Volume III. Helsinki: Editorial de la European Association for Quality Assurance in Higher Education

Foro Económico Mundial (2013). The Global Competitiveness Report 2013-2014. p.158.

Ley 30 de diciembre 28 de 1992 por el cual se organiza el servicio público de la Educación Superior. Boletín del congreso de la República de Colombia, Bogotá, Colombia, 28 de diciembre 1992.

Ley 1188 de 25 de abril de 2008 por la cual se regula el registro calificado de programas de Educación Superior y se dictan otras disposiciones. Boletín del congreso de la República de Colombia, Bogotá, Colombia, 25 de abril de 2008.

OCDE, el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y el Banco Mundial (2012). La Educación Superior en Colombia 2012– Evaluaciones de Políticas Nacionales de Educación. p. 159.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization –UNESCO- (2005). Guidelines for Quality Provision in Cross-border Higher Education. Primera edición.

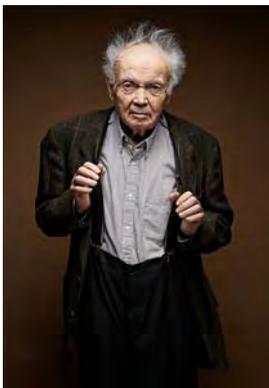


Juan Camilo Gil Suárez. Collage. 2015

Traducciones



A propósito de **FRANÇOIS DAGOGNET** (Langres, 1924, Avallon, 2015)



**François Dagognet, filósofo, médico epistemólogo francés.
Profesor emérito de la Universidad París***

- Presentación de la bio-bibliografía de François Dagognet, de Luis Alfonso Palau Castaño
- Por una estética del materiólogo, objetólogo y exólogo, Dagognet, Luis Alfonso Palau Castaño
- Ensayo de autojustificación. Dispersión y recentramiento, François Dagognet
- Seguir su camino (edición revisada y aumentada). Un itinerario filosófico, François Dagognet & Patrick Vighetti
- Bioética I, François Dagognet
- Bioética II, François Dagognet
- ¿Cómo plantear bien el problema del aborto?, François Dagognet
- La renuncia a las morales clásicas, François Dagognet
- Trastornos. La procreación artificial, François Dagognet
- Sobre religión, conversación entre François Dagognet y Patrick Vighetti
- Lógica y magia de la máquina, François Dagognet

* Fotografía de Manuel Braun. En: http://www.manuelbraun.fr/portraits/#/photos/francois-dagog-net_272.jpg

- Objeciones y respuestas dadas por Dagognet a sus colegas, François Dagognet
- Incorporar, François Dagognet
- La diagonal del sabio, Régis Debray
- La imagen, el arte y la sociología, Bruno Péquignot

Presentación de la bio-bibliografía de François Dagognet

Luis Alfonso Palau Castaño¹

Nacido en Langres en 1924, en un hogar modesto, cursó su primaria pero no pudo asistir al liceo. Tuvo como mentor y amigo a Bachelard, y se formó como médico en la Estrasburgo de Canguilhem (pasó la agregación en Filosofía en 1949). Hizo el ciclo completo de estudios en la Escuela de Medicina de Dijon, defendiendo finalmente su tesis en Lyon en 1958. Nombrado doctor en Psiquiatría, recibió el primer premio de la Facultad de Medicina de Grange-Blanche en 1957. Ejerciendo en el centro del Prado (Lyón), fue nombrado médico asesor del tribunal de la misma ciudad para la prisión de Saint-Paul. Sus primeros análisis —que constituyeron su tesis de doctorado en Letras— en el área de la objetología, comenzaron con un objeto especialmente privilegiado: el medicamento. La pastilla, la píldora, el comprimido, la droga, es una molécula que viene del exterior y que imita la sustancia interior para ser aceptada por el cuerpo enfermo. Este objeto singular, esta *materia medicans* se inspira en el viviente, lo copia y lo engaña, el afuera y el adentro se intercambian gracias a la mínima diferencia que el medicamento comporta con respecto a su modelo biológico, que lo hace su semejante más que su adversario (farmacodinamia). Los dos términos presentes en la terapéutica, el remedio y el organismo que lo recibe, no dejan de modificarse mutuamente. Dagognet falleció el 3 de octubre de 2015 en la localidad francesa de Avallon, al sureste de París.

Ejerció la medicina al mismo tiempo que enseñaba Filosofía en el liceo Ampère, y luego en la Universidad Lyon III. El propio Dagognet nos confiesa que experimentó una cierta decepción (o un malestar) por su permanencia en el universo de la enfermedad mental. En la neuropsiquiatría llegó a preferir el lado neurológico, buscando protección en su científicidad. Se asistía a un enfrentamiento entre la tradición y una más moderna que favorecía los métodos analíticos y el recurso a las sustancias psicotrópicas. Cesaban la coerción, el electrochoque, incluso el internamiento; se emprendía el tratamiento ambula-

¹ Profesor titular de Historia de la Biología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Profesor emérito y jubilado de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Doctor en Historia y Filosofía de las Ciencias de la Universidad de París I (Sorbona-Panteón). Correo electrónico: lapalau@une.net.co

torio, la apertura del asilo, etc.

En muchas de sus obras está presente la interrogación metodológica que le interesa: ¿cómo manejar una cantidad de elementos, de unidades, de obras, de seres como los minerales (cristalografía), los vegetales o los animales, las enfermedades, los productos? Las ciencias experimentales confrontan así el problema mayor de la lógica propiamente dicha: el de la verdadera clasificación. Se apoya en un procedimiento que cree positivo: el de la economía de medios y de la abreviación. Este consiste en registrar y en condensar los datos más significativos, empobrecerlos en apariencia mientras los enriquece (botánica, zoología, nosología). Ante cantidades respetables, esta operación supone una codificación, instrumentos de memoria y de archivo, una administración que se encargue de todo, de ordenar y gestionar (agronomía, administración).

Espíritu acerado en el estudio de la química y de la historia de las técnicas, ha sabido predicar la riqueza creativa de la materia. Preocupado por las superficies y por las materias blandas más que por los sólidos y las sustancias, sus análisis culminan en un elogio del artificio y de los procedimientos de síntesis que crean imágenes y plásticas (imagenología, iconología) en vez de reproducir un pretendido real estable, dado de una vez por todas. Dagognet es un poeta de la demiurgia.

A partir de la generalización de los problemas de la sistemática y de la ciencia morfológica, y luego de interesarse por el destino y la evolución de instituciones como el museo, la ciudad, la fábrica..., Dagognet se ha dejado sorprender por el arte actual y sus signos: la neo-materialidad de los soportes (materiología), la fuerza de una plasturgia.

Su filosofía es pues de segundo grado, dado que los problemas que le competen suponen un desmonte previo de los campos empíricos que denotan. Se trata de problemáticas intensivas, que lo llevan a preocuparse de las cosas mismas, de las pobres cosas tan abandonadas por los filósofos ególogos dedicados al narcisismo lengüeril. Los objetos materializan los esfuerzos de las técnicas, así como el trabajo de quienes los hacen (museografía); sin embargo los filósofos idealizadores se dan el lujo de considerarlos como inertes e insignificantes, despreciando la sociedad laboriosa y toda nuestra historia.

Filósofo amable movido por una curiosidad gozosa, alegre, “materiólogo” de lo nuevo, de lo múltiple. Publicó en 1997 *una Filosofía ecológica: detritos, desechos, lo abyecto*, uno de sus más bellos textos en el que propone una nueva ontología de lo desgarrado, de lo sucio, de lo grasiento, de lo miserable... para quitarles la infamia con la que se los ha cargado; camino filosófico (estética) por el que acompaña a los artistas plásticos que muestran hoy en sus obras lo

que se corrompe, lo precario: papeles usados, envolturas arruinadas, harapos, etc. que inducen a la compasión por lo frágil y lo perecedero.

Una nueva moral para nuestro tiempo, en la que Dagognet propone plantear a partir del análisis de las tres instituciones a las que pertenecemos siempre y que nos definen, la familia, el trabajo, la nación, y que muestran que no existe progreso de la moralidad a pesar de que los problemas que se plantean sean siempre diferentes (derecho y biopolítica). Una recopilación de artículos *Saber y poder en medicina* en los que se la piensa en tanto que historia (conceptualizada), en tanto que potencia curativa (remedios, antibióticos, etc.) y en tanto que moral (respeto de las normas comunitarias y defensa del individuo enfermo). Sobre el mismo tema se había manifestado ya nuestro amigo en una larga entrevista que sostuviera en 1996 con Philippe Petit (*Por una filosofía de la enfermedad*).

Sus últimos trabajos proponen una exología ilimitada que nos ancla en un afuera que para nada oculta el adentro. Por este camino defiende “el tener” que acompaña al ser (humano), lo marca y ayuda en su constitución. “Ser” y “tener”, lejos de excluirse, se compenetran y se llaman el uno al otro. Un sujeto no se concibe sin algunas pertenencias a las cuales permanece apegado (hasta la Porciúncula de Francisco de Asís, y el Tonel de Diógenes); por lo demás, una parte de la vida social está dedicada por los unos a arrebatárselos a los otros lo que los singulariza (el atesoramiento inseparable de un empobrecimiento de los que son privados de su riqueza como de sus bienes –economía política)... La rabia de poseedor (y por tanto de desposeer) define una pulsión objetal que rivaliza, por su violencia, con la sexualidad a la que termina por parasitar. No se puede seguir creyendo ni en la realidad de una existencia enteramente amurallada y cortada de sus semejantes, ni en la de conductas de verdadero aislamiento. O mejor: en esto consiste el mal moral...

Casi se nos ha impuesto la idea de que el afuera de una cosa no puede equivaler a la cosa ni informarnos sobre ella, puesto que él no se sitúa en ella sino solamente en su contorno. Se supervaloriza el adentro en detrimento del afuera porque no hemos sido entrenados en la lectura de superficies (traceología), que, sin embargo, se vacían lo más frecuentemente sobre lo de abajo y dependen de él (geodinámica). El aparecer es suficiente para decir el ser que no deja nunca de exhibirse por algún lado; por lo demás, “ocultar es mostrar”, y lo latente está tan presente en lo manifiesto (psicoanálisis) que no hay por qué seguir buscando en lo abisal (geografía, paisajismo).

La exología que se propone debería mostrar la inconsistencia y la falsedad de una interiorización absolutizada; incluso el ermitaño, retirado al desierto no se exime de prácticas o de gestos litúrgicos; medita los textos fundamentales de

su Iglesia o de su religión; con miras a su intensificación solamente interioriza la vida exterior...

Obras de Dagognet

Sciences de la vie et de la culture. París: Hachette, 1953.

Filosofía biológica. París: PUF, 1954 [Tr. Luis Alfonso Paláu, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Julio de 1991]

La Razón y los remedios. París: PUF, 1964 [Tr. Paláu, Márquez & García]

G. Bachelard, su vida y su obra. París: PUF, 1965.

Métodos y doctrinas en la obra de Pasteur, París: PUF, 1967 [Tr. Márquez]; reeditado con el título *Pasteur sans la légende*. París: Les empêcheurs de penser en rond, 1994.

Cuadros y lenguajes de la química, París: Seuil, 1969 [Tr. Paláu, Universidad Nacional de Colombia, Medellín. Octubre de 1992, en proceso]

El catálogo de la vida. París: PUF, 1970 [Tr. Paláu, Medellín: traducciones historia de la biología números 14, 15 y 16. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, marzo, julio y octubre de 2001]

Dix peintres Langrois. 1973.

Sobre las revoluciones verdes, historia y principios de la agronomía, París: Hermann, 1973 [Tr. María Cecilia Gómez, Medellín: traducciones historia de la biología números 1, 2 y 3. Octubre de 1997, febrero y abril de 1998].

Escritura e iconografía. París: Vrin, 1973 [Tr. M. C. Gómez, Medellín, 2003].

Por una teoría general de las formas. París: Vrin, 1975 [Tr. M. C. Gómez, Medellín, 2002].

Edición crítica de las *Leçons de Philosophie Positive* de Auguste Comte, París: Hermann, 1975, en compañía de Serres y de Sinaceur.

"Sobre una cierta unidad del pensamiento de Augusto Comte: ¿ciencia y religión inseparables?", *Revue philosophique* dedicada a Comte, n.º 4 de octubre-diciembre de 1985. Tr. por L. A. Paláu para la revista *Sociología* 20, Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, junio de 1997.

Una epistemología del espacio concreto, Hacia una neo-geografía. París: Vrin, 1977 [Tr. Ma. C. Gómez, Medellín: traducciones historia de la biología números 22, 23, 24].

Memoria para el porvenir, hacia una metodología de la informática, París: Vrin, 1979 [Tr. Paláu, 2006].

Caras, superficies, interfaces [Faces, Surfaces, Interfaces], París, Vrin, 1982 [Tr. Paláu, 2005].

Mort du paysage? Philosophie et esthétique du paysage. París: Vallon, 1982.

El Número y el lugar, París: Vrin, 1984 [Tr. Iván Castrillón, completada por Paláu 2012]

El Museo sin fin (seminario bajo la dirección de F. Dagognet), Seylles: Champ Vallon, 1984; [Tr. J. C. Aristizábal. 2006].

Filosofía de la imagen (1984), Segunda edición aumentada, París: Vrin, 1986 [Tr. Paláu, 2006].

Rematerializar, Materias y materialismo. París: Vrin, 1989 [Tr. Paláu, Medellín, última impresión 1999].

“El animal según Condillac”, ensayo-prefacio a la edición facsimilar del *Tratado de los animales* de Condillac, Vrin, 1987 [Tr. Paláu, Medellín, 3.ª reimpr. 2002]

Etienne-Jules Marey (1987). París: Hasan.

“El consumo: una cuestión tratada con excesivo apresuramiento”. *Revista de Occidente*. N.º 162. Madrid: noviembre de 1994.

El viviente. París: Bordas, 1988 ver más adelante 2003.

El dominio del viviente. París: Hachette, 1988 [Tr. Paláu, Medellín: traducciones historia de la biología números 9, 10, 11 y 12, julio y octubre de 1999, junio y octubre de 2000].

El elogio del objeto, para una filosofía de la mercancía, París: Vrin, 1989 [Tr. Paláu, Medellín, última corrección 2002].

Corps réfléchis (1990). París: Odile Jacob.

Naturaleza, París: Vrin, 1990 [Tr. Paláu, 2006]. *Considérations sur l'idée de nature*. 2.ª ed., Vrin, 2000.

El cerebro ciudadela. Le Plessis-Robinson: Laboratorios Delagrangé, 1992 [Tr. Paláu, Medellín: traducciones historia de la biología números 18 y 19, julio de 2002].

Por el arte de hoy. Del objeto del arte al arte del objeto. París: Dis Voir, 1992 [Tr. Ma. C. Gómez, Medellín, última impresión 2002].

El cuerpo múltiple y uno, París: Les empêcheurs de penser en rond, 1992 [Tr. Paláu, 2007].

Filosofía de la propiedad. El tener (1992). París: PUF. [Tr. Paláu, 2009].

La piel descubierta (1993). Le Plessis-Robinson: Delagrangé. [Tr. Paláu, 2009]

Réflexions sur la mesure (1993). París: Encre marine.

“Ruta, anti-ruta y meta-ruta” in *Les cahiers de Médiologie 2*.

La invención de nuestro mundo, La industria: ¿por qué y cómo? París: Encre Marine, 1994 [Tr. Paláu, Medellín, última revisión 2002].

Le trouble (1994). Le Plessis-Robinson: Delagrangue. *El trastorno* [Tr. Paláu, 2011]

Michel Paysant, Logique et Poétique (1994). París: Voix Richard Meier et les cahiers des regards.

Le Dr. Itard entre l'énigme et l'échec (Itard, Victor de L'Aveyron) (1994). París: Allia

Por una filosofía de la enfermedad. París: Textuel, 1996 [Tr. Paláu, *Sociología 24*, Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, junio del 2001].

Cheminement (1996). París: Paroles d'Aube. *Suivre son chemin: un itinéraire philosophique*. 2.^a ed. Entrevista con P. Vighetti. París: la Passe du vent, 2006. Tr. Paláu cuyos 3 primeros capítulo y su conclusión se publican acá *infra*, julio de 2015.

Los dioses están en la cocina (1996). Le Plessis-Robinson: Synthélabo [Tr. Paláu, 2006].

L'Essor technologique et l'idée de progrès (1997). París: Armand Colin.

Trois philosophie revisitées: Saint-Simon, Proudhon, Fourier Olms, 1997.

Desechos, detritus, lo abyecto; una filosofía ecológica. Institut Synthélabo pour la progrès de la connaissance, 1997 [Tr. Paláu, Medellín: *traducciones historia de la biología* números 20 y 21].

“Incorporar”. *Los Cuadernos de mediología*. N.º 6: “¿Por qué mediólogos?”. (Tr. Paláu, 2007).

Georges Canguilhem: Filósofo de la vida. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997 [Tr. Paláu. Medellín: *Traducciones historia de la biología* 25 y 26, noviembre de 2003].

Una nueva moral: familia, trabajo, nación; Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour la connaissance, 1998 [Tr. Paláu, mayo de 2009].

Savoir et pouvoir en médecine (1998). Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour la connaissance.

Le pouvoir médical, la mort (1998). Miguel Benasayag, J. Brunerie-Kauffmann, F. Dagognet.

Les Outils de la réflexion. Epistemologie (1999). Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.

La Muerte vista de otra manera (1999) en colaboración con Tobie Nathan. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo. [Tr. Paláu, mayo 2009].

Faut-il brûler Regis Debray? (1999). François Dagognet, Robert Dumas, Robert Damien. París: Champ Vallon.

Sculptures et philosophies; perspectives philosophiques occidentales sur la sculpture et ... (1999). París: Argument.

«Matière», «Mesure», «Nature (Système de la)» en D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, 4.^a ed., 2006. pp. 721-723, 734-736, 782-785.

¿Cómo salvarse de la servidumbre? Justicia, escuela, religión. París: Institut Synthélabo, 2000. [Tr. Paláu, mayo 2009].

Image, philosophie et médecine; Le corps en regards (2000). B. M. Dupont, Pieters, F. Dagognet.

Ethnopsy n.º 1: authenticité de la schizophrénie, les mondes contemporains... (2000). Tobie Nathan, François Dagognet, Isabelle Stengers. Les empêchers de penser en rond, Synthélabo.

Considération sur l'idée de nature. París: Vrin, 2000. Con la 2.^a ed. aumentada y corregida del texto de G. Canghilhem, «la Cuestión de la ecología».

Filosofía de un volteo, París: Encre Marine, 2001 [Tr. Paláu, 2005].

Epistemologie de la transparence; Sur l'embryologie de A. Von Haller (2001). A. Cherni, F. Dagognet. París: Vrin.

L'évolution créatrice d'Henri Bergson; investigations critiques (2001). Yvettes Conry, François Dagognet. París: Harmattan.

100 mots pour commencer à philosopher. París: Les Empêcheurs de penser en rond, 2001. *100 palavras para começar a filosofar*. Lisboa: Teorema, 2002. *Ochenta y tres palabras para comenzar a filosofar* [Tr. Paláu. Medellín, septiembre de 2002-septiembre de 2006. Última corrección: junio de 2009]

Los grandes filósofos y su filosofía. Una historia movidita y belicosa. París: Seuil, 2002 [Tr. Paláu, Medellín, septiembre de 2006-marzo de 2010].

Cambio de perspectiva, el adentro y el afuera, París: La table ronde, 2002 [Tr. Paláu, 2006].

Cuestiones prohibidas (2002). París: Seuil, 2002 [Tr. Paláu, mayo 2009].

L'échange, premières réflexions (2002). Breal.

Cien palabras para comprender el arte contemporáneo, Le Plessis-Robinson:

Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 2003 [Tr. Gómez & Paláu, 2003-2009].

En el 2003 Bordas le pide a Dagognet que reimpriman el libro *El viviente*, y el autor hace algunas correcciones y añade doce páginas de “Medicina y terapia” y publica *Pensar el viviente, El hombre, ¿amo de la vida?* [Tr. Paláu, junio-julio 2005]

La subjetividad, París: Les Empêcheurs de penser en rond / Seuil, 2004 [Tr. Paláu, 2006].

ABECEDARIO de dispersión de cierta filosofía. París, 2004. [Tr. Paláu, Medellín, septiembre de 2006-marzo de 2007. Seminario sobre la estética de Dagognet. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia]

Entretiens sur l'enseignement de la philosophie. París: little big man, 2004. Entrevistas con Jean-Luc Muracciole. Tr. Paláu, Medellín, enero de 2012- enero de 2014

Philosophie a l'usage des réfractaires. Initiation aux concepts (2004). París: Seuil. *Filosofía para uso de los refractarios. Iniciación a los conceptos* [Tr. Paláu, Medellín, agosto de 2009-abril de 2010]

Comment faire de la philo (2004) Empêcheurs de penser en rond.

Les métaphores du corps (2004). Christian Salomon, François Dagognet. París: Harmattan.

Cien palabras para comprender los medicamentos. Cómo os curan, París: Seuil, 2005 [Tr. Paláu. Enero de 2008].

Philosophie du transfert. París: Encre Marin / Michalon, 2006.

Una introducción a la metafísica (2006). París: Seuil. [Tr. Paláu, mayo de 2007].

Adieu à la métaphysique idéaliste (2006) Empêcheurs de Penser en rond.

Les noms et les mots, París: Encre marine, 2008. *Los nombres y las palabras* [trad. Paláu. Medellín, abril de 2011]

Pour le moins, París: Encre marine, 2009. *Por lo infimo*. [Tr. Paláu, diciembre del 2011]

L'argent. Philosophie déroutante de la monnaie. París: Encre marin, 2011.

Philosophie du travail. (En colaboración con sus colegas Jean-Claude Beaune, Gérard Chazal, Robert Damien, Daniel Parrochia). París: les Belles Lettres, agosto de 2013 (Tr. Paláu, Medellín, 28 de diciembre de 2013 / 2 de febrero de 2014).

Videos filosóficos de Dagognet

L'art, M-EDITER, 2003

<https://www.youtube.com/watch?v=6t-3FCTCQKI>

La biologie, M-EDITER, 2003.

<https://www.youtube.com/watch?v=lbhklUHvH8k>

La mort, M-EDITER, 2003 Ne maudissons pas la mort.

http://www.youtube.com/watch?v=k8JZa7_tbuo

Les déchets, M-EDITER, 2003

L'interprétation, M-EDITER, 2003.

<https://www.youtube.com/watch?v=v0jpxm9Inwg>

Materiologie, M-EDITER, 2004.

Épistémologie, M-EDITER, 2004.

<http://www.youtube.com/watch?v=MXrtvGvGZ-M>

Moral et politique, M-EDITER, 2004.

http://www.youtube.com/watch?v=UYAF4_6HnSs

Le libre savoir de François Dagognet, UTLS, 2003.

<http://m-editer.izibookstore.com/produit/1/9782915725025>

ABeCeDario-e de Dagognet, 2004 con CD.

<http://m-editer.izibookstore.com/produit/26/9782915725377/Lart%20contemporain>

L'image peut-elle tout maîtriser?

<http://www.youtube.com/watch?v=uMCRjlecuoY>

Obras y artículos sobre François Dagognet

En 1983, G. Canguilhem presidió un coloquio que él mismo había promovido bajo el título: "*Anatomie d'un épistémologue: François Dagognet*" en el que participaron C. Debru, G. Escat, F. Guéry, J. Lambert, Y. Michaud y A.-M. Moulin. París: Vrin, 1984. 129 pp.

En 1996, en Besançon, Robert Damien invitó a R. Debray, F. Courtes, J. Svagelski, J. Gayon, A. Metraux, J. Lambert, J.-F. Braunstein, Ph. Pignarre, J.-P. Cotten, J.-C. Beaune, R. Dumas, Y. Schwartz, B. Péquignot, M. Le Berre, J. Robelin, L. Ucciani, D. Parrochia y B. Bourgeois a hacer un balance de "*Une philosophie à l'oeuvre: François Dagognet, épistémologue, médecin, philosophe*", cuyas ponencias se publicaron en 1998 (Synthélabo, 303 pp.). Tr. Paláu: R. Debray, "la Diagonal del sabio", pp. 27-32; B. Péquignot, "La imagen, el arte y la

sociología”, pp. 197-209; L. Ucciani. “La filosofía del arte como filosofía de la presencia”, pp. 243-256.

El 25 y 26 de junio de 2004, en Dijon, se organizó un coloquio conjunto entre el Centro Gaston Bachelard, el Laboratorio de Anatomía de la Facultad de Medicina y la Asociación para el Desarrollo de la Investigación en Morfología... al que asistieron J.-C. Beaune, Marly Bulcão, G. Chazal, N. Cheynel, R. Damien, S. Delorenzi, R. Dumas, M.-J. Durney-Archeray, J. Gayon, C. Godin, P. Le Floch-Prigent, D. Parrochia, Ph. Pignarre, O. Plaisant, P.-Y. Quiviger, D. Raichvarg, C. Salomon, J. Svagelski, P. Trouilloud, J.-J. Wunenburger, y cuyas actas publicaron G. Chazal & Ch. Salomon, *François Dagognet, médecin et philosophe*. París: Harmattan, 2005.

Badou, Gérard (1998). “Las cóleras de Dagognet”. París: *Le Nouvel Observateur*, # 1736 del 12 al 18 de febrero de 1998, pp. 92-93. traducido por Luis Alfonso Paláu C. in *traducciones historia de la biología n.º 12*, Medellín: Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, octubre de 2000, pp. 52-54.

Maggiori, Robert (febrero 5 de 1998). “Dagognet, el hombre que hace hablar a los guijarros”. Presentación y entrevista con Dagognet a raíz de la aparición de su Filosofía ecológica, traducidas por Luis Alfonso Paláu C., in *traducciones historia de la biología n.º 12*, Medellín: Facultad de ciencias humanas y económicas, octubre de 2000, pp. 42-45 y 48-51.

Daniel Parrochia (dir). *François Dagognet ¿un nuevo enciclopedista?* Seyssel: Champ Vallon, 2011. Gérard Chazal. “Los salones de Dagognet: arte, ciencia y filosofía”, pp. 117-130. Tr. Paláu in *Revista de Extensión Cultural*, n.º 56, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, dic. 2012, pp. 39-50.

Mayet, Laurent (1998). “Lo artificial”. Entrevista aparecida en París, en el # 116 de *Science et avenir* de noviembre de. Traducida por Luis Alfonso Paláu C. in *Ibid.*, pp. 45-48.

Luis Alfonso Paláu C. “La parte y el todo en la biomedicina contemporánea o del “en-sí” al “para-sí” en las obras de Canguilhem & Dagognet”. CD. de ponencias presentadas en el XIV Foro Nacional de Filosofía, Cali, noviembre de 2003.

Luis Alfonso Paláu C. *Lo más profundo es la piel*. Libro en torno a la obra de François Dagognet presentado como parte de los requisitos para ser nombrado profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia.

Luis Alfonso Paláu C. “El arte como celebración, la estética de François Dagognet” en el auditorio de Comfenalco, en el MDE07. Medellín, Abril 30 de 2007.

Luis Alfonso Paláu C. “Anotaciones sobre la noción de naturaleza” llevada a cabo en el coloquio sobre Arquitectura Natural de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, agosto 9 de 2006.

Luis Alfonso Paláu C. Conferencias en la Universidad de Brasilia sobre Dagognet como historiador de las ciencias del s. XVIII, y en la Universidad Federal de Río de Janeiro sobre los alcances del pensamiento biomédico de Canguilhem y Dagognet. Nov. de 2004.

Luis Alfonso Paláu C. Lección inaugural del seminario Dagognet: Materiología Objetología y Exología. Universidad Católica Popular de Risaralda. Pereira, 23 de febrero de 2007.

Luis Alfonso Paláu C. “La cuádruple raíz de la noción de naturaleza. Notas sobre derecho, pedagogía, moral y religión de François Dagognet”, auditorio de la Torre de la memoria de la Biblioteca Pública Piloto en el Aula abierta Alberto Restrepo el día 27 de mayo de 2009.

Marly Bulcão. *O gozo do conhecimento e da imaginação*. Río de Janeiro: Mauad X, 2010. L. A. Paláu escribió la cuarta tapa

Daniel Parrochia (dir). *François Dagognet, un nouvel encyclopédiste?* Un encuentro en Langres, tierra natal de Dagognet y de Diderot, en la que presentaron ponencias Jean-Claude Beaune, Gerard Chazal, Robert Damian, Robert Dumas, Christian Godin, Pascal Maire, Daniel Parrochia, Philippe Petit, y el propio F. Dagognet. París: Champ Vallon, 2011.

Carlos Fernando Alvarado Duque. La máquina y la **fábrica: el invento de una nueva naturaleza**. Prolegómeno al pensamiento de François Dagognet. <http://es.scribd.com/doc/94058506/La-maquina-y-la-fabrica-Prolegomeno-al-pensamiento-de-Francois-Dagognet#scribd>

Philippe Garnier (enTr.). «François Dagognet: en la escuela de la materia». Tr. Paláu. <http://colombiakritica.blogspot.com/2013/09/francois-dagognet-en-la-escuela-de-la.html>

Existe un video, desafortunadamente no difundido, realizado en 1999 por Cyrille Harpet, que se entrevista con el autor sobre su recorrido y sobre su obra.

Dominique Bernard Faivre. *François Dagognet ou l'apologie de l'art contemporain*. París: L'Harmattan, 2014.

Por una estética del materiólogo, objetólogo y exólogo, Dagognet

Luis Alfonso Palau Castaño

La obra de François Dagognet se inscribe en la Contemporaneidad, buscando responder a su existencia mutante y a sus transformaciones continuas. Practica unas formas de lectura que corresponden a la existencia de los dispositivos tecnológicos actuales con los que transformamos la materia, instaurando así nuevas relaciones con la naturaleza y entre los hombres, generando nuevas representaciones que emergen en los paisajes urbanos de la artificialización. Punto de vista distinto del pregonado por el romanticismo de la contemplación de la naturaleza, y de aquel del egologismo derivado del acento propio de la subjetividad.

En el nuevo espacio antropológico abierto por el capitalismo, se han llevado a cabo variaciones íntimamente vinculadas a su despliegue en ese horizonte del mundo de las mercancías. Los gestos y los valores giran en torno a la utilidad del objeto para la comodidad y el bienestar de los seres humanos consumidores de bienes y servicios que satisfacen sus “necesidades”, utilitarismo del pensamiento burgués que reduce el universo de los objetos a la gran repartición entre los útiles y los inútiles, y que define el ámbito de lo social solo en términos de lo necesario y de lo innecesario. No vamos hoy a adentrarnos por los senderos luminosos de las teorías del gasto improductivo, de la parte maldita, del *potlach* que estudió Mauss, el erotismo de Bataille, y la crítica de la teoría de necesidades que hizo Baudrillard.

Obviamente que toda esta transformación del mundo luego de la bomba atómica que puso fin a la Segunda Guerra Mundial, que nos instaló en la guerra fría durante otros cuarenta y cinco años... nos llevó a la guerra en caliente actual que estalla en los discursos contra el terrorismo y en las acciones de una economía mundial que no disimula ya las estrategias bélicas de Estados al servicio de las multinacionales del imperio. Desarrollo maquinico-electrónico de esta era de la comunicación posindustrial que acelera el transporte de mercancías, de cuerpos y de símbolos... y que abre el pensamiento a nuevas corrientes que ostentan como denominación neologismos que aquí hemos de calibrar: la dromología (ciencia de la velocidad) de Paul Virilio, la teratología (ciencia de los monstruos)

de Omar Calabrese, la mediología (ciencia de los medios y de las mediaciones) de Régis Debray, la gramatología (ciencia de la escritura) de Jacques Derrida, la angelología y la parasitología (ciencias de las mensajerías hermesianas y de sus obstáculos) de Michel Serres. Porque Dagognet va a sumar a esta lista una serie de estudios que comenzaremos por enunciar en este nuestro primer sobrevuelo.

Morfología y sistemática

La morfología es una disciplina importante, dado que el estudio de las formas de los cuerpos nos instruye a veces sobre ellos, mucho más de lo que lo hace la atención prestada a sus contenidos. Pero, además, por esta vía somos llevados a la “sistemática”.

Es fácil reconocer que la ciencia experimental no puede rechazar nada puesto que ella es la racionalidad misma y, por tanto, está abocada a encontrarse con una infinidad de datos. Uno de sus primeros problemas consistirá pues en poner orden en esta inmensidad (la de los elementos o los constituyentes, la de sus combinaciones, la de las tierras y la de las piedras, la de las hierbas y la de los árboles, la de los animales, la de las herramientas y la de las máquinas, la de los materiales complejos y de los procedimientos, inclusive la de las poblaciones). De aquí nace esta disciplina transversal que llamamos la *sistemática*, que trata de descubrir una lógica susceptible de asumir una tal cantidad. Dagognet declara que la obra histórica que le dedicó a la invención de las ciencias del viviente en la época clásica, *el Catálogo de la vida*, forma con los *Cuadros y lenguajes de la química*, y el *Número y el lugar* la tripleta de obras que encara los problemas que constituyen el núcleo fuerte de sus preocupaciones en el primer período de su producción.

Si “la esencia” de las cosas solo puede ser alcanzada a través de lo interrelacional, y no en sí misma, entonces el conocimiento científico supone un largo trabajo previo de localización en los cuadros clasificatorios, en las valiosas “rejillas” que la ciencia construye para reunirlos todo y sistematizar, de tal manera que el conjunto así estudiado pueda traducirse bajo forma tabular (una inscripción sobre una simple hoja de papel), una concentración que, sin embargo, no entraña ninguna disminución.

Interesa abrirse a la inmensa variedad de tierras, de piedras, de vivientes, en resumen, de empadronar y reconocer la riqueza del mundo, tarea inseparablemente científica y filosófica. Ahora bien, si se logra catalogarla, Dagognet se pregunta: “¿no perdemos el beneficio de esta abundancia?”. Y contesta: “es necesario juzgar precisamente en términos contrarios: solo el “ordenar” permite alcanzar y comprender ese pululamiento. No conviene aturdirse con el número, es necesario “pensarlo”. Por otra parte, la concepción tabular servirá de brújula

con el fin de ampliar aún el inventario y de liberar su parte desconocida. Entre más parece que se disminuye de un lado, más se abre su lista y se entra en lo ilimitado. Las dos operaciones van juntas, la inteligencia y el agrandamiento del universo. Por consiguiente, idejemos de vituperar al aprehensor que trata de captarlo y de ordenarlo!"

De la ciencia de hoy no se puede seguir repitiendo el viejo sonsonete que la acusaba de reduccionista, ni le conviene tampoco el viejo estribillo de que busca la unificación a cualquier precio, o que está encerrada en compartimentos estanco; por el contrario, ella tiene que ver con multiplicidades espectrales cuya amplitud nos ha ayudado a medir.

"Se deben solidarizar las dos cosas, lo real y su inteligencia —afirma nuestro filósofo en su obra *Corps réfléchis*—. Mostraremos que la vida, que no es necesario mistificar ni tomar por una fuerza ciega, se ha contentado con ocupar todas las casillas de un vasto tablero; no ha cesado de aumentar luego su extensión, los multi-fraccionamientos así como las combinaciones que dan nuevas "ramificaciones" (se reemplaza la noción de cuadro por la de árbol). Si es así, el problema de su comprensión inquietará mucho menos puesto que existen reglas estrictas que presiden su funcionamiento como su constitución y su proliferación".

En este dominio, lo que vemos es suficiente para permitirnos captar lo que no vemos por el momento; triunfa ya la visibilidad cuando es metódica y organizada. Testimonia aún a favor de esta disciplina el que la aproximación mórfica conviene tanto a una mejor comprensión de los cuerpos como a la de las construcciones humanas. El mapa geográfico y las particiones religiosas; las amplias divisiones administrativas, el catastro y la gestión, los códigos jurídicos; la trama de las ciudades y sus monumentos; las escuelas de dibujo, el elementalismo gráfico, la ciencia generalizada de los cortes, de las reducciones, de los contornos estrictos son algunos de los más importantes temas referentes a este dominio.

La religión, la ciencia y el arte —tan particularmente grafo-sensibles, tan acordes con el espacio y sus mutaciones— anticipan y anuncian juntas la buena nueva del paso de una morfología a otra. El intelectual, el escultor, el sacerdote y el pintor, el hombre político a veces, y el planificador, todos merecen ser comparados: buscan inventar otras "morfologías", otros recortes y modalidades de enlace. Una sociedad se lee pues en sus monumentos, que justamente exhiben sus voluntades distributivas, sus arquetipos, su propia tópica. No son solamente entrecruzamientos de masas o de volúmenes que se podrían modificar, seccionar o trasladar a cualquier lugar y de cualquier manera. Si las manipulaciones gratuitas y los juegos de superficie expresan claramente lo arbitrario de las puras caligrafías, las artes y las ciencias se consagran y dedican a las

estructuras que resisten, como límites y fronteras, membranas semi-permeables que sobre todo nos envuelven, que solo se mueven muy lentamente, a través de desgarramientos sociales, de desmoronamientos filosóficos o antropológicos, de enfrentamientos religiosos. Solo ellas cuentan y deben mantener nuestra atención: el arte presente a menudo el espacio nuevo, la ciencia lo explora, la religión lo vive y lo excava.

Si, por una parte, la concentración sigue siendo el arma necesaria de la gestión y de la organización, por la otra, e inversamente, los elementos, la multiplicidad de base sufre siempre esta subordinación que la reprime. El conflicto solo puede estallar entre la periferia y su centro. El "cuerpo social", las instituciones, tanto se pierde tanto al escuchar, al satisfacer todas las reivindicaciones incoherentes, incesantes de esas unidades dispersas (la autonomía), como incluso se arruina cuando las desconoce y las aplasta (la burocracia). Percibimos, a través de este desgarramiento espacio-social, una de las fuentes del arte, que glorifica los dos polos de la configuración: o bien la composición focalizada y racional, o bien la fiesta liberadora, una relativa descompresión de los fragmentos. Un poco más tarde, funcionará la oposición entre el eje vertical, necesariamente sinfónico e incluso orgánico, y el eje horizontal, signo evidente del estiramiento y del aislamiento. En resumen, las formas no viven más que del volcán de los antagonismos que ellas reflejan y aumentan. Debemos descubrir, bajo la simple morfología, la dialéctica de la violencia, de los enfrentamientos y de las orientaciones. No se puede ni deducir las figuras (ontología), ni solamente describirlas (*Gestalt*); no son ni ideas, ni hechos, ni tampoco simples desplazamientos que tendrían que ver con un estudio sémico. No nos encerremos demasiado en una morfología cuya movilidad y construcción progresiva no sea percibida. Son interesantes los inventarios morfológicos, pero son aún más necesarias las morfogénesis o las morfogonías. No somos lo que somos, somos lo que devenimos; no cesamos de esculpirnos. Pero lo esencial se deja ver, incluso si no lo vemos o lo vemos mal.

Topografía y topología

La geomorfología nos ha enseñado a descubrir en las superficies el juego de lo que sutilmente las lima, redondea, quiebra y desplaza. Los fenómenos, si se los sabe reunir y descifrar, nos enseñan sobre las profundidades: el "contenido manifiesto" incluye demasiado al "latente", como para que no sea necesario ir detrás de la pantalla. ¡No existe trasmundo epistemológico! En geología —especie de memoria de los archivos de la Tierra— lo fenoménico o las solas apariencias deben retener, tanto más cuanto que uno siempre solo se encuentra en presencia de superficies, de líneas y de ondas, es decir, de trazos mínimos (la traceología). Dagognet compara así la geología con una ciencia de los signos (las huellas), igual que la patología, que bajo los síntomas discierne también una evolución.

Porque no hemos de olvidar que el evolucionismo, o mejor el transformismo, antes de dedicarse a los vivientes, se ejercita sobre los suelos. El ejercicio del viaje en un navío experimental como el *Beagle*, que atraviesa el Pacífico, ha permitido esta audaz lectura de la superficie. En otros términos, el *Beagle* finalmente remonta más el tiempo que lo que recorre el océano. Y el aparato —en este caso el observatorio que se desplaza— no consiste en agrandar el fenómeno, sino en cinematografiarlo, en entrar en su desplazamiento-desplegamiento. Fue la forma de descubrir lo “latente” en lo manifiesto.

Dagognet sitúa a Darwin ante todo como un naturalista errante, un geomorfólogo que después de haber captado la verdad de *Los arrecifes de coral, su estructura y su distribución* (1842) aplicará inmediatamente sus conclusiones a los seres vivos. Analiza esta victoria —la gran conmoción de la ciencia del siglo XIX— a partir de una relectura del *Origen de las especies*, vinculada con los *Arrecifes de coral*, dado que las dos obras no se separan, sino que por el contrario la segunda generaliza la primera. Se trata de comprender el espíritu científico darwiniano que le saca el cuerpo a lo constante, a lo general y a lo esencial —lo que constituye la tentación cuasi-ontológica— para sensibilizarse con los accidentes, con las diferencias, con los aspectos más ligeros, más visibles, aunque sean los que menos se consideren. Se nos presenta el darwinismo, la captura que él hace de los dramas a través de un juego de variedades y de apariencias, sin la ayuda de ningún instrumento especial, de ninguna disección, ni de ninguna modificación laboriosa. Una consideración del fenómeno como nómeno es decir que “la cosa en sí” se revela en la periferia, e incluso en el espejo de las aguas.

Se redefinen así las ciencias naturales o experimentales, sobre todo la geología y la mineralogía, como ciencias leibnizianas del mínimo fragmento que expresa la totalidad. Así pues, basta con traer polvo de la Luna, por ejemplo, para conocer tanto su naturaleza como su historia. “O más aún, un guijarro tiende a equivaler a la montaña de donde se extrae. La parcela monádica encierra el Mundo entero. Pero, además, nada debe dejarse de lado, lo que hace que las ciencias de la Tierra sean precisamente las ciencias del accidente o del relieve. Nada puede equipararse a las arenas, los guijarros y los acantilados. Los unos y los otros padecen, es decir, registran: no mueren y se mueven imperceptiblemente. Su no-ser permite definir en negativo la energía o la causa que los ha esculpido, deformado, roto y trasladado. Ellos informan tanto por lo que son como por lo que no son o han dejado de ser”. Esta observación la subraya Dagognet a propósito, en razón de su paradoja: la de la memoria alojada en las arenas movedizas o sobre los guijarros, cuando se la considera generalmente como el atributo de la vida. Estrictamente los muertos, por su esqueleto, sus dientes u otras huellas, sirven de marcas cronológicas, pero el animal en tanto que tal, escapa a menudo al tiempo, conoce mutaciones bruscas o se mantiene contra viento y marea; por lo tanto no podría incluir los dramas que se registran sobre o en las rocas.

La piedra se ha vuelto por sí misma el más universal y el más elocuente de los manuscritos. La geología nos ayuda a traducirlo. No abandonemos el suelo, es decir, la inscripción, el hábitat, el paisaje, allí donde se implantan los vivientes, los materiales, los datos, incluso también las sociedades. Se trata, pues, de la aplicación extensiva de este método que con precisión hay que llamar geográfico, aunque incluso sea válido para los textos literarios. Dagognet declara pues la guerra a los que se inquietan por el sentido, que quieren profundizar y siempre interpretar, cuando la verdad es que no hay nada que interpretar.

La biología se ha metamorfoseado el día en que aplicó este método geográfico que acabamos de siluetear, y que Darwin ilustraría y renovarían tan claramente. Pero la sorpresa mayor brindada en este texto es el hallazgo, producto de la elaboración arqueológica del saber del siglo XIX, que permite explicar cómo en el mismo momento, Mendel debía también sacar a la biología de su callejón sin salida. Y para ello recurre exactamente al mismo método de Darwin. Se los debe confundir, asimilar, identificar a los dos. “Un monje en su monasterio, o un viajero en medio de las olas en el *Beagle*, ambos, en situaciones aparentemente antitéticas, no arriesgaban este encarcelamiento por la vida replegada sobre sí misma, la alineación de los laboratorios, de las colecciones o de los hospitales. Uno y otro, perfectamente desenclavados, podían aplicar este *mismo* método exterior, contable y distributivo. Hemos claramente escrito: el mismo. No separamos esos dos genios de la cartografía. Los dos métodos, aparentemente diferentes –el de la herencia y el de la insularidad oceánica— reposan demasiado sobre las mismas bases como para que se pueda circular del uno al otro”.

Hasta el siglo XIX, las ciencias del viviente han descrito, categorizado, clasificado, pero el darwinismo desconstruye como lo hacen las otras ciencias que le son contemporáneas; ninguna disciplina natural escapará a esta aproximación espacial, situacionista y repartitiva: la geología, y con ella la química, la mineralogía, más tarde la medicina y la sociología. Entonces el método de la neo-geografía es el suelo común que ha de propiciar la concordancia Wallace-Darwin. La botánica, la medicina, la sociología, incluso la psiquiatría, se han beneficiado con este método que vigila la sola implantación, el hábitat, que recuenta las situaciones y las distribuciones.

La biología súbitamente se ha “exteriorizado”, definida en función del medio y de las circunstancias, sobre todo, reflejada a través de lo que se consideraba no-esencial o incluso fútil. En lo sucesivo, todo ocurre en la superficie de la Tierra (geografía y geología). No solamente se vuelve importante lo “visible” sino que los acontecimientos más ínfimos conmocionan a los vivientes y deciden por ellos. El medio geográfico orienta y por ende permite concebir al viviente y su evolución; pero, a su vez, este transforma la noción de “entorno”: por una parte, el viviente puebla los lugares, pero sobre todo obliga a que tengamos una nueva

comprensión del espacio, a definirlo ya no morfológica sino dinámicamente, en términos de flujos que pasan o que no pasan, de comunicaciones logradas o impedidas.

Cualquier nuevo espacio de distribución hace que la sociedad se proyecte en él y, de rebote, le favorezca su emergencia y su transformación. En efecto, el espacio tiene un doble papel: el de espejo en el cual una cultura se lee, se revela, pero también el que precipita una evolución. Él reproduce y produce. Espacialidad y psiquismo ya casi no se separan: este profundiza a aquella y allí se resguarda. La figura resulta de esta ósmosis. Las formas concretan fuerzas y las realizan. No dudamos de que parámetros afectivos y racionales (repetición, correspondencias, relaciones diversas, simetría, etc.) facilitan el reconocimiento perceptivo de las líneas, así como contornos más elaborados, monumentales y prestigiosos remiten a antagonismos sociopolíticos, visualizan conflictos de civilización, expresan abiertamente los dramas de la colectividad (por ejemplo, las transformaciones de las actividades, los cambios de clases sociales, el derrumbamiento de culturas, la evolución consecutiva de las costumbres, de las reuniones y de las fiestas, los cismas religiosos, etc.).

“La imagen” de una cosa no la reitera, sino que la renueva o la modifica. En cuanto a los monumentos, a los papeles decisivos, colocados en lugares así privilegiados: las fuentes, los templos, las columnas, los teatros— ¿sobre qué planos edificarlos y según cuáles líneas? Estos son problemas de estructura y de morfología, así como lo son los proyectos-diseños arquitectónicos. El arte es, pero solo es una topografía.

Escritura e iconografía y Por una teoría general de las formas son las dos obras que con *Epistemología del espacio concreto, hacia una neo-geografía*, forman el núcleo central de un segundo período en la producción dagognetiana.

Todo ocurre en lo visible, aunque nuestra cultura continúe descalificando la superficie (ella condena lo superficial) y privilegiando los fantasmas (lo que nadie puede verdaderamente observar) o las entidades tenebrosas que solo impresionan en razón de su inefabilidad. Bien lo escribía el gran antropólogo:

Está de moda, sin más valor que el de una mera moda, reprochar a los antropólogos el fundir culturas distintas en el molino de nuestras categorías y clasificaciones, y el sacrificar su originalidad distintiva y su carácter inefable, al someterlas a formas mentales específicas de una época y de una civilización. Si con ello se quiere decir que una traducción no es nunca perfecta y que es inevitable que se le escape un resto de sentido, no cabe duda que se está en lo cierto, pero con ello no se hace más que enunciar un mero lugar común, y de los más simples. En cambio, los que pretenden que la experiencia del otro —individual o colectivo— es incomunicable en su

esencia, y que es en absoluto imposible, e inclusive culpable, pretender la elaboración de un lenguaje en el que las experiencias humanas más alejadas en el tiempo y en el espacio se volverían, al menos en parte, mutuamente inteligibles, esos tales, digo, no hacen otra cosa que refugiarse en un nuevo oscurantismo (Lévi-Strauss, 1977).

Iconografía e imagenología

Uno de los momentos fundadores de las ciencias experimentales es aquél en el cual ellas nos vuelven verdaderamente dueños del universo que nos rodea y nos desbordan, por medio de la iconicidad geométrica y abreviadora, por mediación de una cierta escritura que transpone el mundo, lo proyecta y lo renueva. Contra los defensores de la palabra dicha, deberemos alegar el punto de vista opuesto: la expresión como conquista, la importancia del dibujo y de la representación, en resumen, una defensa de la escritura, la gloria, tanto estética como científica, de la figuración. El libro en peligro ha esculpido nuestra civilización, soportado nuestra filosofía, incluso creado las religiones monoteístas, todas ligadas a las escrituras, al análisis y al comentario de lo que está “trazado”, “depositado”, “archivado”. La escuela misma solo ha sido y era exégesis.

Pero lo impreso sufre actualmente una tempestad tal que sale de ella maltrecho. Y esta revolución cultural golpea tanto a la literatura como a la universidad. Entonces ¿cómo enseñar ciencias? ¿Cómo representar directamente seres complejos, incluso extensos e inasequibles? ¿Cómo visualizar realidades accidentadas, trazar croquis súper-elípticos, no obstante pertinentes (los de una máquina, un edificio, conjuntos)? ¿Cómo una vez más exponer la arquitectura de las piedras, de los árboles, de los animales? La ciencia de los diagramas, de los cortes y de los mapas, en lugar de destronar la frase, la resaltará, servirá para sostenerla. Lejos pues de que el “Cuadro” descarte el texto, es ante todo la escritura la que se nos aparecerá como una valiosa, fundamental “pintura”. La iconografía misma de la ciencia que comienza. Mezclaremos “la ciencia como escritura” y “la escritura como ciencia”. Esta mixtura alfabética del ver y del leer nos parece una de las exigencias de nuestra época, preocupada por la cultura del libro en peligro, de todo lo que circula e informa. Por su parte, la ciencia en general garantiza este acuerdo y trabaja en él. Estos esquemas racionales transforman la multiplicidad en un grupo serial, a su vez explicativo de la intensa variedad. Y los seres se clasifican, se descubren sobre esta curva ordenada, a través de esta topografía de sistema. Mejor, la figuración homotética justificará las propiedades sustanciales más heteróclitas. Se trata pues claramente de un dibujo quintaesenciado y generativo, no el redoblamiento de lo que es, la imagen-espejo, sino un icono paradigmático, “abstracto-concreto”, un cañamazo estrictamente distribucional.

Por su lado, otra vertiente, el arte alcanza abiertamente este campo. La literatura actual apunta cada vez más a lo figural en y a pesar de un lineal que lo ha laminado hasta aquí, o lo espacial en lo temporal de lo sucesivo, a pesar del desgarramiento aparente de las formas. Los unos y los otros —novelistas, pintores, grabadores, escultores— nos encaminan hacia una teoría generalizada de las formas y de las deformaciones, es decir, una dinámica espacial. Por su lado, los experimentadores y los científicos se dedican a ello y realizan su acción. Nos atrevemos pues a confundir “arte y ciencia”, relacionar a todos esos trabajadores de lo “multi-axial” o de lo “proyectivo”, esos escritores de la iconografía. Trataremos de examinar este encuentro, sus implicaciones culturales y sociales.

La imaginología nos ofrece la vista más completa de la realidad; los grafos dicen muchísimo sobre lo que parecen reducir o simplificar. ¿No contiene el mapa de una región más información de la que oculta lo que observamos directamente sobre el terreno? Hemos de examinar esta paradoja, según la cual el plano o el diseño de una cosa la desborda y, por consiguiente, nos aclara muchas cosas suyas.

Materiología

Los primeros gérmenes de espíritu (la acción a distancia lo ilustra) se alojan ya dentro de las sustancias despreciadas. Y por esto no vamos a defender el materialismo (es decir, la doctrina del absoluto de la materia, como antítesis del espíritu, capaz de explicarlo todo), sino la materiología, en el sentido que dejamos de oponer lo material y lo mental, e incluso llegamos a aproximar el uno al otro, en esta ciencia de los materiales. Veamos algunas pruebas a favor de esta casi-similitud:

1. La sustancia material resulta de una combinación, pero no se trata de una unión cualquier de dos cosas, ni una simple mezcla ni una acumulación, ni siquiera de una adición. La fusión obedece a relaciones que fijan las proporciones de unos y de otros. De acá se sigue un conjunto de propiedades como la firmeza, la regularidad, la estabilidad o la permanencia estructural.
2. Para definirlo, la arquitectura de cualquier cuerpo real —y por tanto su forma— cuenta más que la naturaleza de sus unidades o de sus elementos. La prueba está en que podemos sustituir sus constituyentes por semejantes, sin que toquemos la disposición de base: algo esencial que permanece. Conviene, sin embargo, que además del tamaño tengamos en cuenta las cargas eléctricas de estos reemplazos. No deja de ser cierto que estos isomorfos, aunque diferentes, se deslizan dentro de nuestro sólido, se incorporan en él sin perturbarlo (la diadoquia). Una teoría holista o conjuntista explica pues la constitución de este corporal material. Y la forma misma suplanta el fondo.

3. Conocemos muchas sustancias polimorfas; pueden cambiar de aspecto (la heteromorfía). Vemos acá el signo de una materialidad susceptible de diversidad y de variedad (un mismo que no excluye lo otro). No consideremos la materia como monovalente cuando ella trasciende sus unidades y se expresa bajo un aparecer nuevo (la alomorfía).

Concedemos a la materia cualidades que la aproximan efectivamente a lo espiritual: la parte puede exponer el todo (la *pars totalis*), lo que la salva del simple ordenamiento o de la yuxtaposición (la exterioridad, la extensión). Hay que restablecer rápido en ella las polaridades, los intercambios, los enlaces, una dinámica más que una mecánica en el sentido habitual del término. Así asistimos a extraños resultados: sustancias que incluso siendo mixtas no les falta ni la permanencia ni siquiera una especie de configuración que permite su reconocimiento. Los procedimientos de incrustación y de completitud ayudan a comprender una materialidad desbordante; es por esto que esta materia —entre otras proezas— podrá encerrar en sí misma y conservar las menores huellas padecidas (la memoria). También la técnica se apresurará a completar o a agrandar el espectro de la materialidad con los superconductores, los vidrios no silicados, los eutécticos, los polímeros, los biomateriales, etc.

Objetología

Dagognet nos llevará a privilegiar el objeto aunque a menudo los filósofos lo abandonen o lo rebajen porque quizá no se dan suficiente cuenta de que él se deriva del espíritu y de su ingeniosidad. No solamente el pensamiento ayuda en su fabricación (a través de esbozos y de maquetas) sino que se expresa a través de él. Su descrédito, del que buscamos recuperarlo, se entiende en parte por el sistema social histórico actual en el que se lo produce, como mercancía, que entra en un comercio, al término del cual el comprador es expoliado. Igualmente, el liberalismo sin freno no duda en diseminar la “baratija”, el “gadget” en el mercado.

Una prueba indirecta de lo que afirmamos está en las civilizaciones artesanales que no conocen esta desconfianza; muy por el contrario, al etnólogo le gusta recoger los utensilios culinarios, los instrumentos de música, las armas, las herramientas de esas poblaciones porque a través de ellos reencuentra el alma de esas tribus, sus mentalidades, sus maneras de vivir.

Otra desventaja estriba en que el objeto de ayer estaba concebido sobre todo en función de su uso, lo que lo limitaba; hoy, por el contrario se busca que escape a ese empobrecimiento: se le añadirán dispositivos que permitan otras prestaciones. Así el objeto prosaico se ha transformado, multiplicado, no limitándose ya a una sola función. Es verdad que el objeto de ayer sorprendía por su masividad, instalando así la separación entre él y nosotros (el dualismo). Merece

su nombre: lo que está al frente de nosotros, lo que se opone a nosotros, a la manera de la objeción. Pero el objeto contemporáneo está singularmente modificado; ya reculan los materiales angulosos o rígidos que constituían al antiguo; se imponen los objetos plásticos, los flexibles, los polimorfos, los desmontables, etc. Lo moderno tiende a abolir la distancia entre él y nosotros; incluye en sí dispositivos favorables a una cierta interactividad (desde que entro en la pieza la lámpara se enciende). Una disciplina industrial se impone, la del diseño o la arquitectura de lo doméstico. De acá en adelante la mesa o la silla van a tener formas inesperadas. Cesa el modelo reproducido siempre y por todas partes.

Sin duda lo ignoramos pero la antigua morfología disemina una sorda ideología: la inmutabilidad, un poco de dominación, el triunfo de la verticalidad, el aferramiento a lo tradicional y el sentimiento de que lo antiguo prevalece. El objeto que se creía utilitario e inerte no deja de encender una batalla filosófica.

Entonemos el elogio de algunos objetos ordinarios, interesándonos tanto en su propio funcionamiento como en su aspecto (el diseño). De paso, no podemos dejar de aprobar la audacia de algunos “*designers*” (lo que renuevan la morfología de nuestros aparatos ordinarios) cuando, en lugar de ocultar el “adentro” bajo una carrocería homogénea y reluciente, no dudan en mostrarnos el dispositivo productivo que exponen en una caja de vidrio. Nos comprometen en no separar los dos, el primer plano de la escena productiva y el fondo que lo alimenta. Y el aparato, entregado a la verdad, sale de esto más sugestivo y mágico.

Abyectología

Lo abyecto es lo que inspira el disgusto, suscita la repulsión y por eso mismo, instaura la idea de separación y de alejamiento. El filósofo propone explorar un territorio abandonado: el de los seres descartados en razón de su insignificancia o de su pequeñez a tal punto que terminan por confundirse con lo informe; alejados también a causa de su peligro (contaminación, polución) o abandonados a causa de sus lazos con la descomposición y la muerte (lo podrido, lo fermentado, lo cadavérico). De esta manera podemos ambicionar construir una nueva ontología anti-platónica que llegue incluso hasta señalar, en lo demolido, lo manchado, lo raído, una abundancia real, los signos de una pertenencia a lo que se llama el “ser”. El menor fragmento, la más fina partícula conserva lazos, por tenues que sean, con aquello de lo que se han desprendido; la sensibilidad contemporánea va esta vez hacia las disciplinas que enseñan a examinar o a reconocer esta relación persistente, hasta el polvo que se pega a la suela de nuestros zapatos. El proyecto de una ciencia de las huellas, de los rastros que va dejando todo lo existente (la ciencia de los trazos, la trayectología) se reúne ahora a las tareas llevadas a cabo anteriormente: la hilética o estudio de los diversos materiales y sus prestaciones o sus actuaciones (performance); la materiología en su afán

por rematerializar en medio de un mundo cada vez más idealizante, más angelical, más verbal, más *light*...; la objetología y su persistencia en una ciencia de objetos, de soportes, de las cosas del mundo y de la producción industrial...

Sentimos que su tarea se enfila igualmente sobre la apreciación leibniziana de la riqueza en el más modesto fragmento. Por este camino filosófico, terminaremos por reunirnos con los que consideramos ahora como los mejores compañeros de viaje: los artistas plásticos que se han vuelto hacia lo precario, que han aprendido a renunciar a los sustratos habituales para ponerles atención a los papeles usados, los embalajes ruinosos, los vestidos desgarrados, todo lo que se demuele o se corrompe. Ellos han aprendido y nos han enseñado a escarbar en los muladares, los montones de residuos de hierro y los detritos con el fin de encontrar los materiales de sus obras. Se trata de dar cuenta de la compasión por lo débil y por lo frágil. Y por ende, por las pobres gentes que hacen los trabajos pesados en este planeta.

La rehabilitación de los desechos (la abyectología): todos los grandes artistas actuales han encontrado en ellos lo que habría de permitir su construcción; lo debilitado y lo desquijarado llevan consigo mismos, aunque implícitamente, la historia, por no decir los dramas que los han destruido; el desgaste les añade una dimensión a la vez material y social.

Filosofía

La filosofía idealista platónico-kantiana se dedica a pensar, no “lo que es” sino el porqué de “lo que es”, o lo que lo ha hecho tal, el proceso trascendental. La filosofía como búsqueda de este fundamento, gracias al cual el saber habría podido forjarse y validarse, termina por dirigirse hacia las estructuras del entendimiento que habrían permitido el conocimiento –pues no se evita señalar entonces un ego constitutivo–. Se termina por instaurar un espíritu que cree encontrar solo en sí mismo lo que funda la renovación. El examen “de las condiciones de posibilidad” se ha elevado tan alto que termina por abandonar el suelo de la verdad en curso, y sus mutaciones; reencuentra permanentemente una “tabla de las categorías” que no logra actualizar.

El kantismo creía ser una “revolución copernicana”, pero nos propuso lo inverso; puso a girar las cosas en torno al pensamiento, situado en el centro y regulando todo el sistema. Actualmente vale la pena explorar una propuesta filosófica de plegamiento del pensamiento a las cosas, en búsqueda de desalojarlo de una posición indebida de excesiva dominancia.

Sabemos, por el contrario, que la idea verdadera no se distingue de sus aplicaciones, solo vive por ellas; la materialidad, en vez de ignorar lo espiritual o anularlo, lo ajuicia y lo sirve; asegura al menos su fecundidad.

Hay que atacar los bastiones de la filosofía clásica: el puro *cogito* (cartesianismo) y su versión positivista, el cerebralismo (el solo cerebro, la caja que contiene todas las facultades); la búsqueda de lo invisible o el descenso a los pretendidos arcanos del Universo, la indagación sobre las profundidades o la inmersión en la vida íntima.

La propuesta filosófica actual encara el yo y la exterioridad, en tanto que lo esencial se desenvuelve en su cruce (la ciencia, la técnica, el arte, los reglamentos jurídicos, las acciones morales y las prácticas religiosas solo se desarrollan en el encuentro entre el pensamiento y sus diversas construcciones o creaciones). Solo somos a través de lo que fabricamos o de lo que edificamos. Somos lo que tenemos hasta el punto que en rigor incluso esculpimos nuestro cuerpo, nos imprimimos sobre él, y por ende, podemos llegar leer en él el ser que se expresa y se expone.

Exología

Exología ilimitada, exología que, a diferencia de la egología —a la cual se opone frontalmente—, nos hace girar hacia el exterior, por regla general descalificado, desdeñado. El afuera no goza de un estatuto privilegiado; parece que solamente ocultara el adentro; y si lo protege lo aísla sobre todo y nos priva de él.

Cuando una persona se encierra en sí misma y manifiesta una conducta de timidez es porque, sin duda, se prepara para volver al combate que solo ha interrumpido o porque se imagina que a través de su retracción se impondrá a aquellos de los que se aleja, porque son indigentes o groseros; en los dos casos ella continúa creciendo (imaginariamente). No podemos creer ni en la realidad de una existencia enteramente amurallada y cortada de sus semejantes, ni en la de conductas de verdadero aislamiento.

La exología que desea fundar Dagognet debería mostrar la inconsistencia y la falsedad de una interiorización absolutizada.

Pero ¿cuál es la finalidad más o menos explícita de estos análisis? Ante todo luchamos contra lo que nos sugiere el lenguaje y de lo que no podemos desprendernos. Por acá casi se nos ha impuesto la idea de que el afuera de una cosa no puede equivaler a la cosa ni informarnos sobre ella, puesto que él no se sitúa en ella sino solamente en su contorno. De la misma manera que el árbol nos oculta el bosque, asimismo la corteza nos esconde al propio árbol. Siempre parece que el fondo se impone a lo que lo rodea y también lo vela.

Seguimos tres direcciones convergentes presentes en las primeras páginas de libro de Dagognet *Cara, superficie, interface* (1982-2005):

A) Según la primera, en el centro de nuestro estudio, nos apasionamos por una figura eminente, la del hombre, y tratamos incluso de descifrar su rostro

(prosopografía); combatimos la clásica y demasiado chata fisiognomía, pero tratamos también de recuperarla, sobre otras bases y con otros medios. El “cuerpo” no cesa de hablar; buscamos entender su lenguaje (p. 2).

- B) Otro camino paralelo: nos dedicaremos incansablemente a no separar nunca los soportes de las funciones, y, como es más fácil estudiar los sustratos (en este caso el cuerpo y sus diversos segmentos) nos interesaremos en ellos con la esperanza de obtener aquí una información psicológica. En efecto, solidarizamos lo somático y lo mental, que simplemente lo expresa o aún lo aguza (p. 3).
- C) Tercera dirección complementaria, más ambiciosa: intentamos análisis biofísicos que privilegian las solas superficies, excluyendo las profundidades. Quizá se ha considerado en demasía la superficie como una envoltura que protegería, aislaría el adentro; y paralelamente el pensamiento parece atraído por el espejismo del “debajo” (p. 6).

Monismo

El imán atractivo, la piedra que conserva, se aproximan a la psiquis; ellos impiden, si no el dualismo clásico, el del alma y el cuerpo (que habría de envenenar la filosofía clásica), al menos uno más general, el que separa la memoria de la materia o el espíritu de sus soportes.

Leibniz, con su *Monadología*, nos conduce por este camino del monismo: la materia, aunque la considera como una *mens momentanea*, es definida como un espejo confuso que encierra todo el universo; ella es, además, concebida dinámicamente.

Pero la mayor parte de los filósofos han buscado ampliar la fosa que nosotros queríamos llenar. Los griegos especialmente han alegado en favor de la separación; por tanto nosotros, en vez de predicar un regreso a esos antiguos, debemos liberarnos de su nociva influencia.

El platonismo no ha reservado lugar a la materia en su sistema; la considera como no-esencial y sobre todo peligrosa. Ella está ligada al devenir (por eso la inestabilidad) y a la mezcla (el desorden). Y de la misma manera que es necesario fundir el mineral para sacar de él el metal en su pureza (la ganga solo puede ocultarlo y perderlo, muy particularmente al oro al que deberemos aislar de los otros metales como el cobre, la plata, el diamante, para citar al *Político*, 303d), asimismo nos es necesario abandonar la región de lo sensible a cualquier precio y dirigirnos hacia el modelo ideal y eterno.

El *Timeo* insiste sobre la existencia de esos dos mundos, privilegiando el inmutable, el inteligible, y no el que ha nacido: “Si este mundo es bello y si el

obrero es bueno, es claro que él fije su mirada en el modelo eterno. En caso contrario, lo que incluso no está permitido suponer, habría mirado el modelo que nació. Ahora bien, es absolutamente evidente que el obrero contempló el modelo eterno” (29a). Por consiguiente el filósofo deberá huir del universo de acá abajo, de la misma manera que se le pide que abandone su cuerpo porque la organicidad abriga los instintos de los cuales debemos desprendernos. Y este cuerpo que hay que relegar nos aproxima demasiado de lo sensible, mientras que debemos alcanzar la estancia de lo solo inteligible, único objeto de intelección y reflexión. ¿Por qué? El *Filebo* da la respuesta: “La fijeza, la pureza, la verdad y lo que llamamos la esencia sin mezcla se encuentran en las cosas que están siempre en el mismo estado, sin cambios ni aleaciones, luego en las cosas que más se le aproximan, y todo el resto debe ser considerado como secundario e inferior”. La materialidad, que está incluida en ese “resto”, tiene que ver con la profusión (la abundancia despreciada) como con la confusión (también inseparable de las amalgamas). El platonismo define una metafísica de la pureza que se refiere a una creación de nuestro mundo.

Salimos en guerra contra la filosofía de la “interiorización ideal”; queremos quebrar o al menos discutir la más antigua de las divisiones, la que opone al pensador, que no se baña en las cosas y que no se arriesga a ser contaminado por ellas (la santuarización protegida o la cléricatura de los especulativos), con el que solamente ejecuta y manipula. El primero se imagina que puede elevarse hasta aquello cuya existencia ni siquiera sospecha el otro, impotente para abandonar la caverna en la cual está encadenado. Esta grieta recorta la que separa el pensamiento del cuerpo (el dualismo tradicional e inveterado), lo puro de lo impuro, lo espiritual de lo material. Nos hemos interesado en “un exterior excepcional”, es decir, en nuestro equipamiento sensorial, que con frecuencia la filosofía ha despreciado; ella le imputa los errores que cometemos, pero la corporeidad (no se comprende sino por su periferia) interpreta en función de sí misma. Encontramos una “razón de ser”, y por tanto, una legitimidad, en sus pretendidas desviaciones. Los órganos internos, a los que no privilegiamos solo sirven para sostener lo esencial que se juega con “este sentir” que nos alerta sobre el mundo; ponemos aparte el cerebro que registra y que conserva lo que hemos vivido, así como nuestros aprendizajes y los métodos que hemos elaborado, pero ¿vivir no es ante todo sentir? A este respecto, el organismo ha logrado una prodigiosa inversión: en lugar de plegarse sobre el adentro, ha construido en su periferia lo que le permite evaluar lo que se desenvuelve lejos y adelantársele si es necesario.

No hemos descartado ni minimizado la cerebralidad sino que la consideramos inseparable de los “órganos-centinelas” sin los cuales ella misma no podría ejercerse. ¿No es menester contar también con “un sentido interno” (la cenestesia) que se añadiría a los otros cinco, por lo demás todos reagrupados (la cabeza)?

Pero nosotros lo separamos de ellos y no lo incluimos en ese grupo en razón del aspecto vago y errático que lo caracteriza. Se desarrolla sobre todo en el sueño, acompaña lo vegetativo no entra en la llamada “vida de relación”. Para disminuirlo, añadamos también que nos informa mal (no localiza) e irregularmente (una patología puede entonces desarrollarse en el silencio de las vísceras).

Con Dagognet, vamos a abogar por la inseparabilidad de lo cerebral y de lo sensorial; por este hecho caminamos a contra-corriente puesto que le concedemos un lugar preferente a la “sensibilidad”, en las antípodas de la cultura ascética; y no hemos seguido el camino que conduce en demasía a la soberanía y al imperialismo del ego (la egología).

Abandonaremos este punto de vista y todas sus ramificaciones que nos han engañado pero que servían principalmente a un designio socio-político. El angelismo de la conciencia ideal va de la mano con juicios desiguales y deshumanizantes. Le da ventajas a una elite (la intelectual) que termina por perderse al confinarse en su aislamiento.

Ensayo de autojustificación. Dispersión y recentramiento¹

François Dagognet

Deliberadamente situados por fuera de las filosofías dominantes, tanto de aquellas que se preocupan por el ser o tratan de reencontrar las puras esencias, veladas por la empiricidad, como de esas que se interrogan sobre la validez de los enunciados, o incluso sobre el supuesto de las solas construcciones sintácticas, como de las que buscan las bases de una interpretación, nosotros evolucionamos en la atipia.

Añadimos nuestras reservas con respecto a una filosofía que le da la mayor importancia a la historia de la disciplina. No queremos negar la importancia de ella, pero tiende demasiado a ocupar ella sola el proscenio y termina por caer en la erudición; en este caso, la filosofía desaparece, ahogada en una marea de citas, de referencias y de recuperaciones.

Nos hemos fijado una triple tarea, o al menos es así como nos justificamos retrospectivamente.

Según la primera –a pesar de su ambición desmesurada– esperamos trabajar en dirección de la totalidad, con el fin de conocer el mundo. Para este efecto, partimos de una repartición bastante discutible, pero que la larga tradición universitaria sugiere, la de las facultades instituidas, las que almacenan el saber y también las prácticas, las cuatro facultades: derecho, ciencias, letras, medicina y farmacia, añadiendo aquí al final, con el fin de no descuidar nada, las escuelas de bellas artes. No evitaremos por este hecho un cierto “estallido”, por no decir la diseminación, pero (además de que ningún filósofo ha escapado a ello) nos preocuparemos, mientras avanzamos, de los recortes y de las confluencias.

Nos consolamos por adelantado puesto que Kant, por ejemplo –el metafísico de las tres célebres *Críticas*, uno de los más sistemáticos– se ha esparcido evocando cuestiones como: “¿envejece la Tierra?” o “la causa de los temblores de tierra” o también la “teoría de los vientos”. ¿Acaso no publica un *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*? ¿No se preocupa él por el problema de las razas

¹ François Dagognet, Ensayo de autojustificación. Dispersión y recentramiento. En: ANNALES d'histoire et de philosophie du vivant. Vol. 5. París, 2001, pp. 11-24. Traducción de Luis Alfonso Palau, Medellín, 29 de junio de 2015.

humanas? Entra también en la cuestión candente de la falsificación de libros, así como de “la industria del impreso”. En suma, geografía, geología, vulcanología, imprenta, participan en el conjunto y le confieren un aspecto singularmente variopinto. Y nadie encuentra acá algo reprochable.

Nosotros hemos pues ampliamente buscado en cada una de las instituciones académicas, pero hemos retenido lo que, en ellas, es lo más accesible o lo más propicio a la reflexión filosófica, sin excluir nada de lo esencial.

Para comenzar por la Facultad de Derecho, ¿cómo no consultarla en lo tocante a los “bienes”, a la propiedad –¿en qué fundamento apoyarla?, ¿es ella misma legítima?–, a la vida privada –la defensa de la persona pero, ¿hasta dónde se puede ir?–, a los derechos del hombre, a la noción de voluntad contratante, sin contar con los otros numerosos problemas que implica “el derecho del trabajo”, la existencia de la familia, el respeto del entorno. Hemos consagrado dos obras, la una a *el Tener*² (es decir a una filosofía de la propiedad), la otra a la separación entre lo público y lo privado (*el Trastorno*³).

La Facultad de Medicina y de Farmacia ha sido nuestra tierra de elección, tanto más cuanto que después de la Segunda Guerra Mundial ella habría de conocer una verdadera transformación, a la que hemos asistido, incluso si nuestra posición de “filósofo” nos dejaba en los bordes de ese volcán. Sin duda este es aquí el momento de refutar una objeción que viene al espíritu: el filósofo, tal como ya lo entendemos, ¿no es entonces más que un testigo, parecido al periodista que relata la novedad?

Mostraremos posteriormente por qué desconfiamos de la actitud trascendental, honrada entre los filósofos, la que pretende instruir el proceso de la ciencia ante el tribunal de la razón, y que la interroga sobre sus títulos y sus pretensiones. Si es importante investigar “las condiciones de posibilidad de un conocimiento”, nos parece aún más esencial que él mismo se “manifieste” en su propio movimiento, en tanto que el análisis de lo que lo permite comporta claramente riesgos teóricos. ¿Cuáles? Para citarnos a nosotros mismos, notemos esto: mientras que nosotros nos interrogábamos sobre el ver, él continuó transformándose, lo que golpea de relatividad, por no decir de estrechez, la búsqueda de los fundamentos; lo que se ha examinado ha podido modificarse de tal manera que exige ya otras consideraciones. Si la retrogradación hacia las bases puede ayudar a revolucionar estas, igualmente tememos el aprisionamiento en el círculo de aquello sobre lo que se reflexiona. Además y sobre todo, este tipo de análisis conduce a lo peor, en el sentido en que el kantismo, aunque decidido a “legitimar” la ciencia e incluso a captar su *modus operandi*, termina

² *Filosofía de la propiedad*. Traducido por Luis Alfonso Paláu C., Medellín, 2007 – junio – agosto de 2009.

³ Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, junio – septiembre de 2011.

por limitarla y retirarle el acceso al *noúmeno* (lo incognoscible); paralelamente triunfa el sujeto, puesto que él impone sus propias estructuras a lo real.

Nosotros no vamos pues en esta dirección, que nos parece conducir a un callejón sin salida, sino más bien en el sentido opuesto. Pero no identifiquemos por esto al filósofo con un simple “testigo”, porque este está acaparado por todo lo que observó; es y solo es un cronista; nosotros le solicitamos al filósofo sacar de la multitud de los datos nuevos “lo que los anima”, o incluso indicar su insuficiencia, para no decir su incompletitud. El epistemólogo supera la simple y sola empiricidad.

¿Y cuál ha sido pues esa revolución que metamorfoseó la medicina así como la farmacia?

- A) Primero la terapéutica conquistó sus títulos de nobleza; pudo contar con los antibióticos, con los psicotropos y con las moléculas capaces de entrar en los metabolismos celulares (la quimioterapia). Salvó a la medicina de su hipocratismo latente, pero tenaz; de caritativa, apaciguadora, expectante incluso, ella se volvió realmente curativa.
- B) Por su lado la fisiología superó el cuadro bernardiano y logró entrar en el santuario de la vitalidad, explorando dos continentes hasta entonces inaccesibles: la cerebralidad y la reproducción.
- C) Finalmente, la imagen médica habría de exponer, y ampliamente rebasar, lo que ya habían permitido los rayos X, el descenso a los abismos del cuerpo, sin pasar por la efracción.

Hemos pues consagrado muchas obras, primero a evocar el papel y los procesos de los biólogos fundadores de esta revolución en curso (entre otros, Claude Bernard, Pasteur & Etienne Marey); hemos tratado de tomar la medida del presente de la actual patología, llegando hasta publicar libros sobre el *Remedio*⁴, sobre *el Cuerpo mismo*⁵, sobre el cerebro⁶, y uno de ellos ha estado incluso consagrado a una especialidad –la dermatología⁷– llamada según nosotros a perder su estatuto de inferioridad, pues es demasiado vecina de la cosmetología.

No estamos pensando ignorar las dificultades con las cuales se tropieza la medicina de hoy; hemos tomado partido en las cuestiones de bioética, hemos también insistido en los callejones sin salida a los que conduce el tecnicismo

⁴ *La Razón y los remedios*. París: PUF, 1964 [Tr. Paláu, Márquez & García]

⁵ *El cuerpo múltiple y uno*. trad. Luis Alfonso Paláu C. “Tercera lectura de la obra de François Dagognet”. Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia. Medellín, febrero de 2007.

⁶ *El cerebro ciudadela*. Tr. Paláu, Medellín: traducciones historia de la biología números 18 y 19, Universidad Nacional de Colombia, julio de 2002.

⁷ *La piel descubierta*. Tr. Paláu, Medellín, 2009.

(en *Por una filosofía de la enfermedad*⁸). No somos el cantor de la novedad, creemos discernir todo lo que le falta a estas transformaciones que afectan tanto a la patología como a la terapéutica, mientras que esta medicina comienza a no poder funcionar ya más; el tercero social que paga está sumergido en razón de la medicalización de los problemas, de los que es directamente responsable la sociedad, y por lo que entramos en un círculo del que no podemos salir.

En cuanto a la Facultad de Ciencias, esencialmente la de las disciplinas experimentales, la de la vida y de la Tierra (la química general, la microbiología, la botánica, la geología, la mineralogía, etc.), nos ha parecido una mina para el filósofo, mina que los filósofos de la naturaleza no han sabido explotar (han visto en el mundo más sus sueños que su propia riqueza). Este campo inmenso nos permite encarar o abrir de nuevo cuestiones que hubiéramos podido creer reguladas o superadas.

Por ejemplo, hemos creído poder reactualizar lo que los filósofos recusaban o condenaban, las dificultades así como la importancia de la taxonomía, dominio de la multitud, la de los elementos, la de las sustancias (aunque todas combinadas las unas con las otras), la de los animales, la de las plantas, la de las piedras, etc.

Los más críticos han visto en esta operación partitiva un ejercicio de poderosa dominación; por una parte, el trabajo tabular sustituye al ser vivo por un conjunto de caracteres o signos exteriores que autorizarían su ordenamiento; pero ¿no es ya retirarle su energía, su violencia, al disponerlo en una caja o en medio de un grupo más o menos artificial? ¿No es negarle su irreductibilidad o su singularidad? ¿No debemos reemplazar la ciencia llamada natural por una auténtica biología? Por otra parte ¿no valoriza el científico aquí las rejillas y los encierros? Por ello mismo ¿no favorece los señalamientos o un logos que se ha vuelto policíaco, que luego se aplicará en criminalística, disciplina que se encargará de la “descripción” de las poblaciones, la de los opositores, de los marginados y de los delincuentes?

Pero ¿vamos a prohibir el saber porque él ha hecho posible las desviaciones y las perversidades? Claro que es verdad que también se condenó la física nuclear porque sirvió a la guerra y la bomba atómica. Pero nosotros comprendemos de otra manera la “sistemática”; hemos saludado su aspecto moderno (los bancos de datos) y creativo. El inventario es un trampolín para la invención: herramienta sin igual, ayuda a discernir las eventuales lagunas o los lugares vacíos que habrá que llenar; acerca también a los semejantes (así se constituye una familia en la que todos los miembros poseen obligatoriamente las mismas propiedades) y aleja a los diferentes, a menudo a pesar de algunas apariencias o de un exterior

⁸ *Por una filosofía de la enfermedad*. Tr. Paláu, *Sociología* 24, Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, junio del 2001.

engañoso. En todo caso, el vertiginoso número de los casos o de las muestras es sustituido por una “tipología”, por no decir una topografía, que autoriza una comprensión noumenalizante de lo que ha sido situado regularmente.

Entonces será suficiente con que yo aprenda, por medio del índice, a reconocer el grupo al que pertenece tal o cual espécimen para que inmediatamente pueda enumerar las propiedades de ese desconocido. De acá en adelante, no se clasifica lo que se sabe, y por qué se lo sabe, sino que se sabe porque se clasifica.

De acá se siguen al menos dos conclusiones: por una parte, los Jussieu y los de Candolle sacaron la botánica del carril descriptivo, y la han hecho casi deductiva. Que se les presente un vegetal que ellos ignoran; luego de establecer el signo que indica su “lugar”, ellos están informados de ese “ser” y de sus predicados. Ellos descienden a las profundidades de su sustancia; a veces, el filósofo se interroga sobre la posibilidad de un juicio que supera la fenomenidad, aunque se origine en ella; acabamos de exponer uno de esos procedimientos.

Por otra parte, concedamos que lo importante se encuentra en el descubrimiento o, al menos, en la lectura del “signo” que manifiesta los parentescos y fija “el emplazamiento”. Él nos retiene, porque en este caso, el exterior no se separa del interior; el afuera expresa el adentro, teniendo que ver con la misma estructura. Linneo había contado con los órganos reproductores, pero los Jussieu prefirieron “la simiente” o “el grano”, que miniaturiza y esencializa al vegetal, a la manera de un resumen; y cuando falta este, cualquier otro aparato vegetativo –la hoja y la dirección de sus nervaduras– servirá para esta localización topográfica, rica en consecuencias.

Hemos abordado este problema, así como sus peripecias, en muchas obras, *el Catálogo de la vida*⁹, *Cuadros y lenguajes de la química*, pero también en *Memoria para el porvenir*¹⁰ y *el Número y el lugar*¹¹. Hemos llegado hasta preocuparnos por la aplicación de este método a los textos (la literatura y las obras arquitectónicas).

¿Pero no caemos en la dispersión? No lo creemos; por esto el segundo eje sobre el cual nos hemos comprometido.

En efecto, en un primer tiempo (en múltiples ocasiones) nos hemos preocupado por las conexiones que se habían tejido entre estos dominios distintos. Pero no por ello somos adeptos de la “interdisciplinariedad” que significa, en

⁹ *El catálogo de la vida*. Tr. Paláu, Medellín: traducciones historia de la biología números 14, 15 y 16. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, marzo, julio y octubre de 2001]

¹⁰ *Memoria para el porvenir, hacia una metodología de la informática*, Tr. Paláu, 2006.

¹¹ Los dos primeros capítulos fueron traducido por Iván Darío Castrillón, con la colaboración de María Cecilia Gómez y el apoyo del seminario permanente de Historia de la Biología, Medellín, abril de 2003. La segunda parte del libro fue traducida por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, enero de 2012 – julio de 2012.

el sistema universitario francés que la puso de moda, que se privilegiarían los cruces entre las teorías. Pero las mezclas no dan nada; un poco de lo uno y un poco de lo otro ilos ahoga a los dos! Esta falsa necesidad oculta, sin embargo, una obligación: la de sensibilizar, pero a partir de una posición o de un punto fijo, a las interferencias.

Para dar un ejemplo ¿cómo la innovación biológica y médica no vendría a socorrer la construcción jurídica? Hoy se ha hecho posible una terapia audaz que cura la esterilidad (la PMA o procreación médica asistida). De ella resulta que las funciones de paternidad y de maternidad quedan enteramente dislocadas: la madre genitora (la que da a luz) puede diferir de la madre biológica (aquella a la que se le extrajo el ovocito), así como de la madre educativa o nutricia (la que adopta al recién nacido y se encargará de él). El antiguo estatuto de la familia, piedra angular del derecho, es maltratado; se requerirán textos y una legislación nueva.

Pero no nos es suficiente con superponer los registros ni con jugar a la confluencia de los saberes institucionales para que podamos acceder a la unidad –la pendiente de la totalidad (nuestro primer eje)–; la hemos encarado de otra manera, e incluso a dos niveles.

Ante todo, ¿no se recentra todo en torno a la noción cardinal de “cuerpo”? La medicina sensibiliza al filósofo por los conjuntos complejos (la organización), pero reencontramos con o en el objeto (un cuerpo mínimo) una textura y una composición próxima de las que animan o caracterizan la organicidad. En efecto, el menor utensilio concentra el trabajo, la ingeniosidad, la creación técnica; solidifica la inteligencia morfogenética.

Para aceptarlo como tal se precisa desprenderse de una tradición que ha reducido demasiado el objeto a su función utilitaria, olvidando los papeles que él tiene, especie de pantalla sobre la cual se proyectan los valores sociales, simbólicos, estéticos. ¿No nos es suficiente con ver una herramienta o un instrumento doméstico de una civilización perdida o ajena, para entrar en su espíritu (la etnografía dispone piadosamente, en museos, esos restos, estos vestigios, los especímenes de una tradición o de una práctica)?

El objeto más simple, a pesar de las palabras que lo interiorizan y lo distancian para siempre del empíreo del filósofo (pacotilla, baratija, gadget, chapuza, etc.), define “nuestro segundo y verdadero cuerpo”, el que prolonga y asegura nuestra potencia (el vaso, como todo continente, conserva el líquido que nuestras manos desean mantener).

La cultura en general ha sido demasiado marcada por el ejemplo cartesiano teatralizado (en ese caso) del metafísico encerrado en su estancia (una pieza

vacía). Logra por medio de la imaginación y sus astucias “diabólicas” suprimir el universo que lo rodea; el propio pedazo de cera, situado en la proximidad, no resiste la volatilización. Solo queda el puro pensamiento. La filosofía, golpeada por esta experiencia tan radical, solo conserva el juicio, la *sola mens*; termina por absolutizar el yo, mientras que nosotros no excluimos que incluso este solo pueda surgir en el seno de una tecnosfera, a la que contribuye el espejo.

También hemos consagrado muchas obras al elogio del objeto, como al de la herramienta que prolonga nuestro cuerpo, al instrumento que suple nuestras deficiencias sensoriales (las gafas para ver mejor), al artefacto que permite operaciones pesadas, a la máquina misma que frecuentemente copia el trabajo artesanal primero, con el fin de multiplicarlo y de intensificarlo.

Platón ya condenaba al artesano porque solo podía copiar la idea del lecho o de la silla (cuatro patas, una cabecera o un espaldar, etc.). Pero los diseñadores de interiores no han cesado de renovar ese esquema, esa armadura. Un museo –el templo del reconocimiento– se ha especializado incluso en la recolección de todas las innovaciones concernientes a la silla (las maneras de sentarse –una técnica del cuerpo– han variado tanto como los medios que se utilizan para ello). También hemos privilegiado el “diseño” que enriquece e incansablemente transforma nuestros objetos cotidianos y vivientes.

Estudiar el cuerpo, o preocuparse por el objeto vecino (la objetología) supone la movilización de la literatura (a la manera de Francis Ponge, en el *Tomar partido por las cosas*), del derecho que diferenció los bienes, así como las operaciones que los conciernen, de las ciencias experimentales (tanto la química de las combinaciones como la biología o la medicina, esta última dedicada a las alteraciones y a las deformaciones de los cuerpos).

Pero, creyendo ir un poco más lejos y braceando más en las diversas disciplinas institucionalizadas –con miras a la unidad– hemos dedicado toda nuestra atención a la idea de “sustrato”; por este hecho podemos ser catalogados con toda razón como “materiólogo” o “matérico”; evitamos el término materialista que corresponde demasiado a una doctrina de combate, o que se limita a un simple anti-espiritualismo. Lo negativo de la idea se impone en exceso sobre lo positivo.

Las escuelas de arte contemporáneo favorecen nuestro enfoque; en lugar de expresar lo real y de representarlo, incluso en lo que él comporta de sutil y de casi invisible –pero sigue siendo siempre la mentira ilusionista– el artista plástico experimenta con el material, lo exterioriza de alguna manera, revela sus potencialidades latentes. Se abre a la vez a la multiplicidad de sus constituyentes como, dentro de cada uno de ellos, a la especie de pluralidad que abriga, nos entrega experiencias físicas y metafísicas.

Tenemos acá una muestra de las más pobres. A este grado rudimentario, es suficiente con que un cuerpo o una sustancia pueda extenderse (progresivamente, por grados) sobre otra, que servirá de plano-portador, o allí derramarse, si es un poco fluida. Entramos así en el drama de una exposición diferenciada, por no decir en lo que un escritor designó y alabó con el nombre de “mojabilidad” (no todos los ingredientes permiten estas juntas en ellos, esta aposición). Asistimos, a través de esta lenta aplicación, a un desvanecimiento que culmina incluso en simples regueros apenas perceptibles. Conviene realizar este trabajo (este encuentro, la aceptación del uno por el otro o la posibilidad de disponer el uno sobre el otro) con precaución, delicadeza, método; en caso contrario, fallaremos el paso de la plenitud a la desaparición. Importa también recurrir a un material que no sea ni demasiado resistente (por el hecho de la adherencia a sí mismo, de su autocontracción o de la tensión interna) ni muy diluido (la casi-liquidez, la coladura). Buscamos la revelación del uno gracias a la fuerza portadora del segundo, y que deseamos la incidencia filmica del que se aplasta o apoya en el que lo acepta.

¿En qué se trata acá de una experiencia metafísica? La materia, en el decrecimiento, saca una pluralidad de textura y de color, pues esta varía siguiendo el espesor de la capa. Por otra parte, no sabemos si se trata, en esta tan modesta y banal operación, de una liberación gracias al adelgazamiento, o bien de una aniquilación, puesto que se alcanza un caso límite, el de la casi extinción. ¿Cuál es el sentido oculto o el envite de una tal borradura? Estamos atrapados en una especie de incertidumbre y de balanceo, pero por ahí mismo, experimentamos una emoción estética (en emoción, hay claramente moción, un movimiento).

En cuanto a ese material-sustrato, aquí privilegiado, pensamos que les debe mucho a la medicina y a la biología, pues las funciones se limitan a exteriorizar las estructuras que las portan y que conocen ellas mismas una rica variedad. Ciencia y arte orientan hacia el tomar en cuenta un tal factor.

Hemos publicado obras que exaltan, tanto los simples hilos del textil como los metales o algunos metaloides, los plásticos, el asfalto, en *Rematerializar*¹², el *Objeto del arte o el arte del objeto*¹³, en *Lógica y poética*, a propósito de un artista, Michel Paysant, retenido por el betún de la piedra de Judea, sin olvidar *Elogio del objeto*¹⁴, y sin contar numerosos artículos.

¹² *Rematerializar. Materias y materialismos*. trad. Luis Alfonso Paláu C. para el curso “Materiólogos y objetología”. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de ciencias humanas y económicas. Escuela de estudios filosóficos y culturales. Medellín, Septiembre de 1999. Última corrección febrero de 2007.

¹³ Subtítulo de *Por el arte de hoy*. Tr. María Cecilia Gómez, Medellín, última impresión 2002.

¹⁴ *El elogio del objeto, para una filosofía de la mercancía*, Tr. Paláu, Medellín, última corrección 2002.

Con el tercero y último eje –y no el menos importante– entramos en los problemas ético-políticos. Ponemos en funcionamiento aquí la idea de necesidad, luego de haber contado con la de “totalidad”, tras la de “unidad”. En efecto, sacamos las consecuencias de lo que precede, que debería valer para el porvenir.

Si por lo demás nos atuviésemos solamente al presente –a lo que es– limitaríamos nuestro examen (y ¿cómo pretender aún la unidad?); importa encarar lo que debe advenir, haciendo que la necesidad lógica y moral remate así tanto la totalidad como la unidad.

Por una parte, la noción de objeto que hemos alabado implica la producción fabril, y sobre todo la abundancia, así como la repartición de los bienes (como de los beneficios). Si conviene seguramente reconocer derechos fundamentales e inalienables, estos –con la libertad a la cabeza– serían solo vanas palabras o espejismos, en caso de que la sociedad no asegurara a todos la igualdad en el uso de los productos materiales. Por otra parte, la noción de sustrato, que igualmente hemos privilegiado, rebaja indirectamente las pretensiones individuales, las de un ego dominante, y hunde al sujeto en consideraciones materiales; le será preciso renunciar a sus excesos de soberanía.

Los filósofos del siglo XIX –Saint-Simon, Proudhon, Fourier incluso– han convocado con todas sus fuerzas al mundo de la producción, pero también al de una circulación generalizada (Marx les reprocha a los filósofos pensar el mundo, sin dedicarse a transformarlo, pero esta burla no se dirige a nuestros pensadores, puesto que los saint-simonianos cambiaron el mapa del mundo; estuvieron en los inicios de la construcción del canal de Suez como en el del canal de Panamá; trabajaron multiplicando las redes de carreteras y de ferrocarriles).

Nuestro mundo reposa sobre las separaciones y las compartimentaciones; se oponen el alma y el cuerpo, o el pensamiento y el cerebro; luego, de una cosa a otra, lo espiritual y lo material, el conceptuador y el ejecutante, pero la importancia polémica que le damos al sustrato (material o biológico indiferentemente) querría servir de arma de guerra contra estos cortes. Los cortes no deberían resistir. Correlativamente, el saber actual destruye los ideales seculares y obliga a “inversiones de valor”.

No es posible enumerar todas las situaciones, morales y políticas, donde podríamos y deberíamos aplicar nuestras observaciones (sobre la empresa y el trabajo, sobre el Estado y su papel¹⁵, sobre la propia Europa); nos limitaremos a un caso bastante reducido, a título de muestra.

¹⁵ *Una nueva moral: familia, trabajo, nación*. Tr. Paláu, para la cátedra abierta Alberto Restrepo, U. de A., mayo de 2009.

El problema, del que conocemos sus límites, concierne al paisaje, nuestros campos y nuestra tierra, la civilización lugareña, la agronomía, un universo que sufre la crisis como el conjunto de las sociedades que conocíamos.

Por consiguiente es grande la tentación de vituperar la evolución, de lamentarse y de desear (a la manera de Jean-Jacques Rousseau) restaurar lo que se ha perdido, una comunidad agreste, anhistórica, en medio de una campiña armoniosa (las robinsonadas).

¿Por qué es este un callejón sin salida? Es ya olvidar que esos campos, ceñidos de setos, entregados a la variedad (el policultivo) corresponden a un momento de fuego y de violencia. La revolución agronómica, nacida en el siglo XVIII en Inglaterra (con los *enclosures*), entraña la renuncia al barbecho, a los campos llamados vagos, a los comunales, a los derechos de servidumbre. Marx analizó notablemente, en *El Capital*, la importancia del asolamiento, de las praderas artificiales, de las plantas forrajeras, de la rentabilidad económica. Igualmente, todo será acaparado, y por ello las famosas cercas que protegen la hierba contra los que la pisaban, pero también, sostenimiento de las iniciativas individuales. Desaparecen los antiguos campos abiertos (el *openfield*); los pequeños propietarios que vivían en los intersticios del sistema colectivo son expulsados hacia las ciudades que los explotarán.

La historia no se detiene en ese momento, puesto que la técnica actual, la de los tractores sobredimensionados, la de las máquinas que escardan, siegan y cosechan, impone la reconstitución de heredades, una relativa uniformización de la llanura (arrancar los setos), mientras que los pueblos se arruinan; solo subsisten algunas inmensas construcciones, generalmente antiestéticas, las de la agro-industria.

El cambio ha sido la ley de la ciudad, ¿por qué habría de escapar el campo de él? ¿Con qué derecho partir en dos nuestro universo, por un lado una megalópolis en plena remoción-remodelación y, por el otro, la tierra destinada a la inmovilidad? Si por lo demás la política marxista fracasó en su proyecto de socializar la agricultura, no significa esto que Marx no haya captado la arbitrariedad e incluso la injusticia de la separación entre lo urbano y lo rural.

Y en lugar de patetizar la tierra y loar al condenado de los campos que el siglo XVIII dibujó (la época de los acaparadores, sino de la espoliación), sepamos reconocer la potencia del instrumento –el tractor que le da vuelta en una jornada a una vasta extensión de una sola pieza– que obliga al abandono de los métodos tradicionales, como al de las propiedades de tamaño reducido o solamente dispersas.

De paso, que no nos objeten con observaciones fáciles, pues con lo que decimos no defendemos por ello que a los animales se los transforme en máquinas

de producir, ni tampoco los beneficios de una química que envenena los suelos, ni siquiera los rendimientos agrícolas que con frecuencia se obtienen a costa del deterioro de la cualidad.

Lo que preconizamos no es la imposible resurrección de los pueblos sino la revitalización y el mantenimiento de los burgos, los que irrigan el territorio y ofrecen a sus habitantes la panoplia de todos los servicios (educativos, sanitarios, administrativos, comunicacionales), con el fin de que sea abolida la separación entre las ciudades y los antiguos campos.

Recordémosles incluso a los que cantan alabanzas al pasado lo que ellos silencian: campesinos-cultivadores, amarrados a la gleba, aplastados bajo el peso de sus tareas, pueblerinos perdidos a causa de su aislamiento, ellos mismos aspirando solamente con irse a las ciudades. No escuchemos a los que les cantan a las fuentes al tiempo del sembrado o de la cosecha! Más bien no olvidemos que la tecnosfera revolucionó la agroesfera y puso fin a una esclavitud secular.

Le toca al filósofo entrar en esta batalla para denunciar a los que se dedican a plegar el movimiento en su solo provecho, y por ahí, pervertirlo. Pero no nos equivoquemos de enemigo, ino es el cambio mismo el que debe ser combatido!

A través del ejemplo que hemos desarrollado (el paisaje, la tierra, los campos) y que hemos tratado más ampliamente tanto en *Las revoluciones verdes*¹⁶, en 1973, como en *La invención de nuestro mundo, la industria ¿por qué y cómo?*¹⁷, podemos inferir que la filosofía debe tender a esculpir, por medio de sus análisis, el mundo que nos llega, participando en su emergencia, señalando los riesgos de deslizamientos, pero en las antípodas de los que lo mantienen en su antigüedad, con o a pesar de sus miserias y sus injusticias.

En razón de nuestra preocupación –verdaderamente temeraria– de abrazar el conjunto de nuestros análisis y de delimitar “nuestro territorio filosófico”, no podríamos separar el porvenir del presente, y mucho menos excluirlo.

Como lo hemos insinuado ampliamente, continuamos concediendo toda su importancia a los teóricos de la Revolución Industrial –un acontecimiento tan importante como la Revolución francesa de 1789 (por lo demás ¿no están ligados?), no solamente a Marx sino también a los socialistas como Saint-Simon, Proudhon & Fourier. Captaron y pensaron la renovación obrera y fabril; discernieron sus primeros trastornos. Pensamos con ellos que conviene no tanto denunciar el cambio técnico (el maquinismo) sino a los que lo desvían en su provecho, al mismo tiempo que a los que lo entorpecen, suscitando la tecnofobia.

¹⁶ *Sobre las revoluciones verdes, Historia y Principios de la Agronomía*. Tr. María Cecilia Gómez, Medellín: traducciones historia de la biología números 1, 2 y 3. Octubre de 1997, febrero y abril de 1998.

¹⁷ Tr. Paláu, Medellín, última revisión 2002.

Según nosotros, la sociedad del siglo XX se caracteriza por la misma contradicción (que se ha vuelto más aguda) entre la racionalidad productiva que no ha dejado de progresar y de mundializarse –hacemos nuestra la ley de Gehlen: el hombre habría primero trabajado imitando lo muscular (la locomoción, el movimiento), luego lo sensorial (los sensores), finalmente el cerebro; en efecto, la información a través de las variaciones mínimas cuenta más que la potencia; de acá una electrónica que rebasa a la propia electricidad, la misma que en el siglo XIX había sustituido al carbón y al vapor– y un sistema de apropiación y de administración que ya no puede acordarse con las proezas actuales.

Uno de los desacuerdos tiene que ver con el hecho de que ya el trabajo debe ser pensado de otra manera: si sigue estando sometido a la ley del provecho, lo único que puede hacer es desarticular la sociedad y marginalizar a los obreros, masivamente reducidos a un desempleo inevitable. Se precisa, sin duda, concebir el trabajo en términos de servicio, en una perspectiva de inter-humanidad (lo que implica un cambio de filosofía política) y ya no más en una óptica de abundancia y de resultados materiales que aseguran los dispositivos automatizados.

Sobre los bordes de esta cuestión (la de la sociedad industrial tomada con sus contradicciones), nos interesamos en las máquinas modernas, que deciden sobre nuestra suerte, así como de los materiales que presiden su construcción. Una civilización depende, en una amplia medida, de su metalurgia; el siglo XX minimizó el hierro que triunfó sobre todo en el siglo XIX (luego de la Edad de Piedra y después de la del Bronce); demasiado pesado, se lo reemplazó tanto por los superconductores como por los metales llamados livianos, como el aluminio y el titanio; o también, dotado de un punto de fusión considerado como muy bajo y, por tanto, poco termorresistente (ahora bien, los motores debido a la velocidad de rotación o de funcionamiento, elevan la temperatura y suponen pues elementos que resistan tales calentamientos), debió ceder su sitio al tungsteno.

Por la misma razón, descendemos la pendiente que ya hemos seguido: persistimos en preocuparnos por los “objetos” (*los dioses están en la cocina*¹⁸ significa bastante bien, que lo esencial, a nuestros ojos, reside en las realizaciones instrumentalizadas, e incluso utilitarias). Muy curiosamente, lo fundamental –allí donde la sociedad y el hombre se debaten– se aloja en lo mínimo y lo ordinario. Invocamos con todas nuestras fuerzas una filosofía popular que tenga en cuenta nuestro entorno doméstico.

Totalidad, unidad, necesidad, continuidad, nos parecen inseparables, siendo lo esencial no desjuntarlos, y consistiendo lo más importante en el paso del saber al poder y al querer.

¹⁸ *Filosofía de los objetos y objetos de la filosofía*. Tr. por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, octubre-diciembre de 2006.

Seguir su camino (edición revisada y aumentada). Un itinerario filosófico¹

François Dagognet & Patrick Vighetti

Advertencia al lector²

Hace una docena de años le solicité a François Dagognet, mi antiguo profesor en el Facultad de Filosofía de Lyon, que escribiera un librito de entrevistas que lo presentara más directa y personalmente, que sus obras fundamentales de “pura filosofía”.

Fui más que satisfecho; no solamente su generosidad y su talento han producido estas vivaces páginas que nos brindan un excelente “retrato” no solo del pensador trabajando (con algunas confesiones sin duda difíciles, sus dudas, a veces sus interrogaciones sobre su propio proceder), sino de su manera de mostrar cómo su reflexión filosófica ha atravesado los campos más importantes tanto del saber como de la práctica humana; así nos ofrecen un verdadero “Discurso del método” (a pesar de las anotaciones bachelardianas y negativas contra una tal noción) para uso de los que quieran pensar un universo profundamente renovado por las técnicas.

Método o, como él lo propone, “camino” (pero ¿es claramente diferente?); henos en todo caso ante una singular manera de pensar, y de dar qué pensar (pues ise acompaña de buen grado a quién aclara!). En efecto, el acento se pone no tanto en la diversidad (y yo añadiría: ¡la impresionante cantidad!) de los acontecimientos acumulados a lo largo de sus estudios, sino en las ocasiones de hacerlos converger hacia una comprensión sintética y dinámica del mundo, así iluminado.

Su paciencia le permitió a la frágil editorial de la época de solo publicar el texto en 1996. Y luego, golpeada por la crisis de la edición, Paroles d’Aube no ha podido darle a la obra su plena difusión, antes de desaparecer a su vez.

La passe du vent ha deseado retomar la antorcha. Mejor aún, ella ha planteado su deseo de un capítulo suplementario (y complementario) sobre el lenguaje, la lengua y la escritura, su relación con las ciencias, con la poesía, con la personalidad misma de un autor.

¹ François Dagognet & Patrick Vighetti. *Seguir su camino (edición revisada y aumentada). Un itinerario filosófico*. Genouilleux: la passe du vent, 2006, pp. 1-85. Traducido del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, junio de 2015.

² Este texto apareció inicialmente en 1996 en las ediciones Paroles d’Aube con el título *Encaminamiento*.

Este capítulo faltaba (¡hubiera debido reclamarlo desde el comienzo!); cuando se escribe, en filosofía, sobre su propio transcurso intelectual ¿cómo no consagrar una parte de su reflexión a la escritura misma, como a su propia escritura (al menos en tanto que a su obra escrita)? A decir verdad, François Dagognet ha consagrado muchos libros o capítulos a la escritura científica o literaria: *Escritura e iconografía*³; *Cuadros y lenguajes de la química*; el *Trastorno*⁴ (Mau-passant)... Ciertamente ha elogiado también los bellos análisis bachelardianos de la poesía (*Filosofía de la imagen*⁵...), o también la originalidad poética de un Francis Ponge (el *Elogio del objeto*⁶) o los caligramas de Apollinaire... Pero yo deseaba desde hacía mucho tiempo arrancarle alguna confidencia de lector, sobre sus preferencias más o menos discretas o sobre su propio gusto por las palabras; y también algunas confidencias de autor, sobre su vivacidad completamente sabia, su pavorosa capacidad para forjar términos densos de sentido, verdaderas pasarelas entre los dominios del saber. En suma, un encaminamiento también a través de las páginas leídas o la propia página de escritura (las dos o tres páginas que en otra parte confiesa escribir todos los días, ¡fuentes de esta obra abundante y monumental!).

Terminando con una reflexión sobre la utilidad fundamental de la filosofía (definida aún por la generosidad: “enseñar la reflexión al mayor número de personas”); así “el bucle se riza” puesto que la obra abría con una pregunta tocante a la naturaleza misma de la palabra “filosofar”; tenemos el conjunto acabado, logrado, enriquecido con una nueva coherencia a propósito de un “encaminamiento” personal que, bastante ejemplar (a pesar de isu modestia omnipresente!) invita al viaje reflexivo, a la meditación de las enseñanzas entregadas, al menos a la sorpresa ante ¡un tan vasto, activo y fructuoso repaso general!

Quiero entonces agradecer acá de todo corazón a dos personas: Thierry Renard, quien tomó la afortunada iniciativa de reeditar este agotado libro; y naturalmente a François Dagognet, a quien le renuevo toda mi gratitud; el estudiante de Filosofía que se benefició con su enseñanza marcadora en Lyon, el lector insaciable que soy de su sesentena (¡y más!) de títulos, no podía soñar con algo mejor que “suscitar” un poco más de páginas y afirmaciones estimulantes de parte de isu Maestro sin igual!

Patrick Vighetti

³ Tr. por María Cecilia Gómez B. para el curso “Materiólogos, objetología”. Universidad Nacional de Colombia. Escuela de estudios filosóficos y culturales. Medellín, Febrero de 2003. Última corrección febrero de 2007

⁴ Tr. Luis Alfonso Paláu C. Medellín, junio – septiembre de 2011

⁵ Tr. Luis Alfonso Paláu C., Medellín, marzo de 2006 – marzo de 2007

⁶ *por una Filosofía de la mercancía*. Tr. Luis Alfonso Paláu C., curso de contexto “Materiales, materiólogos, objetología/abyectología”. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Medellín, Octubre 12 de 2002

Prefacio a la primera edición

Gracias a las generosas preguntas que Patrick Vighetti me ha hecho, expongo el trayecto de un filósofo que ha tratado, equivocado o con razón, de no atrincherarse en la historia de la filosofía. No porque él busque ignorarla o aminorarla, sino porque les necesario no encerrarse en ella!

El lector deberá excusar el empleo simultáneo del “yo” y del “nosotros”; en este último caso (el nosotros), la nota me ha parecido menos personal y más susceptible de ser asumida por muchos. Confesamos también que el “yo” implica tantas dificultades que hubo que luchar para introducirlo.

Deseo que este modesto itinerario interese, o divierta, o informe al que lo siga conmigo.

Hemos tratado sucesivamente de la formación del filósofo (en la Universidad), luego de la biomedicina, del derecho, y del arte contemporáneo, porque, al filósofo, nada le debe ser ajeno. Ejercicio peligroso tanto como pretencioso (a causa del vagabundeo y de la amplitud), pero también indispensable (la recuperación de todo sin excepción)! Filosofar consiste, en efecto, en abrazarlo todo.

(Verano de 1992)

Capítulo primero

¿Qué es filosofar?

Usted pide que se conecte la filosofía con la Modernidad y que se la alivie así de su antiguo estatuto: el del amor por la sabiduría. ¿Qué quiere entonces decir filosofar en la actualidad? ¿No existe pues una actividad perenne de la filosofía?

En efecto, la palabra filosofía nos parece tan inmemorial, *indesraizable* como inadecuada.

Los antiguos la forjaron. En presencia de un mundo dividido, hostil, perturbador, ellos se apresuraron. Quisieron dotar al hombre de medios destinados a apaciguarlo, y por esto la benefactora sabiduría.

A ellos les faltaban nuestros medios transformacionales. Además, se dedicarán a la defensa de los equilibrios. No cesarán también de temer los desbordamientos pasionales, “el espíritu de dominación”, las técnicas que no se dominan suficientemente.

Privilegiarán la naturaleza; desconfiarán de lo propiamente manufacturado, considerado como un artificio. Los esclavos serán suficientes para realizar los trabajos indispensables; por consiguiente no tenían ninguna necesidad de recurrir a aparatos y a máquinas.

De forma más general: en esta óptica, los filósofos enseñaron a los hombres la Ascesis: “*non desiderabis artifices, si sequeri naturam*” (no echarás de menos los artificios si sigues la naturaleza). Aprende a contentarte con ella, ilimita tus deseos! Rico con solo un vaso de agua y un higo ¡el sabio rivalizará de felicidad con los dioses! El discípulo conocerá entonces la calma, la serenidad.

Por otra parte –Séneca nos lo enseña– el uso de los cristales transparentes, el calorífero de las casas, la estenografía fueron inventados pero por esclavos industriosos. Sin embargo, esos descubrimientos pliegan el alma al cuerpo, dan facilidades a este.

Platón, en el *Fedro*, desarrolla un punto de vista cercano, con el mito de Theuth.

Esta suerte de demonio vino a buscar al rey Thamus; había inventado la numeración, el cálculo, la geometría, la astronomía, el tric trac, y sobre todo la escritura. Le rogó al rey que los difundiera entre los egipcios.

Con el fin de convencer al rey, Theuth argumentó así. “La enseñanza de la escritura, ¡oh rey! hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con ella se ha descubierto”.

El rey respondió: “Ella producirá en el alma de los que la aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose en la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí (...) Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos” (275 a-b; O.C. Aguilar, pp. 881-882).

¡Que Diógenes se imponga entonces sobre Dédalo o sobre Ícaro!

Dédalo pasa por ser el inventor de los principales instrumentos (la sierra, las velas y los mástiles). Construyó el célebre laberinto donde fue encerrado. Pudo huir, con su hijo Ícaro, gracias a las alas que fabricó y que pegó con la ayuda de la cera. Pero, dado que Ícaro se acercó demasiado rápido al sol, esa cera se fundió y cayó en el mar Egeo. La suerte de Dédalo, aunque menos trágica no fue mejor.

Infortunio para ¡aquel o aquellos que rebasen su condición o violen las leyes de nuestro mundo! Por el contrario conviene tomar conciencia del orden que reina en el universo y respetarlo.

Otro tema que va en el mismo sentido: lo fabricado no puede moverse por sí mismo. Solo se lo puede activar desde afuera. Está minado de inercia. Y a la inversa, lo natural se mueve por sí mismo porque es animado, viviente.

Si se hunde un mueble de madera en tierra, en el límite podrá brotar por gemación, no otro mueble sino un árbol, dado que la madera es susceptible de

germinar. En cuanto a la forma de la cama, no estaba verdaderamente inscrita en ella; solo estaba pegada a ella, puesta encima; por esto se limita a deformarla y a someterla (provisionalmente) a sus designios. Permanece en la superficie o solo modifica el exterior. De todo esto se sigue un rechazo del prometeísmo o de la actividad manual.

El término sabiduría (y de ahí filo-sofía) vehicula esta visión restrictiva del mundo e infeudada en lo que es. También nos parece a la vez obsoleta y peligrosa.

En esta perspectiva, el propio Hipócrates, el fundador de la primera medicina, añadirá una nota al concierto de los griegos; según él el terapeuta no debe intervenir en el curso de la enfermedad que él trataría de cambiar; debe limitarse a favorecer su evolución (precipitar la crisis). *Natura sola medicatrix*. El cuerpo sabe defenderse; no lo sustituyamos (por esto de nuevo el elogio de la temperancia, de la medida). El organismo lucha contra el mal; expulsa entonces los humores pecantes (así llamados porque pecaban se excedían tanto por su cualidad como por su cantidad). El absceso no dejará de fistularse; el médico se contentará con ayudar eventualmente a la evacuación liberadora, en caso de que ella se revele difícil o dudosa. Solamente prolonga lo que el cuerpo buscaba. "¡Nada de encarnizamiento terapéutico!".

Hipócrates, como más tarde Platón, insistirá sobre los beneficios corroborativos de la naturaleza exterior; no solamente se preocupará por el régimen sino que justipreciará el clima, las aguas vivas (los baños), las atmósferas. Una vez más, el sabio desconfía de las drogas o de la farmacia, de los remedios peores que la enfermedad. No debemos brutalizar el cuerpo sino inspirarse en su propio funcionamiento.

¡Reduzcamos nuestras intervenciones! ¡Cultivemos la armonía! ¡Aceptemos lo que no puede ser cambiado! El sabio sabe y debe cumplir con la repartición entre lo que depende de nosotros y lo que no depende.

Esta filosofía de ayer, que hemos esquematizado, no merece ser absolutizada; ella no le debería prestar su nombre (el amor de la *sophía*, de la sabiduría) a la disciplina. El hombre moderno se inspira en otros valores, los del trabajo, los de la historia, los de la transformación desalienadora.

Juzga a la antigua filosofía desastrosa; sin necesidad de que haya que recurrir a Nietzsche, la considera por lo demás bastante hipócrita. En efecto, el filósofo no actúa sin segundas intenciones. Si domina sus deseos, se singulariza, esculpe su propia estatua, asegura su dominación. Podrá aconsejar e incluso gobernar. Si no domina para nada los acontecimientos y los materiales, podrá al menos comandar a los otros. La sabiduría podría servir de máscara al apetito de poder.

¿Será esta una anotación caricaturesca? Si acaso. Pero no podríamos ignorar que al margen de esta moral, el pensamiento griego debía echar las bases de una filosofía nueva; ella fundaba la reflexión sociopolítica, como también la económica; hacía los primeros análisis antropológicos (la psicología); no vamos a descuidar el nacimiento con ella de las primeras nociones de física y de biología (gracias a Aristóteles principalmente).

Las ciencias del mundo, y las del hombre, vinieron a sostener la meditación del sabio; es por esto que los antiguos no han dejado de contar. Y si criticamos la palabra (la filosofía), así como lo que recubre, no minimizamos el resto. Cuenta más que lo que parecía solamente sostener.

Pero usted ¿cómo definiría la filosofía, y quién (o qué) lo ha llevado a filosofar?

Filosofar actualmente –pero regresaremos sobre los griegos– consiste simplemente en tomar conciencia del mundo donde se vive y tratar de pensarlo. La filosofía no lo transforma verdaderamente (sueño de Marx) sino que ella puede, gracias a esta “reflexión”, participar al menos indirectamente en la amplificación de los movimientos que la atraviesan o la animan.

Conviene distinguir dos actividades muy confundidas:

a) La de la enseñanza de la filosofía como disciplina. Se limita esencialmente a informar sobre el pasado; se preocupa por “la historia de la filosofía”. No es algo despreciable, en tanto que el “cursus” de estudios es inseparable de programas, de concursos y de todo un aparataje administrativo, donde precisamente esta historia cuenta para lo esencial.

Por lo demás, un grandísimo riesgo pesa sobre él; el Estado lo toma a su cargo (y si no es él, se le asignará una institución). No se actúa pues inocente o gratuitamente. Tratará de vigilar o de plegar esta disciplina a fines políticos.

De ello resulta –por lo menos en Francia– una situación confusa: una historia de la filosofía falseada.

Retomaba a su manera un “platonismo blando”: la desconfianza de lo material, un espiritualismo fácil, la glorificación del solo pensamiento, de la libertad, del individualismo.

b) Pero existe otra dimensión de lo filosófico, lejos de la “República de los Profesores”, de las reglas o de los juegos universitarios; todo sujeto –científico, jurista, administrador– es filósofo a partir del momento en que él piensa su teoría o su práctica, busca comprenderlas o incluso aclararlas.

Por ejemplo, un eminente cirujano lyonés, René Leriche, ilustra muy bien este proceder; él escribirá una obra titulada *Filosofía de la cirugía*⁷.

Él se interroga sobre esta medicina y este análisis asegura un verdadero salto hacia adelante en su "arte". Él evoca su pasado. Trata de entrever el porvenir. Se pregunta cómo él mismo, a partir de algunas situaciones enigmáticas, ha logrado preconizar intervenciones en su tiempo inéditas. Crea así una verdadera "metodología".

Esta escisión dentro de la filosofía es suficiente para complicarlo todo.

1/ Notemos primero que el oficio de profesor de Filosofía –pues él es un oficio, con sus implicaciones (un salario, controles, una Corporación)– es de fecha reciente.

Antes del siglo XIX, solo se podían conocer pensadores que reflexionaban libremente sobre su propio saber, sobre la sociedad donde ellos vivían, sobre el mundo en general (el segundo movimiento que hemos distinguido del primero, aquel de la enseñanza). Naturalmente, estos "filósofos" vivían de ocupaciones diversas: Spinoza pulía lentes, Descartes pertenecía a los ejércitos, Leibniz era bibliotecario-diplomático; a veces, el filósofo se volvía preceptor, como el padre Condillac, pero él formaba a su ilustre alumno en retórica, en lecciones de historia, etc.

Luego de 1800, nacerá pues esa extraña profesión (historiador de la filosofía) que consiste en anexarse los pensadores, y dar cursos sobre aquellos que nunca enseñaron y que desconfiaban ellos mismos de toda escolástica.

Supongamos que ellos hubieran admitidos discípulos, seguramente nunca alumnos.

2/ Pero lo más importante viene ahora: estos filósofos no profesores, que sirven al juego de los profesores de Filosofía, inventaban, construían en efecto una filosofía, como hoy lo pueden hacer los científicos, los artistas, los hombres de Estado, los decisores. Seguramente. Pero entonces ¿cómo transmitirle a un estudiante en filosofía (que se forma en la profesión de profesor) esas filosofías que implican una teoría y una práctica problematizadas? Si el mismo no es un hombre del arte –y es claro que no lo es– ¿cómo comunicarle (y por qué si no para hacer de ellos discursos gratuitos, de segunda o de tercera mano) los dramas o las solas interrogaciones de quien las vivió?

¿Cómo no molestarse con que un no-matemático trate el problema de los fundamentos de las matemáticas, o que un cándido no experimentador, que ignora por principio las exigencias o las reglas de la manipulación, glose sobre ellas? ¿Y por qué nos habría de informar él mucho mejor de la psicología de lo que podría hacer el profesional o incluso el solo novelista?

⁷ Tr. castellana realizada en Medellín por el Dr. Alberto Betancur

Llegamos así a la paradoja final uno no se vuelve filósofo –en el sentido de profesor de filosofía– sino con la condición de encerrarse en la sola enseñanza de los que nunca enseñaron!

Pero usted no me ha dicho todavía ¿quién (o qué) lo ha llevado a filosofar?

Ah, usted desea anotaciones completamente personales; pues voy a dárselas.

¿Quién me llevó a filosofar? ¿Quién o qué? Primero, yo me embarqué en estudios de filosofía por una razón bien contingente. Perteneciente a un medio particularmente desfavorecido (material y culturalmente) no pude frecuentar colegios o liceos. Me tocó a mí solo restablecerme, escolarmente hablando, como pude. Pero la “disciplina filosófica” (con solo un año cursado en algún establecimiento) era la única en la que yo no manifestaba retardo alguno. No hablemos del resto, en el que se entra más lentamente. Además, un adolescente está siempre atraído por los inmensos problemas que le reserva la filosofía; ella trata de todo (del Yo, del Mundo y de Dios).

Por mi parte, en la universidad tuve la fortuna de encontrarme y de escuchar a algunos Maestros prestigiosos.

Dos de ellos me han abierto a la historia de la filosofía de manera ejemplar: el uno enseñaba en Dijon, Georges Le Roy, irremplazable y modesto, nos introducía como convenía. Esa enseñanza de la historia de la filosofía (pues solo a ella se la puede enseñar, puesto que cuando el profesor quiere lanzar el vuelo y dogmatizar, no puede dejar de atravesar: aún los autores; tanto ique termina por solo hablar de ellos!) tiene un tanto de enseñanza rabínica o de aspecto seminarístico. La devoción al texto, su exégesis, la preocupación por el solo peso de las palabras, de su sitio, de su evolución, de su polisemia (y esto sin evocar a los que hay que traducir) remite claramente a una iniciación cuasi religiosa. Georges Le Roy, mi primer Maestro, oficiaba a la perfección; su curso era como una ceremonia.

¿Me atrevería a reprocharle que nunca haya hablado de los modernos? Para él la historia se había detenido en Bergson. Los nombres de Freud o de Marx le eran igualmente desconocidos. Y si se exceptúa a Bergson, solo alcanzaba a llegar a Leibniz.

Esta carencia reforzaba precisamente la sacralidad del culto; uno no se untaba de lo reciente; se respetaba la tradición, lo que la historia había sedimentado. Al santo tampoco se lo beatifica sino mucho tiempo después de su muerte. Y si uno de sus alumnos pronunciaba ante él nombre de un filósofo actual, Georges Le Roy se sonreía. Se estaba evocando para él otro mundo.

El segundo historiador de la filosofía que conocí y admiré era tan opuesto al primero como ninguno: Martial Gueroult daba, en la época en que lo escuchaba, sus cursos sobre Descartes, Malebranche y Kant. Alcanzaba una cierta sublimidad. Ya no era el canto gregoriano, pero sí los grandes órganos.

Hábilmente, atacaba a los intérpretes contemporáneos a los que echaba por tierra. Era soberbio, sabio y a veces hasta lírico; una historia de la filosofía imás triunfante que militante!

Pero ellos eran –isanta Bárbara bendita!, ¿me atreveré irrespetuosamente a decirlo?- solo eran historiadores de la filosofía. También mi propia vida dio un giro cuando asistí a otra dramaturgia, menos escénica por lo demás, y menos ligada a la escritura.

Gaston Bachelard, al que todo el mundo conoce, continuó fascinándome. Físicamente ya, él arrobaba. Tenía un aspecto de profeta, o el de un revolucionario que hubiera podido encender las masas (cabellos al viento, una barba blanca, una viva malicia en la mirada, un cuerpo en movimiento). Su enseñanza podía despistar a los burócratas incoativos, los que ya pontificaban y esperaban la historicidad convenida. Mezclaba los géneros, pero era una explosión de fuegos artificiales.

Con ardor, Bachelard sabía, como ninguno otro, exponer una cuestión con su amplitud y todas sus finuras. Nada de dogmático; ese filósofo de las ciencias y de las técnicas multiplicaba las alusiones efervescentes, seguía muchos caminos, sin perder de vista su objetivo: la rotura de los conceptos fáciles, la superación, la abertura.

Hablaba con su inspiración. En un punto preciso, casi local, lograba (sin notas a la mano) informarle al mismo tiempo que prendía fuego. Nunca la historia de las ciencias encontrará un teórico tan competente, tan alejado del régimen convencional: la meticulosidad, la erudición que se pierde, la pesantez del que no sacrifica nada. ¿Cómo aliar lo maravilloso, la luz, a veces la diversión, con la científicidad y lo fundamental? Bachelard se llevó consigo a la tumba su secreto.

No lograré “retratar” convenientemente al segundo de “mis Maestros de verdadera filosofía”; en efecto, me nombraron profesor de Filosofía en Thionville y, como yo debía preparar de nuevo el concurso de la Agregación, yo iba a Estrasburgo, donde precisamente uno de los Maestros nombrados se llamaba Georges Canguilhem.

Fue un trastorno absoluto. Nunca había asistido a una tal operación, a un tal surgimiento de precisión problematizada. Este enseñante no rozaba, no cavaba, sino que perforaba u horadaba.

Cada palabra había sido previamente pesada; la cita cuidadosamente preparada, el argumento cincelado durante mucho tiempo. ¿Quién no era afectado? Este filósofo-médico era más bien un cirujano; disecaba ante nuestros ojos, fragmento tras fragmento, hilo tras hilo, no sin experimentar él mismo algún dolor dentro, pues no sabía aún que descubrimientos (filosófico) lo esperaba. Evidentemente, él lo buscaba; mejor aún, tendía hacia él. Ilustraba así la fórmula “la paciencia del concepto”. No volví a conocer un tal momento, en efecto escasísimo, el trabajo del que acepta inventar delante de usted, en la extrema tensión.

Y como buen alumno, yo procedí seguramente a la inducción siguiente: los que han filosofado –el uno en el fuego, el otro en la lucha– con tanto dominio, lo han hecho en la medida en que abandonaron la morada filosófica. Se aferraron a lo real (Bachelard a la matemática, a la físico-química; Canguilhem a la biología, a la técnica misma). Hay que abandonar pues la filosofía, para reencontrarla mejor y comprenderla.

Sin embargo, yo dudé; la prueba de ello está en que me metí en un trabajo de tesis (historia de la filosofía) bajo la dirección de Martial Gueroult; en la época se tenía que estudiar dos temas bastante próximos (para la tesis principal y la complementaria).

La primera estaba dedicada a Spinoza, la estructura de la Ética; la complementaria sobre Spinoza, lector de Hobbes. Avanzaba, cuando súbitamente me interrumpí. Me parecía que estaba patinando en un círculo vicioso. En efecto, en ese momento decidí una inmersión en lo real, lejos de los textos fundamentales; comencé, *grosso modo*, por inscribirme en lo que se llamaba en la época el PCB (física, química, biología) que desembocaba también a los estudios de medicina.

A este respecto, déjeme plantear una pregunta y responderla. Que un estudiante se beneficie del encuentro y de la influencia de cuatro Maestros –dos historiadores de la filosofía *stricto sensu*, y dos filósofos que marcaron su tiempo– constituye un raro privilegio.

¿Es posible hoy objetivamente una tal proeza? No lo creo, de manera que ese privilegio debe ser definido como un híper-privilegio. Y ¿por qué? El número todo lo aplastó. El estudiante es introducido a un sistema demasiado rico o demasiado extenso; el DEUG (los dos primeros años) lo obliga a entrar en un número demasiado grande de “especialidades”. Se inicia en numerosas disciplinas. Se lo aturde. Además, escuchará, seguirá a muchos profesores eminentes, ellos también con frecuencia especializados (otra fuente de desmigajamiento). Y no está excluido (que uno de ellos abogue a favor de lo que el otro condena!

Cuando yo era estudiante de Filosofía en Dijon, la Universidad solo tenía un profesor (Georges Le Roy), incluso si él se hacía apoyar algunas horas comple-

mentarias con jóvenes agregados de los liceos de la ciudad. Sin embargo, él se encargaba de lo esencial: la historia de la filosofía –ya lo hemos dicho– pero también la filosofía general, la psicología, la moral, la sociología, un bloque actualmente impensable. Pero ¡qué suerte antidisipativa!, ¡qué unidad y que concentración! No se sigue, no se puede seguir más que a un solo Maestro. Al querer inspirarse de muchos, uno se pierde. Uno no puede pensar sino con (o contra) uno solo, no en medio de muchos.

Es verdad que ese tiempo la Unidad de Filosofía de Dijon no tenía sino veinte estudiantes. Comparemos: en este momento imagino que cuenta con un centenar (en primer ciclo). Pero, además de los dos Maestros-Titulares, la Unidad de Filosofía de Dijon, si no me equivoco se compone de al menos seis profesores magistrales. Los tiempos han cambiado; quizás incluso los actuales Maestros de Filosofía en la Borgoña superen por su saber al que antaño presidía la marcha de tal sección. Sin embargo, por razones estructurales, la caída de ayer a hoy no deja lugar a duda. Es la que separa la focalización (la interioridad misma) y la diseminación (la exterioridad). El Estado, responsable de las organizaciones, nunca lo entenderá; multiplica los puestos, acrecienta el número de estudiantes, a veces incluso intensifica los medios. Correlativamente, agrava una situación que estaba buscando remediar.

De esto se sigue que, si la hipótesis se verificase, se requeriría multiplicar las unidades o los focos; repensar el mapa universitario, instituir una pirámide de las formaciones; un estudiante, iniciado en la base solo accedería ulteriormente a un centro terminal más voluminoso. Evitemos a la vez el despilfarro y la homogeneidad! ¿Por qué preparar los concursos de fin de estudios (CAPES y Agregación) en todas las ciudades importantes? ¿Por qué mejor no diferenciar en el extremo?

Mis maestros (Gaston Bachelard, Georges Canguilhem) alentaron mi decisión; entonces me dirigí hacia el largo túnel médico donde estuve encerrado más de diez años.

Pero ¿acaso romper no es una obligación del joven filósofo? “Hay que abandonar la casa” (la textualidad, el palacio de las Ideas). ¡Que se expatrie!, ¡que se vaya de errante!

Nos parece que la filosofía consiste en pensar su universo y sus problemas; se requiere ante todo perderse en ellos.

Si hemos censurado, criticado por algunos lados la filosofía griega, en la medida en que ella conducía a una actitud, sin duda acorde con su época pero discutible y trapacera (la ascesis, la dominación de sí y de los otros), otra teoría nos parece más nociva, aunque ella atraiga o porque ella atrae al joven filósofo. No se le puede resistir.

El cartesianismo (probablemente mal entendido) y el kantismo, seguramente simplificado, favorecen esta fascinación; los dos, en efecto, aunque de manera diferente, celebran el "*cogito*" (el pensamiento) y, paralelamente, desconsideran el mundo, puesto que las leyes de este, aquellas por las que se le comprende, se encuentran en nosotros. El filósofo triunfa y se encierra, por consiguiente, en su ciudadela, por no decir en su torre de marfil. "El mundo es mi representación".

¿No es una desviación esta actitud idealista y este falso primado concedido al "yo pienso"? El especialista protestará, pero planteémosle la siguiente pregunta: ¿la *Crítica de la razón pura* (Kant) no afirma que el espacio, el tiempo, como las categorías, constituyen, estructuran la experiencia, es decir, la más simple de nuestras aprehensiones? Pero ¿de dónde viene que el mundo entre tan fácilmente en esta rejilla arquitectonizada?, ¿cómo explicarse que él se preste a esto? O en caso contrario habrá que admitir que lo real no equivale a nada en sí mismo. Especie de polvareda o cuasi-nada, no puede resistir y se pliega a nuestras exigencias especulativas.

Al cartesianismo no le repugna esto; es suficiente con pensar, con pensar bien para conocer, porque "del conocer al ser, la consecuencia es buena". Esta es la base de esa teoría: Dios creó el universo racional, con la ayuda de algunas leyes simples y evidentes. Me es suficiente con reencontrarlas, a través de la lógica de la claridad, para entrar en los cimientos o las fundaciones de este mundo. Es vano considerarlo en sí mismo o experimentarlo; es en nosotros, en la sola razón donde encontramos la realidad misma.

Puesto que lo real es racional, es necesario (y es suficiente con) pensarlo. El *cogito* encierra todo; de él se deducirá el conjunto. Y si no lo hace "el cogito mismo", se le solicitará a la lógica conceptual que nos lo entregue.

Estos encierros en el puro pensamiento, si colman al filósofo y le aseguran una primacía sin igual, ¿no deben al mismo tiempo inquietarlo? El acosmismo, la privación de lo real ¿no asecha al que cree detentarlo en sí mismo? ¿Es verdaderamente el mundo nuestra elaboración? Kant exige claramente que partamos "de un dato" (la intuición sensible), pero este ha sido ya parcialmente construido (el espacio y el tiempo lo han captado, enrolado); ya es nuestra propia aprehensión.

Sublime tentativa esta idea de la reconstitución y de la re-creación del mundo! pero ¿no es también una peligrosa ilusión?

Para evitar esos excesos de soberbia, el teórico toma a menudo caminos de desvío. Parece reducir sus "pretensiones". Por ejemplo, sostendrá que todo, e incluso el conocimiento o el reconocimiento de los seres, pasa por el lenguaje. Este asegura nuestra visión del mundo. ¿Quién podría negar que somos "suje-

tos de la palabra y por la palabra"? Pensar es hablar. Uno no piensa más que y con el lenguaje.

Pero, precisamente, como ese lenguaje expresa las estructuras de nuestro espíritu, se ha tomado claramente una travesía pero se recae en lo mismo: creamos nuestro mundo. En rigor sería suficiente con escrutar, o con poner al día, las condiciones o los fundamentos de nuestros enunciados para que discerniésemos lo que de ello resulta.

Si los griegos nos enseñaron la renuncia y la vanidad de nuestros deseos, a la inversa los modernos han cultivado nuestra glorificación teórica; por ellos nos hemos vuelto los amos y los poseedores del mundo, no a causa de la técnica –solamente manipuladora y productora– sino en razón de nuestros conceptos que nos dan (la reproducción) al mundo mismo.

El metafísico no evita el pecado de orgullo; él se cree en el centro generador de lo que lo rodea. Como en el sistema de Ptolomeo el mundo gira en torno a él! Kant lo ha engañado particularmente: afirma que él realiza una "revolución copernicana" en el momento mismo en que pretende encontrarse, por el pensamiento, inmóvil, en el centro de todo.

¿Estamos predicando entonces un regreso a lo que se llama empirismo? Se trata de la filosofía más indiscutiblemente miserable; me somete de pies y manos atados al curso contingente de las cosas. Ya no hay verdades, no hay relaciones, sino simples surgimientos o asociaciones momentáneas, probablemente inconstantes. De nuevo, se asiste (en sentido contrario) a una volatilización de lo real!

Por lo demás, al filósofo le encantan estos antagonismos, estas antítesis, esos combates o aquellos debates.

En este caso ¿no es que todo está falseado o deformado? Nos parece más simple y más pertinente concebir un real ilimitado, embrollado, complejo. La tarea del pensador consiste en encontrar lo que podría organizarlo. Este orden se sitúa en las cosas mismas, pero a nosotros nos toca recuperarlo dado que él se escurre.

Para ser más claros, pongamos un ejemplo. Supongamos que nos encontráramos en presencia de una montaña de libros, y que debiéramos organizarlos. Es posible distribuirlos de diferentes maneras, tan justificables las unas como las otras: 1) colocar juntos a los grandes, luego los medianos, y finalmente los de pequeño formato antiguo criterio de la biblioteca francesa; 2) contar con la fecha de su publicación, suponiendo que se pueda fácilmente establecerla; 3) guiarse por la naturaleza exterior del libro: ¿pasta dura, rústica?; 4) seguir un orden alfabético: se considerará el apellido del autor, o también el título del libro. Se pueden imaginar cantidades de modalidades de repartición. Pero ¿no habrá

que preferir un método más juicioso que dividiera, recortara esa masa siguiendo líneas más armoniosas con el contenido (una verdadera enciclopedia)?

La biblioteca utiliza este procedimiento; recorta entonces siguiendo el árbol de materias. Luego de haber compartimentado, es fácil de pasar luego por la sucesión alfabética y de tomar en cuenta los apellidos de los autores método Dewey. Se logra así un conjunto que evita las mezclas más extravagantes.

Con un tal dispositivo, no solamente encuentro lo que busco, sino que puedo comunicar fácilmente los principios o los lineamientos de mi repartición. Podrá ser aplicado en otras partes. Siguiendo una fórmula conocida, no es suficiente con “acercar” las cosas entre ellas, ni acercarlas al mismo tiempo a nuestros espíritus; conviene también acercar los espíritus entre ellos y favorecer los intercambios y, para ese efecto, comunicar las reglas simples de nuestras particiones.

Hemos escogido una comparación fácil. Hubiéramos podido imaginar algo más complicado, que se tratara por ejemplo de disponer no libros sino millares de páginas que se han confundido y que vendrían de obras que se han descuadernado. ¿Cómo entonces hacer para poner todo en orden?

Pero esta situación ilustrativa merece ser prolongada, por muchos motivos.

1/ la cuestión se mantiene: ¿la organización final es mental (la he impuesto y lo real se ha plegado a ella bien que mal), o corresponde ella a esa aparente batiburrillo (precede pues a la clasificación que la reencuentra)?

En todos los casos –y es por esto que evitamos el empirismo– debemos trabajar en aprehender esa combinación oculta, aunque ella se nos adelante. Hay que descubrirla; no se ofrece inmediatamente. ¿No debemos evitar tanto la construcción pura (que se añadiría a la confusión de partida) como la lectura directa?

Nos parece que los dos registros (el de la organización y el de lo organizado) se implican mutuamente. Lo real se articula en grupos y en clases; esto no le repugna; correlativamente, esta disposición material se pone de acuerdo con una lógica composicional elemental que busca serializar (la continuidad del conjunto) y descomponer (tipos o casillas).

Tampoco el eclecticismo parece ser una solución idónea. Se preguntará con insistencia: “¿El orden se encuentra finalmente en punteado en la biblioteca, o viene de nuestras propias exigencias distributivas? ¿Quién se impone?”.

Para tratar de responder a este rompecabezas, entremos en un dominio vecino, por lo demás menos “artificial” que el de los libros, fabricados por el hombre; estamos hablando de la multitud de las hierbas, de las plantas, de los vegetales. Los científicos siempre han buscado dominar esta cantidad desbordante.

Ellos mismos distinguían los sistemas (clasificaciones bastante arbitrarias, que repartían confusión, puesto que se reunían seres diferentes e, inversamente, se alejaba a los vecinos) del método que era el único que respetaba las líneas o fronteras naturales.

Este trabajo no dejaba de arrastrar efectos ventajosos: las plantas que tienen que ver con el mismo sub-conjunto poseen seguramente los mismos caracteres señaléticos (exteriores, tales como los índices) pero también propiedades vecinas (el interior). Si uno de esos vegetales llegaba a faltar, se sabía entonces dónde encontrar el equivalente, el sustituto. Se evitaban las escaseces, los bloqueos.

¿Se acurruca el orden en los seres mismos? No aceptamos esta conclusión tal cual, porque ella limita demasiado las prerrogativas del investigador, que se contentaría con sacar de la sombra lo que allí se ocultaba. No, él debe construirla, reconstruirla, pero no puede dejar de inspirarse en las demarcaciones existentes.

¿No ha procedido la naturaleza misma de forma casi aritmética? Ella añade, gracias a la evolución acumulativa, las unidades (tal o cual fragmento: pétalo, estambre, carpelo, etc.) las unas a las otras, o incluso ella reduce la mayor parte de las piezas o su volumen. Ella trabaja igualmente con el número y el espacio, de los materiales discretos. En estas condiciones ¿cómo no se iba a ofrecer a ella nuestros recortes precisos?

A pesar de todo, y equivocadamente, se nos va a tachar de “empirismo”.

Recordemos que para nosotros la filosofía consiste en comprender mejor el mundo, en todas sus manifestaciones, como impedir su confiscación por parte de algunos (la desigualdad social). Su comprensión no es evidente. El ejemplo de la biblioteca como el del “libro mismo de la Naturaleza” (otra multitud), si no debe atenuar el trabajo del espíritu que los ordena, subraya la importancia, el peso complementario de ese real inagotable.

2) Nunca lograremos la meta fijada. Al horticultor le encanta hibridar, por no decir: confundirlo todo. Selecciona, desprograma y “quimeriza”. Aumenta en todo momento las cantidades. En cuanto a la propia biblioteca, sufre las mismas sacudidas; primero le toca recibir los libros inclasificables (por ejemplo, cuando los artistas eligen ese medio –el libro– para su arte; ese libro-objeto no equivale a un libro sobre arte, sino que se erige en libro-arte). ¿Habrá que ponerlo al lado de los libros-contenidos? ¿No será que apenas se les parece de fuera?

Además, lo más importante en esta reunión de libros tiene mucho menos que ver consigo misma que con el indispensable fichero que informa los emplazamientos y las unidades. ¿Dónde situar este libro de los libros?

En todo caso, la propia biblioteca comienza a entrar en la tempestad que la perturba; el microfilm emprendió el cambio; los dispositivos que transmutan los escritos a pantallas, y dejan de lado los “soportes” de papel tradicional echan por tierra el sistema de subrayados y de rejillas. La vieja pregunta sobre la localización pierde sentido. Prueba de que los problemas nunca se han resuelto, que ellos regresan o renacen como el ave Fénix, y que los pretendidos “órdenes” que uno creía definitivos entran ellos también en una historia que los relativiza.

Las tecno-ciencias cambian las interrogaciones; las disciplinas documentales evolutivas nos salvan de la cuestión a la que teníamos que contestar.

Si “el orden” coincide con lo real, nunca llega a abrazarlo por entero (libros-objetos se interponen), y él mismo, elaborándose poco a poco, corre también hacia la asfixia (el número de los libros que hay que ordenar termina por sumergir a la biblioteca, y obliga a deshacerse de los soportes materiales, si se quiere conservar la información). En suma, el problema que planteamos se ha esfumado, al menos, en parte!

Hemos efectuado un largo desvío; estaba destinado a evitarnos una crítica (la de ceder al pensamiento empirista); pero queríamos paralelamente alejarnos de la atracción idealista, que solo conoce nuestras decisiones o nuestras capacidades categoriales. ¿Cómo pensar también que el espacio esté en nosotros y no afuera?, ¿qué todo lo que vemos y juzgamos solo tiene que ver con nosotros únicamente? La filosofía arriesga demasiado conducir al solipsismo.

Otra manera de evitar el “salto” al océano del mundo consiste en preocuparse no tanto por conocer como por las maneras de conocer o de las condiciones de posibilidad del saber. Se logra regresar sobre sus pasos y reintroducirse en sí mismo, a la búsqueda de un funcionamiento: “¿Qué puedo saber, o también: cómo adquirir ese saber?”.

Con una astucia más maligna todavía, se sostendrá que un descubrimiento (parcial, limitado) cuenta menos que la manera (eventualmente transponible) gracias a la cual él se ha logrado. Olvidamos el resultado, imientras se privilegia la “receta”! Con esta estrategia se logra aún desvalorizar la cuasi-materialidad en provecho de la sola operatividad mental.

El infortunio es que la disociación (entre el medio y el fin) no puede ser efectuada. Nos recordamos de la picante anotación de Gaston Bachelard que fustigaba los métodos: “todo discurso sobre el método es un discurso de circunstancia”. ¿Cómo separar el paisaje y el camino que él lleva?

Lo decisivo se encuentra en la promoción misma o la renovación del conocer; es impensable y pretencioso que se lo iba a ultrapasar, trascenderlo (o incluso trascendentalizarlo, para separarnos de Kant) con el fin de extraer principios

universales aplicables al futuro. El joven conocimiento quedaría transformado en un medio para acceder a algo más y mejor que él: un conocimiento del conocimiento.

Pero este constituye para nosotros una abstracción, una concha vacía, una falsa exigencia, una ilusión especulativa. Es necesario poner cuidado en el contenido suficientemente rico por sí mismo; si se lo desborda se cae en el vacío, o su duplicación, que cree emanciparse, mientras que lo está repitiendo. El método se encuentra en la obra misma, en el proceder; ¿cómo extraerlo, sacarlo por fuera de su movimiento mismo, sin echarlo a perder o reducirlo a un formalismo perezoso?

Por consiguiente descartemos las locas tentaciones, como la de un pensamiento del pensamiento, de la idea de la idea (bien querida por Spinoza) que nos parece un espejismo de la reflexión. El pensamiento no puede eximirse de un "material" que él aprehende y que transformará. Y regresamos así a nuestro punto de partida.

Se trataba de definir el acto de filosofar. Hemos excluido de acá la ascesis griega, el idealismo victorioso y soberano, así como empobrecimiento empírico. ¿Dónde refugiarse?

Por mi parte, he creído un deber al abandonar la morada (la prisión) filosófica, sin embargo, no recomendaría tal exilio. Desconfiemos de los desvíos prometedores idonde uno se pierde!

¿A qué se debe esta semi-decepción? Ante todo, porque no es suficiente con haberse untado de algunas teorías o prácticas científicas para penetrar verdaderamente en su *ratio essendi* y sus verdaderos problemas. Un barniz idesaparece bastante rápido! El estudiante, por muy juicioso que sea, permanece por fuera, afectado de pasividad.

Pertenece solo a los Maestros reales, a los concedores, entrar en el corazón de sus disciplinas, o exponer las cuestiones que son verdaderamente importantes. Y ni siquiera ellos mismos lo lograrán siempre.

A este respecto, notemos que se ha loado a Claude Bernard, se lo ha exaltado incluso porque en efecto él renovó la fisiología experimental, multiplicó los descubrimientos, al mismo tiempo que reflexionó sobre sus propios encaminamientos, y teorizó el cambio que suscitaba. Sin embargo, no hemos dejado de poner en evidencia el desajuste que opone su práctica de vanguardia, fundadora, a una teoría que no le corresponde verdaderamente. Él utiliza su saber y su indiscutible prestigio para caucionar una filosofía ya conocida (una ideología). Será de festividad de las escuelas y de los discursos académicos. Lo consideramos el Víctor Cousin de la metodología experimental. De ello resulta que la mayoría está en condiciones de pensar que su trabajo novador puede desviarlos; con

mayor razón el pobre diablo que se esfuerza en rebuscar un poco de información, y que la recibe de segunda mano.

Por otra parte, la medicina perdió su bella unidad; se fragmentó en múltiples especialidades que a menudo se ignoran. La técnica la invadió y ha expulsado la “retórica” que la embellecía, la exaltaba y también la organizaba.

Finalmente, una inmersión tan larga en la realidad de la enfermedad aleja de la filosofía; si se entra en ese universo tan estallado, se sale de él desorientado. ¿Cómo no estar desconcertado con ese repentino aflujo de disciplinas: la embriología, la histología, la bioquímica, la anatomía patológica, la biofísica; sin contar las enseñanzas básicas (la anatomía propiamente dicha, la fisiología, la semiología) y las que las siguen (la parasitología, la bacteriología, la inmunología, la toxicología, etc.)? ¿Cómo no doblarse bajo el peso de semejante “summa”, tanto más cuanto que las facultades o las escuelas se regodean en la acumulación de datos y no cesan de inflar sus programas?

Solo algunos pasan a través de las ráfagas de la tormenta; logran superar la prueba (René Leriche, Henri Péquignot y Georges Canguilhem han propuesto reflexiones fundamentales).

En lo que me concierne pude prevalerme, en medio de mis quejas, de una ventaja: yo saqué partido de una situación material al comienzo favorable. En efecto, luego del P. C. B. comencé mis estudios de medicina en una escuela (en Dijon) y no en una Facultad (fue solo más tarde que la Escuela de Dijon fue transformada en facultad autónoma). La diferencia, institucional y pedagógica, no es insignificante; se parece a la que separa un actual CES a un liceo.

Con medios modestos, ellas solo preparaban en los dos primeros años (el primer ciclo), luego de lo cual los estudiantes debían emigrar a una Facultad, donde terminaban su formación. Las escuelas no se beneficiaban de ninguna autonomía; los exámenes de fin de año estaban a cargo de maestros de la Facultad de la que dependía la Escuela. En junio y en septiembre llegaban a Dijon los jueces de Lyon que presidían las pruebas, las evaluaban y las caucionaban. La enseñanza estaba asegurada entonces, no por maestros patentados, sino por médicos en ejercicio de la Ciudad, reclutados a partir de su celo, o bien con el fin de asegurar su celebridad.

¿En dónde estuvo mi suerte de encontrarme en esta Escuela que solo reunía una treintena de estudiantes (por año, por tanto sesenta en total), cuando los más privilegiados iban directamente a los centros autónomos, a las facultades de prestigio? Además experimenté un ligero malestar, pues yo estaba sentado en los mismos bancos al lado de quienes fueron mis alumnos, el año anterior, en el liceo donde yo los preparaba para terminar el bachillerato (puesto que mientras tanto yo seguía dictando las clases de filosofía en undécimo).

La Escuela estaba dirigida por un agregado en medicina interna que no lo habían contratado los lyoneses; ellos lo habían descartado. Pero en ella reinaba Pierre Étienne-Martin (había sido el yerno de René Leriche, y su padre había sido profesor de Medicina Legal en la Facultad de Medicina de Lyon). Verdadero aristócrata de la medicina, él centralizaba todo. Organizaba a la modesta Dijon como un desquite. Nos reunía todas las mañanas con solemnidad. Reflexionaba a cielo abierto sobre los enfermos que estaban a cargo. Irradiaba. Fusionaba en sus “lecciones de clínica” todas las perspectivas biomédicas que dominaba; la Ciudad entera le reprochaba su vanidad, sus gustos por las amplias síntesis, su fiebre a favor de las brillantes consideraciones, pero los estudiantes no podían más que estar entusiasmados por sus fuegos artificiales. No se contentaba con brillar; era cierto que aclaraba. Con él, el más insignificante enfermo se transformaba en una especie de nube teórica cuya significación no podía ser agotada; comentaba tal o cual caso tan bien como Georges Le Roy, historiador de la filosofía de Dijon, comentaba un texto de Descartes o de Leibniz.

Más tarde, cuando tuve que ir a Lyon para continuar mis estudios, *a contrario*, pude constatar los efectos fastidiosos de la dispersión. Ya lo había notado en lo concerniente a la enseñanza de la Filosofía; la de la Medicina, más masiva o más colmada, lo exige aún más (un maestro, solo un maestro!). Le debo a Pierre Étienne-Martin lo poco que sé, a pesar de las limitaciones que aperecho hoy en sus exposiciones y explicaciones.

Mi suerte residió en los comienzos. Sin embargo, yo me pregunto si sí había necesidad de tomar ese largo y sinuoso camino, que aleja tanto de la filosofía y solo da probablemente una tintura (teórica). Creí en los beneficios del cambio, del contacto con “otra parte” pero ¿no fue una semi-trampa? Buscando la alteridad, se corre el riesgo de perderse “uno mismo”.

Es verdad que, por una parte, el hospital (sobre todo el de Dijon que acogía, por entonces, a todo el que viniera de la región) ofrece una consolación sin igual; el encuentro con los pacientes, en los momentos más insoportables, a través de situaciones sociales a veces inimaginables. El cuerpo del hombre enfermo frecuentemente entrega las huellas de una vida surcada de dramas y de pruebas. Pierre Étienne-Martin no dudaba en confiarles a los jóvenes principiantes a los que entraban; ellos se hacían responsables.

Por otra parte, no quiero limitar el alcance de esta semi-aventura, pero sería falso valorizarla; ella equivale sobre todo a un extrañamiento.

Este largo relato no me ha alejado de lo que, sin embargo, quería definir: ¿qué es la filosofía? Ella consiste esencialmente en ponerles cuidado a los problemas que sacuden el mundo. Ella debe renovarse con él mismo. Solamente añadamos, para terminar, que el profesor de Filosofía no es el mejor dispuesto para lograrlo. No abandonamos los callejones sin salida; el profesor, que reci-

bió las herramientas conceptuales, y que ha sido iniciado en la reflexión de los antiguos, sigue estando prisionero de su indispensable formación. Se requiere que él conozca el mundo, pero todo lo desvía de la meta, incluida esta filosofía que lo único que predica es el retorno a un pensamiento originario o fundador, para no hablar de un ser necesariamente retraído con respecto a los fenómenos que se consideran como obstáculos.

Y la historia de la filosofía va aún más lejos, en la medida en que ella nos hunde en la erudición, por no decir en el pasado. De este modo, “el filosofar” que debíamos definir se caracteriza sobre todo por las dificultades casi insuperables con las que tropieza.

Capítulo segundo

La pasión de los cuerpos

A pesar de sus observaciones críticas, el paso por la medicina le ha permitido una cosecha filosófica. ¡Usted no puede despreciarla!

En efecto, a pesar de las reservas precedentes, no puedo negar la influencia, para no mencionar la especie de inflexión mental, debida a esa larga y laboriosa travesía.

Primero, la biomedicina considera al cuerpo humano que, con más de un título, merece la atención; porque el psiquismo (que retiene al psicólogo) podría solo ser el desconocimiento de este cuerpo. En cuanto a los filósofos, prisioneros de su “ego”, no consideran suficientemente al cuerpo en sí mismo, por él mismo; sostiene el papel de un simple medio ambiguo, a la vez para ocultar la conciencia y para revelar su conducta. Él muestra y disimula. La medicina habitúa al cuerpo desnudo, descubierto, teatro mismo de nuestra historia y de nuestras desgracias. Sin embargo, no dejará de sorprender. Un estudio, incluso elemental, iluminará sus extrañas características. Evocaremos tres de estas perspectivas, susceptibles de revelarlo.

1) Primero, el alma puede leerse en él; él la detenta y la descubre.

La fisiognomía (el arte de discernir el psiquismo en lo corporal, no siendo el uno sino el reverso del otro) ha sido severamente ridiculizada dado que se la ha comprendido mal, se la ha rigidizado y deformado; ella encerraría al hombre en una especie de caparazón. La frenología rápidamente la ha desnaturalizado y desacreditado.

Pero, si se la restituye a sus verdaderas dimensiones, se le reconocerán sus méritos; por ejemplo, el fundador de este enfoque, Jean-Gaspard Lavater –pastor

de la iglesia reformada de Zurich, nacido en 1741 y muerto en 1800— se dedicó a discernir en el rostro muchos rostros que no se equivalen; él distingue “lo duro” y “lo blando”, el que se ha recibido y el que ha sido modificado, el que hemos buscado atenuar u ocultar y el que emerge, el que nace del conjunto y ese cuyos fragmentos se analizan; más o menos convergentes, el que poco a poco se corrompe y el que uno logra reorientar. Con él no se corre el riesgo de hacer una lectura demasiado simplificada.

La fisiognomía –anota él– “pertenece a la física, tanto como a la medicina, puesto que hace parte suya; ¿qué sería la medicina sin la semiótica, y la semiótica sin la fisionomía?” (*El Arte de conocer a los hombre por la fisonomía*, 1820, O. C., t. I, p. 268).

Lavater a veces se limita a rejuvenecer la vieja tripartición; toma entonces en cuenta separadamente la frente (la vida intelectual), luego una segunda región (“toda la parte colocada entre los ojos y el labio inferior, solo pertenece a la vida moral e indica todos sus estados, sus diferencias y variedades”, *ibíd.*, p. 206), y finalmente “el labio y la mandíbula inferior parecen reservadas a la vida animal y no pueden prolongarse y tener una saliente notable sin que de ello resulten signos inequívocos de animalidad” (*ibídem*). Lo más particular estaría en que “nuestro cuerpo” se resumiría entonces él mismo en la cabeza; en ella se apercibiría la cerebralidad pero también el corazón y el vientre.

Lavater no se queda ahí; echa las bases de una gramática de lo corporal descifrabable o de una hermenéutica capaz de dar el sentido de tal protuberancia, de aquella redondez, de esa depresión o de este rasgo. Es verdad que él se dedica sobre todo a responder a las objeciones que le vienen de todos lados:

“¿Qué haces tú, el amigo declarado de la religión y de la virtud? ¡Cuántos males vas a causar! Te propones enseñarles a los hombres el infortunado arte de juzgar a sus hermanos en los rasgos de su rostro, sobre surcos equívocos. El furor de censurar, de vituperar, es espiar los defectos del otro ¿no es algo demasiado general? ¿Será que es menester aún que tú enseñes a sacar, del fondo de los corazones, los secretos, los pensamientos, las faltas que ellos ocultan?” (*ibíd.*, p. 287).

Lavater es excelente en la refutación; él no pretende aprisionar al hombre en sus rasgos o su exterior sino favorecer su desenvolvimiento o ayudar a su reconocimiento.

“A mí me gusta mucho más tener como base de mis observaciones sobre el hombre la fisionomía de su rostro, esa de toda su figura, de su actitud y de sus gestos, base infinitamente más sólida que iaquella que se funda en tal o cual acción aislada del conjunto y de las circunstancias! Se dice que este hombre es violento y colérico. ¿Cómo lo sabe usted? Por sus acciones. Enhorabuena;

pero yo me encuentro a este hombre, y me sorprende su suavidad y la modestia que expresan su cara y toda su actitud" (*ibíd.*, p. 293).

El exterior entrega el interior, como si en el anverso se apercibiese el reverso. Pero sobre todo: el cuerpo palimpsesto comprende muchas capas que no se superponen exactamente. Está cargado de índices o de signos reveladores.

En todo caso, por una parte, lo "blando" expresa la sedimentación de nuestros ejercicios (la tensión transformadora, sea que ella degrade sea que ella corrija), mientras que lo "duro" (lo óseo) traduce la pesantez de lo que logra encerrarnos (la fuerza de lo hereditario). Podemos evaluar el resultado de este combate. Por otra parte, el propio cuerpo escapa a la homogeneidad orgánica; se concentra en algunos lugares, lo que facilita su desciframiento.

Sobre todo, idescartemos los prejuicios y los juicios apresurados! ¡Aprendamos a observar! "Se ven mecánicos con una destreza sorprendente que ejecutan obras las más delicadas y las más finas con manos tan gruesas como las de los leñadores y los mozos de cuerda; mientras que los delicados dedos de la mano de una mujer a menudo son incapaces de todo trabajo mecánico que exige una habilidad". Rudo golpe a la teoría o al método! Pero "la mayor parte de los naturalistas atribuyen al elefante una figura pesada, un aire estúpido, y subrayan el contraste que existe entre la destreza de la que está dotado este animal y su estupidez aparente (o más bien pretendida). Pero comparad el elefante con el tierno cordero: ¿cuál, según el simple aspecto de la estructura de su cuerpo, anuncia la mayor habilidad? Seguro que no es tanto la masa la que decide sino la naturaleza, la movilidad, la flexibilidad del cuerpo, los nervios, la sensibilidad interna" (*ibíd.*, p. 369).

Sin ninguna duda, Lavater enseña claramente a examinar las estructuras y los dinamismos (los órganos así como sus movimientos), a encarar la morfología de los cuerpos y a inducir sus particularidades a partir de ellos.

2) Insistimos en el estudio elemental del cuerpo porque, para nosotros, solo existe un mundo, el nuestro, el que habitamos. Ahora bien, este cuerpo constituye, sin duda, la cima (ontológica), el ser más complejo. En él se recentra lo esencial, lo que subsume todo el resto. El propio pensamiento deberá nacer en él, de él, porque él lo superará y deberá resolver los problemas que lo detienen, salvarlo de sus propios automatismos. El vivir cederá entonces el paso a la "reflexión", pero no por ello deja de ser la base, el motivo de esta victoria. A este respecto, él merece que nos detengamos en él y que aprendamos poco a poco a comprenderlo.

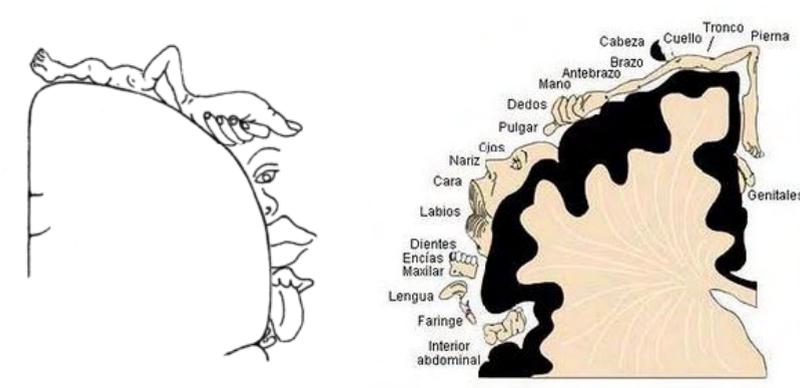
Uno gana ayudándose de diversos enfoques biomédicos (la biología comparada, la antropología física, la embriología, la electrofisiología, la neuroquímica, etc.), con el fin de descifrar mejor nuestro enigmático cuerpo. No lo reduzcamos

a una masa o a un volumen, a un simple ensamblaje de órganos reunidos los unos con los otros.

Una de estas disciplinas auxiliares, que favorecen su inteligencia –la electrofisiología– reveló en él un redoblamiento decisivo: desde 1870, Fritsch & Hitzig estimularon en un perro ciertas zonas de la corteza frontal y provocaron las contracciones de los músculos de la mitad contraria de su cuerpo. Según el punto excitado, ellos suscitaban los movimientos, o bien de la cabeza o bien de las patas anteriores, o bien del tronco (el área motriz bien delimitada). Más tarde (1940) Penfield (un neurocirujano) actuó de la misma manera, pero esta vez sobre sujetos trepanados que habían dado su consentimiento para este tipo de exploración inofensivo; pudo establecer así la cartografía de las diferentes “áreas” del cerebro motor humano.

Allí donde Lavater veía resúmenes o llamamientos, nosotros podemos, sobre bases más seguras, detectar otro cuerpo (el operacional) en el cuerpo mismo (que se vuelve un simple ejecutante).

En una palabra, cada órgano, cada segmento (para solo hablar aquí de la motricidad, pero lo mismo podría hacerse con lo sensorial, o lo endocrino, o lo visceral) se proyecta en una región cortical bien circunscrita como mínima; en este caso, en la zona prerrolándica, es decir, delante de la famosa cisura de Rolando, que separa el lóbulo frontal del parietal. También debemos admitir –además de nuestra mano real, la que vemos – una imagen de ella, que la comanda, aunque no se le parezca. El pulgar, por ejemplo, se impone por sus dimensiones sobre los otros dedos.



Un cuerpo cuasi-funcional ha desalojado al cuerpo mismo, aunque esté incluido en él; niega por ello su voluminosidad y la espacialidad. Conviene, a la vez, separar y también juntar la decisión (el querer) y la realización (el moverse). Seguramente que solo percibimos este último, puesto que aquel otro se sitúa en la cerebralidad que, de alguna manera, exalta al organismo y se lo apropia.

La medicina descubre precisamente estos dos cuerpos imbricados el uno en el otro; ella asiste a las más extrañas disociaciones, así solo sea aquella –la más elemental– de la parálisis central efectiva de un fragmento muscular y fisiológicamente integrado. ¿Quién lo prueba? La espasmodicidad de los reflejos, cuando no una cierta contractura. Pero, lo más curioso es que el cuerpo y su cerebro se hayan asimetrizado el uno con respecto al otro, puesto que un trastorno a la izquierda del uno remite a una modificación a la derecha del otro (e inversamente). La neurología, la neuropatología, desimplica, despliega lo que está enrollado sobre sí mismo.

El síndrome de Brown-Séquard –para entrar en una anotación más sustentada–, aunque concierna a los haces de la médula, y ya no a lo cerebral, confirma de manera sorprendente las posibles discordancias: por el lado de la lesión (de la mitad de la médula) se nota una parálisis, una abolición de la sensibilidad profunda, pero al mismo tiempo una hiperestesia al dolor y a la temperatura; del lado opuesto, la conservación del sentido muscular pero una franja anestesiada termo-algésica (el cigarrillo puede quemar al enfermo que no reacciona). Está cortado en dos, lo que explica el cruzamiento (en la médula) de las vías aferentes sensitivas.

No solamente debemos admitir la existencia de dos cuerpos sino, además, que las comunicaciones entre ellos han sufrido una especie de torsión y de quiasma; además, no todas las vías siguen los mismos trayectos (decusación para las unas, transmisión directa a la base para las otras); de acá se siguen diversos desenganches. Por acá las sorpresas de un cuerpo que se escinde y se revela. Pero permanezcamos aquí no en el volteo derecha/izquierda, las disociaciones (movimiento y sensibilidades) y hablemos de la asunción completa de lo bajo en lo alto, y por tanto la posibilidad de una desligadura, en los dos sentidos, a causa de esta importante geminación (o reproducción modificadora). De esta manera, la cima puede llevar a ignorar su base y, en sentido contrario, esta emanciparse. El cuerpo se hace trizas y termina incluso por ignorar que él se disuelve (asomatognosia). Pero, a través de estos trastornos, captamos mejor las polaridades o las envolturas de los diversos segmentos solidarizados.

3) En fin, en y para esta lectura cuasi laberíntica del cuerpo, evidentemente estamos atraídos por otra manera de distribuir las unidades y de volver a conectarlas; les concedemos su valor a los contrastes, así como a las conglomeraciones. Como lo anotaba magistralmente Buffon, y sobre todo Bichat, pongamos por un lado los aparatos llamados vegetativos, unitarios y homogéneos (el archipiélago digestivo, o el respiratorio) comunes a las plantas y a los animales; y del otro, los de la vida relacional, reconocibles en su bipolaridad (dos manos, dos ojos, etc.).

Fue principalmente Bichat el que comentó esta repartición llena de consecuencias.

Primero, no nos dejemos engañar en el sentido de que no es necesario seguir ciegamente las aparentes separaciones (dos pulmones, dos riñones...) sino respetar ante todo las desigualdades y escotaduras que los escoltan, contrarios a la similitud exigida. "Si se observa que el bronquio derecho es diferente del izquierdo por su longitud, su diámetro y su dirección; que tres lóbulos componen uno de los pulmones, que solo dos forman el otro, que hay entre esos dos órganos una desigualdad manifiesta de volumen, que las dos divisiones de la arteria pulmonar no se parecen ni por su trayecto ni por su diámetro (...) veremos que la simetría no era sino aparente"⁸.

Solo la fisiología, por una parte, y la patología por la otra permitirán trazar las verdaderas distinciones:

a) por ejemplo, los órganos de la vida llamada animal, siempre duales, como la motricidad o la sensorialidad, solo conocen una actividad intermitente (requieren del sueño, o la relajación, o el reposo), mientras que los de la vida vegetativa se activan de forma ininterrumpida. Continuamos digiriendo o respirando incluso cuando dormimos.

Estas dos provincias son a tal punto disjuntas que no nacen ni mueren al mismo tiempo; en efecto, es por partes sucesivas como la muerte nos alcanza. El cerebro se desploma o se cierra primero, porque la memoria se pierde, las ideas se oscurecen, los sentidos mismos se embotan poco a poco, mientras que "el adentro" se prolonga intacto. En el otro extremo de la vida (cuando se trata de su emergencia), la cerebralidad es la última que llega, luego de lo respiratorio y de lo digestivo. Lo que asegura la reproducción solo surgirá mucho más tarde, pero se trata acá de un conjunto que pertenece a la especie y que no se pliega a las reglas que conciernen al cuerpo individual.

b) por su lado la patología confirmará esta escisión, según el mismo Bichat. Una enfermedad que golpea un órgano del vegetativo no deja de repercutir en los otros, mientras que no tocará la vida animal sino a medias, sin repercusión sobre su simétrico (en la hemiplejía, un solo lado está paralizado, mientras que el otro no está alterado). Los aparatos de la sensorio-motricidad se han hecho independientes.

Por lo demás, ganan en esta separación; dicho de forma más simple: si la mano derecha (en un diestro) monopoliza la fuerza y la destreza, la izquierda juega el papel de sostén. Se sabe también que los dos hemisferios cerebrales no trabajan de la misma manera; el uno analiza lo que el otro encara de manera sincrética. Las dos mitades no son enteramente iguales (divergen funcionalmente). A este respecto, la antropología comparada aporta una sorprendente

⁸ Bichat. *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*. 1800, p. 9.

confirmación: los japoneses conocen tres tipos de escritura, dos de ellas alfabéticas (*kana: katakana & hiragana*) y una ideográfica, parecida al modelo chino (*kanji*). El japonés cultivado lee las tres. Pero según el tipo de lesión, el cerebro podría leer una (ligada al reconocimiento de las formas) y perder la otra (el lenguaje alfabético), cuando no es lo inverso. Todo depende del lugar (las localizaciones) y del hemisferio concernido, lo que confirma bien la realidad de esta semi-dualidad de roles diferentes, aunque complementarios.

Los fisiólogos llegaron hasta tratar de evaluar los desvíos en el paralelismo; cuando son demasiado débiles, comprometen el juego de la vida relacional; cuando son excesivos, la desequilibran. El cuerpo se beneficia solamente de la ligera tensión, o de la complementariedad, de los dos simétricos (para nuestras manos, nuestros ojos, nuestro cerebro). La identidad no le conviene, como tampoco una amplia diferenciación.

Antaño, por lo demás, le hemos concedido valor a lo que realizaba un hábil psicofotógrafo que manipulaba los retratos; recortaba en dos mitades iguales el rostro de un sujeto y, con la ayuda de cada una de ellas recomponía un rostro derecho o izquierdo. Este último le parecía más revelador que el primero, mejor controlado y mucho más en relación con la vida social; nuestro cuerpo, nuestra cabeza incluso, abriga a un “otro” hundido en el conjunto. La operación de separación y de reconstitución a partir de este fraccionamiento ayudaba a discernirlo.

Así, resúmenes y analogías, tomar lo de abajo por lo de arriba, dualidad derecha/izquierda, el organismo no debe ser visto de manera conformista; conviene multiplicar las perspectivas, interrogar ese cuerpo en todos sus rincones y siguiendo todos los ejes.

Pero la medicina, que consagra este enfoque, va aún más lejos que lo que sugiere un examen directo, incluso si este renueva ya nuestra visión del organismo.

En el fondo ¿qué nos aporta ella? E incluso ¿en qué consiste este arte? Pensamos que el viviente, en el curso de su larga historia, ha encarado la integración de los fragmentos que lo componen. El vegetal, el primero, no ha alcanzado aún ese estatuto; se lanza hacia fuera y allí se dispersa. Por lo demás, cada pedazo de él mismo produce un “otro él mismo” (la *pars totalis*). La menor parcela puede restituir al conjunto, como si este desease solamente una pluralidad.

Los protozoarios no escapan todavía a este estado donde domina la multiplicidad, siempre perceptible en ellos; el corte de un gusano de tierra, así como la sección de esta sección, equivale a un animal entero. Esto se parece a una colonia virtual, fácil de desarticular. Y a la inversa, los más evolucionados lograrán la entera compenetración de las unidades y borrarán hasta los vestigios metaméricos⁹ (la sucesión, la simple adición de las piezas).

⁹ Es metamérica toda relación, comparación, inserción, etc. de este término o configuración, con otros de superior nivel holótico

El cuerpo humano, en lo alto de la curva, ha logrado la integración, de tal manera que cada uno de sus diversos segmentos depende de los otros, al mismo tiempo que los mantiene. El cuerpo realiza entonces una verdadera comunidad material: se opone a la autonomía de los aparatos, los “niega”, pero con el fin de absorberlos mejor en el todo. Los sustrae también de su relativa exterioridad (como de su independencia). A causa de esta subordinación, resulta un comienzo de interioridad y una suerte de auto-encierro (el “en sí” tiende al “para sí”).

Todo el arte médico podría consistir en ir en el sentido contrario, en desenvolver afuera lo que está fundido o solidarizado; aísla, pone en dos dimensiones, desliga... sin por lo demás romper enteramente los lazos que conectan las partes al conjunto. La biomedicina viola la pseudo-interioridad corporal –y por esto uno de los aspectos de su violencia– con el fin de captar mejor tanto lo que la constituye como lo que eventualmente la altera. Ignorábamos en parte al cuerpo y lo que él abrigaba; la tecnociencia se dedica a “desantuarizarlo”, y por tanto a revelarlo. Y el filósofo no puede permanecer indiferente en presencia de este trabajo de iluminación.

¿Cómo hace la biomedicina simplemente para desplegar sin demoler? Es posible evocar algunos de los procedimientos exploradores, entre los más simples.

1. El más elemental consiste en la toma de líquido (el cefalorraquídeo, pero sobre todo la sangre). Este último tejido, que asegura el enlace entre los sólidos, nos da una primera imagen de lo que él baña. Una de las informaciones más estupefactivas (y es por esto que vista de fuera la medicina limita con la magia) viene de que puede informarnos a la vez sobre el pasado, el presente, e incluso el porvenir de aquel del que se ha tomado la muestra.

Si este anteriormente padeció una enfermedad infecciosa, él conserva en efecto la “memoria” de ella bajo la forma de anticuerpos que el laboratorio de análisis sabe evaluar a la vez cualitativa y cuantitativamente. Asimismo, en lo que concierne al presente, la misma operación autoriza un diagnóstico. ¿Y el porvenir? Las enfermedades que afectarán al individuo están ya trazadas en punteado en su patrimonio y su sistema de defensa (HLA Antígenos Leucocitarios Humanos).

Esta muestra de sangre, que también nos indica el estado de lo que se llama el “medio interior” y sus constantes, “refleja” aún la actividad (hematopoyética) de la médula, así como la del hígado (la glucemia). ¿En dónde se va a encontrar un testigo más fiel y más decisivo? Es verdad que a veces, no ha registrado aún un mal taimado, un déficit incoativo; el médico remonta mucho antes y, con su trocar entra en la médula del hueso (el esternón), aspira algunas células matriciales.

2.- Étienne-Jules Marey, por su lado, puso en operación un medio simple que organizó: la técnica biofísica de los sensores. La vida nace de ínfimos y numerosos movimientos tan furtivo que no podemos captarlos a simple vista.

De esta manera Marey comenzó por colocar en la muñeca un dispositivo neumático para que registrara el pulso (el esfigmógrafo); pudo recoger la onda mínima que corre a lo largo de la arteria. A partir de ahí, no dejó de perfeccionar la tríada “tomar-transmitir-inscribir”.

Se le deben los comienzos de la cardiografía, que visualiza la alternancia de las sístoles y las diástoles, tanto de las aurículas como de los ventrículos. Los procedimientos cronográficos que proyectan las formas y las fuerzas en líneas sobre un cilindro que se ha ahumado fueron aplicadas a las contracciones musculares, a los movimientos respiratorios (la espirometría), luego ampliados a los batidos de las alas de los pájaros (el famoso fusil cronofotográfico, especie de primera cámara portátil), a la carrera de caballos y a todas las formas de desplazamiento rápido. Marey llegó hasta evaluar la velocidad de transmisión nerviosa (el cuerpo animado, fuente de innumerables flujos); al final, debía sustituir los aparatos estrictamente mecánicos por transcriptores electro-magnéticos.

¿Cómo no saludar esta revolución biomédica y notar que es desde fuera, a veces lejos del movimiento, donde opera el biomecánico su registro (la telecaptura)? Además, lo coloca (al menos sus trazas esquematizadas) en una línea ondulante, sobre una hoja de papel; nada más precioso (un documento que permanece y sobre el que se puede trabajar) ¡que se transfiere! Mientras que lo real, en su celeridad y en su fugacidad, se nos escapa, él viene como a inscribirse y a darse a ver entonces.

Como filósofos gritamos “victoria” aquí, por dos razones al menos:

a) Una ciencia experimental, cuando logra una tan importante captura, renuncia entonces al significativo confuso para quedarse solo con el significado (el sentido). El ejercicio intelectual más decisivo consiste en escapar a la materialidad del soporte, con el fin de acceder a lo que él vehicula verdaderamente.

La escuela nos lo enseña; la sola lectura o la escritura inician en estas operaciones de cambio de registro; en el primer caso pasamos de la forma gráfica a la oral (la pronunciación no debe solamente deletrear sino expresar la tonalidad del enunciado que en ella vibrará) sin modificación del contenido; en el segundo caso (la escritura), vamos en sentido inverso, de lo fónico a la inscripción. En los dos ejercicios, lo único que hemos realizado es un simple desplazamiento.

Posteriormente se irá más lejos; se lo efectuará con importantes beneficios, ya sea que se obtenga una reducción del volumen, ya sea que se logre una mejora informacional. Por lo demás se puede acumular la ventaja cuantitativa

y cualitativa: la reducción (por concentración) y la esencialidad (un plus de inteligibilidad).

El cardiograma mareyano, ancestro del electrocardiograma, ilustra esta eventualidad: el ritmo, la velocidad, las diversas fases de la contracción cardíaca estaban dispersas y ahogadas en el movimiento global; gracias al aparataje que las selecciona y las extrae de allí donde se actualizan, accedemos a una "imagen" depurada, un diagrama. Se descartan la voluminosidad y la confusión que la escoltaba. El electrocardiograma desborda en científicidad (una suma de datos) al corazón mismo, un órgano que no exhibe verdaderamente la animación ordenada que lo sacude y de la que solo se ven los efectos.

Esta delgada trayectoria eléctrica recapitulativa supera a su manera a la gota de sangre; en ella se detecta el pasado (los vestigios cicatriciales o los índices de antiguas fragilidades) como se asegura del presente, y también del porvenir.

Anteriormente, la medicina había ya reemplazado la vista desfalleciente por la oreja, más propicia para detectar el movimiento y sus anomalías; dado que la sangre pasa a través de orificios estrechos, emite sonidos que el clínico ha identificado y reportado a los dispositivos (un estrechamiento eventual o, a la inversa, insuficiencias). Él aprecia la solidez del juego valvular pero también, a través de él, la energía impelente. La traducción eléctrica rebasa esta sensorialidad auditiva que Laënnec había establecido.

b) La otra razón para celebrar la importancia de la cronografía viene de que la medicina (y ya la cultura) escapa con ella del mito de la interioridad que la roe; el clínico se imaginaba que el tenebroso y terebrante mal "se enterraba", y que convenía quitar poco a poco lo que lo recubría; salía pues a la búsqueda de una lesión oculta. La revolución técnica consiste en no sumirse en los arcanos orgánicos para sacar a luz las desviaciones o las dismorfías.

El esfigmógrafo nos alejó de la arteria pero nos entregó su textura (su elasticidad, su tonicidad). La biofisiología mareyana "detextualiza" el mal; lo desplaza, lo saca del lugar donde se había localizado con el fin de poder volverlo a situar en pantallas y líneas visibles.

3.- No es necesario que comentemos el procedimiento más clásico de la radiografía, ese que hace directamente perceptibles las menores muescas o las proliferaciones; con ella, el clínico penetra en el bosque tisular y lo aclara.

Hemos analizado en muchísimas ocasiones la radiografía, la tomografía, la ecografía, la tomodensitometría, la RMN, etc.

El problema no siempre es tan simple como se lo cree, puesto que el rayo puede no detectar nada. Pero el técnico utiliza entonces una simple astucia: inyecta al paciente una sustancia débilmente radioactiva de la que sabe que

entra en tal o cual funcionamiento celular, y no en otro. Los rayos emitidos por el isótopo bombardearán luego la pantalla negra; por ahí (método llamado escintigráfico) localiza tanto una “metástasis” como un exceso o una falta fisiológicos. El tumor o la disfunción se traducen en una nube de puntos. El radiólogo aprendió a esquivar los más temibles obstáculos.

Muestra de sangre, toma electrofisiológica, clisé configuracional, al médico no le faltan medios para el desciframiento. El filósofo-metodologista no puede desinteresarse de esas proezas; ¿cómo aprehender lo que escapa y captarlo incluso desde su comienzo? Generalmente el metafísico parte en guerra contra la “representación” (la “exterioridad”), mientras que toda la medicina se ha volteado hacia ella. Esta nos salva de la indeterminación; ¿cómo no se va a ganar al ponerse a escuchar lo que privilegia la “efectividad”, e incluso la medida?

Si los medios (o los métodos) desmitifican, sus resultados rematan la didáctica de la desilusión. En efecto, la interioridad es acosada, desalojada; las funciones más fantasmeadas, como las más reticentes a las investigaciones instrumentadas, son desplegadas, exhibidas, y por ello mismo pueden ser dominadas.

Tres de las últimas fortalezas acaban de caer, lo que no hace sino trastornar nuestro mundo moderno:

I/ Primero, la fisiología se apoderó de la procreación y de sus fases; le es posible por consiguiente fecundar el ovocito extraído y asegurar su desarrollo (los primeros días del embrión) artificialmente, por fuera del nido uterino, por lo que se ha popularizado la expresión “bebé-probeta”. Podría llegar el momento en que el ginecólogo prescindiera por entero de la madre y no verse obligado a reintroducir en ella lo que ha sido concebido por fuera de ella.

Desde ya, se entrega a inverosímiles manipulaciones (inseminaciones, madres sustitutas), tanto con el esperma como con la simiente femenina. La fecundación, la misteriosa creación de un ser constituía una barrera infranqueable; ahora bien, la actual medicina le ha dado ya la vuelta parcialmente; ella puede prevalerse de vencer la esterilidad. No es difícil prever los diversos movimientos causados por un tal dominio (a la vez efracción y exteriorización), así como los riesgos considerables que pueden derivarse de ello.

II/ Nos parece que la biomedicina (las neurociencias) atacó recientemente otro “bastión” que parecía inexpugnable; de acá el empuje de lo que se llama la inteligencia artificial

Finalmente, la corteza (la red neuronal) se parece a una máquina que almacena, integra y trata datos; también sabe reconocer las formas; con la ayuda de las reglas, o del programa con el que se le dote y que se le enseñe, saca correctas inferencias. Ahora bien, la arquitectura típicamente “neuronal” de

los programas se inspira en la estructura de la corteza y sus interconexiones. En medicina se llega bastante pronto a un increíble embrollo; se debe contar entonces con tres actores: primero el cerebro; luego la máquina que trata de sustituirlo (en lo que concierne tanto a los juicios como a las decisiones), lo que nos pone en presencia de los “sistemas-expertos” capaces del diagnóstico como del pronóstico; y tercero, el terapeuta-informático, que se ha desdoblado y ha fabricado ante sí, gracias a su experiencia y a sus automatismos, un “áster ego” al que interroga o consulta; de acá en adelante este zanja con más rapidez y seguridad que él.

En resumen, se han construido computadores portátiles –cerebros inteligentes, situados afuera de la caja craneana– que, con la ayuda de datos que ellos pueden fácilmente almacenar, y de las reglas (el algoritmo) que igualmente han grabado, inducen y diagnostican, en el caso de las enfermedades más endiabladas. ¿No es esta una conquista, un aclaramiento de nuestras actividades mentales, una simulación de resultados específicos?

III/ Un tercer candado acaba de saltar; de ello resulta una medicina de la prenatalidad, la posibilidad de discernir en el genoma (los diversos cromosomas) las eventuales alteraciones que ya ha sufrido, de donde la predicción de algunas patologías hereditarias (como la mucoviscidosis).

Es ya posible evitar la amniocentesis, la extracción del líquido amniótico en el que se baña el embrión; es suficiente con extraer un poco de sangre de la madre, porque algunas células fetales pasan a través del filtro placentario y circulan en aquella que lleva al niño, y suscitan incluso reacciones inmunitarias. El investigador podrá, a través de ellas, conocer el patrimonio genético, las primeras anomalías o el sexo de ese niño. De este modo, el embrión no resiste el que iluminemos sus potencialidades.

La procreación incluso, la inteligencia artificial, la patología prenatal; en suma, la medicina, luego de haber triunfado en el curso de los siglos sobre lo vegetativo (el corazón, los pulmones, los riñones, el hígado, etc.), acaba bruscamente de extenderse, de morder a la vez sobre lo que pertenece a la especie (la reproducción) y sobre lo sensoriomotor, así como sobre las operaciones cerebrales complejas.

Hemos evocado los medios, luego los resultados, de la fisiopatología; su convergencia salta a la vista. Los unos y los otros no dejan de movilizar la filosofía epistemológica de la inteligencia de la vida que sin duda hemos “oscurecido” o mistificado demasiado. Sin llegar a lo que la reduciría o la achataría, conviene levantar los velos que la ocultan; nosotros siempre regresamos a la “evidenciación”, al paso de una interioridad relativa a una exterioridad que respete aún a aquella y la revele.

Pero aún no hemos caracterizado el acto médico propiamente dicho. Yo lo percibo como algo que tiene que ver con lo fantástico y con lo terrorífico. Sea que el clínico recurra a la instrumentalización de visualización o de análisis, sea que busque descubrir algunos índices apenas perceptibles, o también que él cuente con la anamnesis (el pasado) del enfermo, él sustituye un organismo ya comprometido, en el que el sufrimiento, la decadencia y la muerte no tardarán en introducirse, por un cuerpo aparentemente “con buena salud” (o tal vez apenas inquieto por algunos síntomas que lo han empujado a consultar).

Recordamos que Pierre-Étienne Martin –nuestro primer maestro y un clínico sin par– era excelente en lograr la teatralización de lo mórbido. Un muchacho aparecía en el anfiteatro. El Maestro lo interrogaba (respondía con jovialidad y tranquilidad a las preguntas que le parecían sin duda o ridículas o insignificantes). Lo examinaba, lo palpaba, percutía su tórax. Apenas había entonces abandonado la escena, venía la predicción porvenir más sombría; el pronóstico fatal eclipsaba aún el siniestro diagnóstico. En algunos meses ya no existiría.

Curiosamente, el Maestro impasible anunciaba por adelantado las etapas del calvario que lo asechaban. El telón de las apariencias había sido, de repente, desgarrado, para que pudiéramos apercibir lo que avanzaba, aún de forma muy queda. Apenas se les solicitaba a los exámenes de laboratorio la confirmación de lo que había sido precisado.

¿Efecto de anfiteatro y de escenificación? Confesemos que para la época, las técnicas estaban menos desarrolladas que hoy; por consiguiente, el “sentido clínico” (el famoso ojo clínico) debía suplir esa carencia; después se embotó, tanto que entramos en la edad de los sistemas-expertos. Sin duda se trataba claramente de una medicina de gran espectáculo, pero todo acto médico tiene que ver por una parte con la tragedia. El médico –como el coro que se lamenta por lo que le espera al héroe– presiente a menudo el inexorable desenlace que él tratará solamente de retardar, de moderar, pero que se impondrá fatalmente.

Es verdad que el médico se oculta a sí mismo su angustiante trabajo, en la medida en que se activa, corre de un paciente al otro y entrega los remedios que temperan o difieren los plazos. O también se refugia, cada vez que puede, en ejercicios menos ligados a la crueldad (cura el malestar, prescribe terapias suaves, recomienda regímenes de higiene).

La enfermedad llega tarde que temprano, a causa de nuestra vulnerabilidad, pero también porque la muerte se aloja en el corazón del organismo. Al comienzo toma formas mínimas –la esclerosis, la rigidez, la lenta degeneración, a veces incluso algunas pre-necrosis: las células cerebrales, por ejemplo, que no se renuevan, desaparecen ellas mismas, y por tanto su número va disminuyendo, lo que afecta nuestras posibilidades de aprendizaje o de conservación. La muerte

nos apresura más con el tiempo; suspende ciertas fisiologías (la menopausia, la andropausia); nos quita la flexibilidad; nos entrapa y ralentiza los metabolismos celulares de base.

El médico está llamado –como veedor de lo patológico– a leer esta degradación que se cumple en el fondo de nosotros (la afección que cuida solo constituye un episodio, una ligera agitación o un hervor momentáneo); él también sustituye por las apariencias siempre engañosas las ineluctables transformaciones que ellas ocultan.

Rápidamente se topa con problemas insolubles: ¿deberá responderle al paciente que le pregunta y lo hará partícipe del contenido de sus aprehensiones (palabra esta de doble sentido: lo que aprehendo pero también lo que me temo)? ¿Se va a andar con rodeos? ¿No es mejor la mentira que tranquiliza que la verdad que mata? En qué juego arriesga entrar: ¿disimularles a los unos lo que le dirá a los otros (a los parientes)? o entonces ¿deslizarse él mismo entre palabras vagas, ambiguas? Es verdad que el hospital lo libra de estas dificultades, puesto que el paciente entra en una megamáquina donde las responsabilidades se diluyen. El jefe de clínica remite a los “internos de servicio” que, a su vez, se escudan y se escabullen tras la coartada de los exámenes que se esperan. Y esto que no hemos tenido en cuenta los “casos embarazosos”, aquellos en los cuales los médicos están divididos, mientras que muchas terapéuticas son enfrentadas.

Pero el clínico taladra y se adelanta a los datos. Lo esencial de su arte reside en el “pronóstico”, la evaluación de una situación evolutiva.

Cuántas veces he visto a médicos aguerridos dudar, multiplicar las investigaciones objetivas complementarias, pasar su tiempo eliminando hipótesis (con miras a un diagnóstico llamado diferencial), mientras que, en un solo instante el Maestro, sensible a un aspecto mínimo de la “escena” patológica, abría la vía al verdadero juicio y aclaraba de un solo tajo lo que parecía indescifrable.

Sin caer en la idolatría tecnicista, no minimizamos el peso de la instrumentación, pero continuamos pensando primero que el detector más sutil, el más seguro y el más premonitorio sigue siendo el propio enfermo –y es claramente esta, también, la lección que ha sabido dar Georges Canguilhem, filósofo de la medicina si hay alguno– con la condición de que no descuide las advertencias más discretas o los signos más en sordina, aquellos por los que la afección se insinúa en él, mientras que al comienzo ella podría ser yugulada. El más poderoso aparato no puede igualar esa sensibilidad a los primeros trastornos. Nuestro cuerpo vibra con el menor soplo.

El técnico podrá oponernos que este último también se equivoca; no dejamos de “somatizar” nuestras propias angustias; no debemos comenzar a parar

bolas al menor trastorno que nos indisponga. Pero lo que el biotécnico considera como una manifestación histérica, no debe ser ni descuidado ni menospreciado; se trata aún aquí de una perturbación somatopsíquica que es preciso no tomar a la ligera. Ella también expresa todo un conjunto y debe ser “escuchada”. Y no busquemos ahora separar lo patológico y lo que lo simula, porque son por lo demás inseparables.

Este proceder clínico –que por un lado debe trascender la vivencia pero que, por el otro, debe dedicarse a ella y no dedicarse sino a ella– explica el lado fascinante y específico de la medicina: la preocupación por las apariencias y al mismo tiempo su alejamiento, sin contar el contexto trágico dentro del cual ella se desenvuelve.

Los múltiples exámenes solo vienen en un segundo momento; deberán negar o corroborar la hipótesis; esta supone entonces el “sentido clínico” nacido de la larga frecuentación de los enfermos y de la sensibilidad a los signos y a los índices (nosotros también distinguimos los signos que el clínico reconoce, y sobre todo solicita, de los síntomas, lo que el propio paciente experimenta. Los unos y los otros no siempre coinciden).

Contrariamente a lo que se hubiera podido creer, el proceder médico (disciplina semiológica por excelencia), apenas si difiere del tipo de lectura que enseñaba la institución filosófica; en este último lugar también conviene inquietarse por las más mínimas palabras, por la forma de la construcción argumentativa, por las recuperaciones textuales ligeramente desajustadas, por las variaciones mínimas, por las eventuales renegaciones (porque desaparecen palabras), por los préstamos (una especie de epidemiología semántica), etc. La diferencia viene, sin embargo, de que los filósofos no pueden liquidar sus “conflictos hermenéuticos”, mientras que el laboratorio allanará el de los médicos. Además, la lectura en la biblioteca enfurtida de los libros del pensamiento nos aleja del sufrimiento y de la muerte que atraviesan el texto patológico enigmático.

En suma, entonces yo habría cambiado una hermenéutica blanda y liviana por una violenta y frecuentemente insostenible.

Un error arriesga con deslizarse en nuestros desarrollos. Nos preguntamos si, por lo demás, las teorías médicas no han cedido aquí.

Para nosotros, el hecho de haber permanecido exteriores a la clínica nos permite este juicio audaz de evaluación crítica que favorece el distanciamiento.

El cuerpo humano está indiscutiblemente unificado y parcialmente interiorizado. Lo certifica la noción fundamental de “medio interior” que lo caracteriza. Se cerró sobre sí mismo (la clausura defensiva) y así aseguraría su autonomía que roza la autarquía. Cuando una sustancia indispensable le llega a faltar la

fabrica a partir de cercanas de que dispone; innegablemente anula –guardadas todas las proporciones– sus déficits y compensa sus insuficiencias.

¿Pero dónde reside el error? La superficie, el tegumento estratificado (pues él se descompone en muchas capas) va a salir de acá aparentemente desacreditada, como si representase el exterior en el interior, o en torno a él. Se parece al muro, a la barrera defensiva y estanco que impide toda penetración; o también ella funcionaría como un simple continente que envuelve el contenido.

Dentro de nuestro cuerpo, los órganos esenciales no escapan ellos mismos a la obligación de una segunda envoltura (pleura, meninges, peritoneo, pericardio) con el fin de estar al abrigo de lo que podría afectarlos e impedir sus incesantes movimientos.

Por ejemplo, se mantiene la idea de un viviente constituido por auto-encajamientos destinados a la hiper-protección. Esta especie de paradigma, menos médico todavía que filosófico, se remonta a la noche de los tiempos y se inspira probablemente en nuestros primeros gestos; hay que desembarazarse de las películas, mondar las legumbres, abrir las vainas, pelar las frutas, romper las conchas, con el fin de acceder a la sustancia nutritiva (la pulpa, el jugo, el grano, la carne). Se valoriza lo que se encuentra atrás o bajo una pared resistente; ¿acaso no oculta la tierra sus tesoros en el fondo de ella misma (los fabulosos metales)? La filosofía general precipita la orientación hacia la profundidad, allá donde se alojan lo frágil y la esencia misma.

¿Es que la patología no ha cedido también a la tentación que acabamos de evocar, la que disminuye la visibilidad o la superficie, y por esto la apertura de los cuerpos a la búsqueda de una sede para el mal localizado visceralmente? ¿Por qué siempre alojar la afección en una oscuridad inaccesible o casi, sino con el fin de intensificarla (como un enemigo taimado, péfido, que se agazapa lejos de la mirada)?

¿Dónde reside pues el error que queríamos denunciar, si no en ese relativo descrédito en el que una disciplina importante (la dermatología) es mantenida?

Ahora bien, el revestimiento cutáneo que se juzga “exterior” no deja de participar en el todo en el que se inserta y que lo comprende. No podría ser por ello aislado, incluso si nos pone también en presencia del medio (el afuera). ¿Qué se volvería lo interno sin este aparente exterior-centinela que lo rodea? Él también vive por y con el entorno; requiere ser avisado (ya por el sentir), al mismo tiempo que se ofrece demasiado a él, corre los peores peligros. La epidermis deberá ya resolver esta primera contradicción; ser tocado, impresionado, sin ser alterado; frágil tanto como coriáceo.

El estatuto de interfaz (exterior e interior mezclados) favorece el deslizamiento, pero recordemos solamente que las constantes (la homeostasia) interiores

implican, entre otras cosas, el juego termorregulador así como el que decide sobre el volumen hídrico; por tanto, estamos hablando de la intervención de la capilaridad y de las glándulas sudoríparas, es decir: la participación dérmica. No partamos más nuestro cuerpo en dos: por un lado, la insularidad cerrada sobre sí, y por el otro, un borde inerte y solamente protector. No los separemos.

De todo esto resulta ya una consecuencia metodológica que la clínica no ha tenido suficientemente en cuenta: antes del desencadenamiento o el arranque de las sondas o aparatos que perforan, a la búsqueda de lo que se nos escaparía, aprendamos a recoger los signos ofrecidos. En la superficie misma ise levantan los primeros índices! Beneficiémonos de este hecho, de que un aparato esencial está él mismo extendido y desplegado, que nos es suficiente entonces con escrutarlo. Nos informará tanto como la gota de sangre o el trazado eléctrico; nos abrevia súper-signos. No busquemos siempre demasiado lejos ilo que nos está ofrecido directamente! Evitemos la trampa que denuncia Edgar A. Poe en *la Carta robada* contra las “excavaciones, perforaciones, barrenas, sondas, exámenes al microscopio”¹⁰.

“Yo más convencido quedaba de que para ocultar aquella carta el ministro había recurrido al más amplio y sagaz expediente de no tratar de ocultarla absolutamente”¹¹.

No entramos demasiado en el análisis fisiológico del revestimiento cutáneo, pero mencionemos, sin embargo, que no existe ninguna función vital que no lo implique o no lo suponga. No se encuentra pues al margen. ¿Bebemos, comemos, respiramos con nuestra piel? Seguramente. La alimentación (la absorción) sigue sus propias vías, pero algunas sustancias metabolizadas (esteroles) necesitan la energía solar, y por tanto, a nuestra epidermis que la recibe, para terminar su propia transformación (la vitamina D), a tal punto que la lucha contra el raquitismo supone la vida a pleno aire y a la luz.

Se ha notado la rareza de esta osteopatía en las regiones tropicales. Si bien es verdad que los esquimales, que viven la mitad del año de noche, tampoco la conocen es porque ellos beben aceite de hígado de bacalao que contiene ese indispensable factor antirraquítico, él mismo, a su vez, responsable de la regulación fosfo-cálcica. ¿Quién habría pensado en conectar el sol y el hueso (por el sesgo de la exposición al aire y a la luz)?

Otro dato bien conocido que echa un puente entre la alimentación y la epidermis, tan alejadas la una de la otra; todos conocen el caso de tal o cual persona, de cara ligeramente aceitosa pero súbitamente enrojecida, encendida, luego

¹⁰ *Op. cit.* Librodot.com p. 9.

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

de comer fresas o pescado (los trofalergenos más conocidos). ¿Contienen estos potencialidades histamino-liberadoras? Siempre ocurre que al menor contacto de esos “antígenos” con la mucosa digestiva, esos sujetos quedan agarrados por una crisis de calores y de extrema congestión.

Lo que nos sorprende es la importancia del sistema inmuno-defensivo de la dermis (el SALT, el Skin Associated Lymphoid Tissue); la mayor parte de los neuromediadores, que operan en las sinápsis cerebrales, funcionan también “en la superficie”. Es verdad que la piel y la cerebralidad derivan las dos de la misma hoja embriológica, y por esto, este dipolo “periferia-centro”.

De la misma manera, no hay patología que no se refleje en el exterior, donde el clínico avisado logra pillársela: las enfermedades que afectan las vísceras más profundas se señalan por medio de dolores sentidos en el plano cutáneo (los puntos apendiculares, la irradiación del dolor precordial a lo largo del borde interno del brazo izquierdo). El propio Hipócrates había conectado los trastornos bronco-pulmonares con las deformaciones digitales que, a menudo, los acompañan: la uña “como cristal de reloj”, la hipertrofia de la pulpa de los dedos, etc. Se entiende el mecanismo (los cánceres bronquiales están acompañados de síndromes llamados paraneoplásicos de origen cutáneo, producidos entonces por sustancias cercanas a las hormonas del crecimiento).

Vamos a considerar solo estas tres proposiciones generales:

- 1) no existe función fisiológica central sin su correlato externo;
- 2) no hay patología que no sea seguida de recaídas epidérmicas visibles;
- 3) nada hay más sorprendente en patología que notar el abandono de la lectura directa en provecho de exámenes sofisticados y medianos.

Paradójicamente, la dermatología institucional acepta, por así decirlo, el desfavor relativo que la concierne; primero, se la desposee de sus propios territorios (el melanoma maligno quedó en manos de los cancerólogos; el acné, de los endocrinólogos; el eczema al alergólogo; la esclerodermia para el reumatólogo, etc.); segundo, ella misma solo debía conservar o anexarse las ETS (enfermedades de transmisión sexual), la sífilis, el chancro blando, el SIDA, bajo el falaz pretexto de que esas enfermedades, si ellas afectan la piel como la mayor parte de las otras, se propagan por “contagio”. ¿Por qué entonces no añadirle otras patologías como la tuberculosis? Al quedar asociada así a las enfermedades sexuales, la “dermato-venerología” ha firmado, al menos en la opinión pública, su degradación.

Pero lo que más nos perturba viene de que la medicina, la escuela de la visibilidad (o de la legibilidad) haya sido ganada, tocada también por ese demonio

que empuja a mirar del otro lado del espejo; o también que haya disminuido (metodológicamente hablando) “el simple observable” (la consulta, una palabra que incluye también el sentido de “observar”). El examen directo atento constituye, por lo demás, la mejor escucha del enfermo (“el ojo escucha”). Y nosotros vamos hasta imaginar los beneficios de kinesioterapias apropiadas (relajación, masaje, compresión, diatermia, multi-estimulación) con el fin de producir efectos sensoriales irradiantes, y de permitir sobre todo sedaciones (del dolor). Sin duda la acupuntura no busca otra cosa que no sea atacar el sistema nervioso autónomo, y la probable liberación de endorfinas. ¿Por qué no modificar el conjunto corporal (lo general) por lo local, o incluso lo vertical (dispuesto en profundidad) por lo horizontal? ¿No se realizan también desensibilizaciones por intradermo-reacciones repetidas?

Finalmente, el ser viviente, para subsistir, ha comenzado por encerrarse poco a poco en o sobre sí mismo; se ha agazapado bajo una concha, o una caparazón, o un exoesqueleto. Pero este “enmurallamiento” lo aislaba y lo aprisionaba. Un segundo volteo deberá borrar el primero (el viviente renegará de sí o negará lo que había sido efectuado, aquello por lo que había negado la exterioridad con el fin de interiorizarse).

Pondrá afuera lo más sensible y lo más ágil (la sensorio-motricidad, lo nervioso mismo, piel y cerebro). Solo dejará adentro lo primitivo, lo vegetativo propiamente. El animal evoluciona a la inversa del protozario-planta.

Y si la instrumentación biomédica tiende a remontar a la superficie lo que ocurre adentro de nuestro cuerpo, la semiología recoge lo que se dispone sobre el tegumento, donde la enfermedad no dejará de imprimirse. No opongamos pues el enfoque utillado y la dermatología! Pero renuncio aquí a mis exhortaciones o a mis remarques directivas.

Luego de los estudios de medicina, decidí tener una formación en neuropsiquiatría. En aquella época, la neurología avanzaba sobre la psiquiatría. Para entonces escuché y seguí la enseñanza de un psiquiatra, de una rareza brillante y deslumbrante: Marcel Colin que practicaba al mismo tiempo la medicina legal, la medicina de los muertos. Sabía rodear de cuidados lo que tenía que ver con lo simbólico. Había constituido un conjunto (la sociopatología) de muchos actores: no solamente el médico y el enfermo, sino la familia, el barrio, la policía, las profesiones.

Es cierto que una golondrina no hace verano; algunos otros no hacían sino escupir su jerga en presencia de los enfermos que estaban igualmente perdidos en sus delirios sin fin. En este universo pirandeliiano, uno no sabía ya dónde se situaba la locura o la realidad. Las barreras habían caído. ¿Cómo no echar entonces de menos la época de las disciplinas llamadas básicas y más

sistematizadas? ¿Se puede soportar la “indeterminación” o la desaparición de las referencias, la existencia de algunos puntos fijos? El galimatías filosófico-psiquiátrico me descorazonaba y me congelaba.

Entonces abandoné la Facultad de Medicina y me fui a la de Ciencias; me esperaba un baño de juventud. Entré en el universo abundante de la enseñanza de la química; seguramente que la bioquímica, pero también la general, la estructural, la orgánica, por no decir todo lo tocantes a ella, la cristalografía. La medicina verdadera conduce allá, e incluso la neuropsiquiatría que comenzaba a entrar en la era de los neurolépticos (la quimioterapia).

Sin embargo, apareció una molestia; cuando uno está joven no experimenta ningún malestar en sentarse en un anfiteatro. Ya con cierta edad, uno se pregunta pronto si no está afectado de una neurosis infantil-escolar, dado que no puede abandonar las sillas de la universidad.

No vamos a entrar en el análisis de este largo recorrido, de esta renovación. La alegría era doble no tanto por el hecho de alejarme de la psiquiatría lenguaraz, sino que reencontraba, de forma más profunda, lo que había sido aprendido al comienzo de la medicina (la bioquímica).

Pasamos por alto lo que concierne a la física de las moléculas, las teorías de enlaces, la química de los hidrocarburos o de los plásticos, los principios de la materialidad organizada, de la síntesis o de los análisis más sutiles.

En un momento dado, por accidente pero en el marco de los estudios de cristalografía que prolongaban los de estructuras complejas, fui llevado a seguir enseñanzas apasionantes sobre las ciencias de las rocas que englobaba la de los paisajes (la geomorfología).

Sin confundir las disciplinas, reencontré aquí un poco lo que la clínica me había enseñado: la devoción por los menores índices, la sensibilidad por los accidentes, por las excavaciones, por los derrumbes, por las salientes, por los hundimientos, por los deslizamientos. La tierra era, o bien un inmenso libro, con caracteres o un alfabeto gigante (la geo-escritura), o bien una inmensa epidermis enferma, pues estaba llena de grietas, de erupciones o de arrugas.

Un curso anual tuvo que ver incluso con la “yacimentología”. Se trataba de saber cómo la industria (antes de pensar en “sacar dinero con engaño” carotter, o lanzar en un yacimiento su taladro con sus medios de aspiración) es informada por adelantado de la probable presencia de minerales o de hidrocarburos buscados. ¿No es esto, *mutatis mutandis*, el equivalente de una búsqueda médica que sondea también el cuerpo humano y que explora su sub-suelo? Paralelamente, la geología histórica se dedica a mostrar cómo, en el presente, es posible encontrar las trazas de un ultra-pasado completamente diferente. ¿Cómo reconocer que

un mar de los más agitados se extendía allí donde ahora tal o cual ciudad, en su calmo valle, no cesa de crecer? Las novelas de ciencia-ficción, o las películas fantásticas ino llegan tan lejos como la geomorfología!

Pero hay otro motivo de admiración; el mineralogista, como por lo demás el químico orgánico, iguala ampliamente al clínico por la exuberancia de su nomenclatura; ¿dónde leer o escuchar, tanto como allá, palabras sabias de consonancia greco-latina, con etimologías evocadoras, con construcciones metódicamente dispuestas?

Es evidentemente posible que se rice el bucle, puesto que la literatura filosófica, la patología hospitalaria y la geoquímica terminan por confluír y por converger (una semiología comparativa, la ciencia de los relevos y de los índices).

Todas formarían la ciencia general de los cuerpos, los más complejos, los más arborescentes, e incluso, gracias a la química general que se preocupa por las arquitecturas o por las configuraciones, una comprensión del, por o en el espacio mismo, es decir: las esterorganizaciones.

Capítulo tercero

El fin de un reino

¿Es verdad, según usted, que las cuestiones ético-jurídicas se imponen sobre todas las otras? ¿Por qué se preocupa usted por ellas?

Antes de responderle, me gustaría desmontar dos críticas que me suelen hacer.

a) La primera viene de que nosotros no damos el brazo a torcer en lo que se llamará el “fenomenismo”.

Este término reprobador supone él mismo que es necesario superar las apariencias y que importa llegar hasta lo que las sostiene.

¿No es esto mantener la exigencia ontológica a la que hemos querido escapar? Esta palabra negativa de “fenomenismo” (uno se habría restringido a los fenómenos mentirosos o superficiales o no-fundamentados) implica el descontento de los que no toleran esta perspectiva. Si la juzgan tan oscura es porque ella presupone su despecho.

Para nosotros, solo existe un mundo. Conviene explorarlo y aprender a conocerlo mejor.

b) Pero en este caso ¿no quedamos atrapados, *ipso facto*, por la dispersión?

Nos parece, sin embargo, que todos los filósofos han estado amenazados. Ninguno ha escapado. ¿Cómo reprochárselos?

Por ejemplo, Bergson, con una filosofía tan unitaria, se comprometió en el examen físico (*Duración y simultaneidad*), lo neuropsicológico (la cerebralidad de *Materia y memoria*), lo biológico (*La evolución creadora*), lo estético (*La risa*), lo religioso y lo moral (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*), etc.

Y lo mismo ocurre con todos, clásicos o modernos. Se requiere abrazar, reunir. Nadie abarcará suficiente.

Es la razón por la que, luego de la medicina y de las ciencias experimentales (las facultades de Medicina y de Ciencias), entramos en otra provincia de nuestro mundo, el de las ciencias jurídicas (la Facultad de Derecho).

Le confieso que no he conocido nada más apasionante; comparativamente, el resto pierde un poco de su brillo. Finalmente, penetramos en un universo concreto, el de los hombres mismos, el de los conflictos y de la injusticia. ¡No hay filosofía sin consideraciones sociopolíticas o éticas! No existe filosofía si no se tienen en cuenta los dramas! La moral, al menos lo que así se llama, sigue siendo el corazón mismo o lo esencial del pensamiento filosófico. Ahora bien, las disciplinas jurídicas se le añaden naturalmente.

La vida humana –antes de conocer la enfermedad– está tejida de innumerables y dolorosos conflictos: entre el marido y su mujer, entre el propietario y el inquilino, entre el empleador y el empleado, entre el vendedor y el comprador, entre los vecinos, entre la parentela, entre un poder represivo omnipotente y un sujeto al que aplasta. ¿No será necesario tratar de encontrar una respuesta a todas esas violencias? ¿Pero cuál? ¿Y cómo fundamentarla?

A guisa de preámbulo, para ofrecer un abrebocas de los diferendos que envenenan las relaciones sociales, saquemos de lo cotidiano algunos ejemplos de procesos difíciles de arbitraje.

1) Conviene reparar el mal que se comete, incluso involuntariamente. Luego de un accidente de tránsito un tuerto queda privado de su único ojo; ¿en qué consiste exactamente el perjuicio, la pérdida de ese ojo o la ceguera?

¿Hay que atenerse al solo efecto (la consecuencia directa del traumatismo) o encargarse del conjunto deficitario (que excede la causalidad estricta)? ¿Qué hay que tener en cuenta? ¿Dónde reside la justicia?

2) Un “sacerdote obrero” ha sido echado del trabajo. No solamente acababa de publicar un artículo consagrado a su experiencia de trabajador asalariado (y allí había criticado algunas prácticas industriales patronales) sino que omitió indicar, a la hora del enganche, su verdadera identidad (debía llenar un cuestionario que proveía un cierto número de informaciones sobre quien entra a la empresa).

¿Será reintegrado? ¿Lo exigirán los tribunales *ad hoc* y la inspección del trabajo?

Por una parte, se ha castigado indirectamente la libertad de expresión; por otra parte, en lo que concierne a la segunda queja, se han confundido la vida privada y la pública, mientras que la una no podría servir acá para entorpecer la otra. ¿Ha habido una falta profesional, o es necesario luchar contra el poder discrecional del empleador?

3) Otra fuente de rencores y de controversias viene de esa nebulosa constituida por la calumnia, la maledicencia, la difamación.

Se ha publicado recientemente la declaración de renta del patrón de una gran empresa; los periódicos han divulgado y precisado sus fabulosas ganancias. Le fue denegada su demanda por “perjuicios e irrespeto a la vida privada”. ¿No se buscaba hacerle mal?

O en el mismo sentido, anota que un ensayista (J.-J. Servan-Schreiber) ha sido duramente condenado por haber revelado, en una de sus obras (*Passions*) que el presidente de Consejo, Paul Reynaud, en compañía de su amante (una espía nazi) había buscado huir de Francia (por la frontera española) llevando consigo maletas llenas de lingotes de oro. Los herederos de Paul Reynaud demandaron al escritor que los había deshonrado.

El Tribunal, en su juicio, estipula que “las revelaciones de la vida amorosa de Paul Reynaud no están justificadas ni por la investigación histórica ni por las necesidades de la información; ellas constituyen una agresión intolerable con respecto a sus herederos”.

Por nuestra parte nosotros rechazamos estos considerandos. La vida privada de un hombre público ¿no termina por hacerse pública en la medida en que la una puede suscitar la otra? ¿Y cómo negar que el conocimiento de nuestro pasado nacional exige esas precisiones sobre la conducta personal de un hombre de Estado?

De este modo, a través de estas tres situaciones sucintamente evocadas (la reparación de los errores, el despido, la desaparición de la vida privada) tomamos ya conciencia de la importancia de los principios del derecho, de la dificultad de aplicarlos, al mismo tiempo que nos sumergimos –siguiendo el deseo del filósofo– en la vida concreta y real de los individuos. No es el mundo de la enfermedad, sino aquel bastante cercano, de los males (ligados a la injusticia) y de los antagonismos, el de las “situaciones o casos” los más embarazosos.

Para llegar al fondo del asunto, los filósofos confían en una tesis que nosotros no defendemos tanto como ellos, aunque ella haya reinado durante siglos: es la tesis llamada del “derecho natural”, la justicia en sí.

Este término (natural) reviste, por lo demás, muchos sentidos:

I.- Para poder decretar normas aplicables a todos, y susceptibles de zanjar equitativamente las oposiciones, conviene (según la doctrina nacida en el siglo clásico) invocar al hombre en y con sus incomprensibles exigencias, indispensables para su desarrollo: la necesidad de seguridad, el gusto por una sólida sociabilidad, el deseo de evitar los conflictos o el principio de la conservación. Esta doctrina se modernizó y se volvió la defensa de “la persona humana”, de donde derivan derechos imprescriptibles, es decir, que nadie puede transgredirlos y que incluso su desconocimiento no impedirá que continúen valiendo.

II.- Natural se opone sobre todo a lo convencional (y por tanto, a arbitrario) porque la ley coercitiva viene de la razón misma y, por tanto, deberá aplicarse a todos (tiene que ver con lo universal, por no decir con lo necesario).

Muy próximo de este sentido todavía (casi sobrenatural) implica tanto lo trascendente (el en sí) como lo cuasi-tautológico, a causa de su simplicidad. Ejemplos: el daño que se ha causado ¿no se requerirá repararlo? ¿No habrá que entregar un depósito que se recibió?, ¿aceptar una pena que compensaría el delito?, ¿no apoderarse de un bien que pertenece a otro?

III.- lo natural significaría también “lo que se impone por la naturaleza misma de las cosas”; el niño demasiado débil debe ser protegido por sus padres; para ello conviene otorgarles a estos el “derecho” de decidir por él, y por tanto, la autoridad parental legitimada.

Los iusnaturalistas generalmente han construido bellos sistemas, en la medida en que recurren al método geométrico o deductivo (los *jura connata*): a partir de algunos axiomas evidentes y lógicos, sacan sus consecuencias.

Esta incomparable escuela encuentra sus raíces en Platón, en el Aristóteles que Cicerón retransmitirá, en santo Tomás y el Medioevo. En los siglos XVII y XVIII, laicizará este ideal que la razón aprende a conocer y a desarrollar (Grotius, Puffendorf, Locke mismo, Montesquieu). ¿No hay que sostener una ley o un reglamento en un fundamento, sin el que pierden su poder? No es suficiente con poner (lo positivo) o con declarar un enunciado; el derecho rechaza, por principio, la pura y sola “factualidad”.

En efecto, el enemigo del derecho natural, la *lex humana*, el *jus positivum* –lo inverso del *jus naturales* (finalmente poco diferente del *jus divinum*)– privilegia la sola “forma” procedimental. De alguna manera solo se sostiene en su autosuficiencia y solo está subordinada a la regularidad de lo que ha prescrito. El origen de esta concepción relativista se remonta a la Antigüedad (los sofistas). Guillermo de Occam, el nominalista, la retomará: él separa la moralidad de la juridicidad; desacraliza la vida político-administrativa. Los hombres son llamados a regular, ellos mismos, a su manera, sus problemas. El derecho habría sido

demasiado contaminado por una ética trascendente (lo permitido, lo obligatorio, lo prohibido parecen nociones que pertenecen, en efecto, a los dos registros). El siglo XIX, más aún, buscará disociarlos; el término positivo (pariente al menos en el lenguaje de la filosofía positivista de A. Comte) privilegia la tecnicidad, emancipada de toda base metafísica.

Comprendemos perfectamente el fervor del filósofo por la doctrina del derecho natural; ella le permite reencontrar en él (la pendiente idealista, la subordinación a una instancia lógico-ideal) lo que debe resolver los problemas sociopolíticos. Una vez más, el mundo lo reabsorbemos nosotros, lo evaporamos. Pero, si nos privamos de este fundamento, ¿en qué apoyar la norma? En efecto, nos es difícil permanecer en el "derecho positivo", en el sistema cerrado de una codificación, a la vez coherente y susceptible de aplicación, que encontraría entonces en sí misma, y solo en ella, su validez. ¿A qué aferrarnos? Nosotros estamos tan alejados del derecho de los filósofos como de la filosofía de los juristas, entregados éstos a la positividad estricta, a la pura efectividad.

De este modo el jurista nos recordará que los que se pueden casar han de tener 18 y 15 años, o también que para divorciar basta con el consentimiento mutuo. Él no hace ningún juicio de valor y no va más allá del texto aprobado. Así es actualmente, esa es la ley. No dirá nada con respecto a si a los 18 y a los 15 años los esposos parecen o demasiado jóvenes o demasiado viejos, o tampoco que el matrimonio debía ser indisoluble. Se limita pues a enunciar el régimen que prevalece, no sin imaginar que bien podría cambiar. Le deja al moralista los problemas de apreciación. Por lo mismo al derecho le faltan bases (como le pasaba al antiguo empirismo, del que ya hemos hablado antes) y tanto más cuanto que creemos apercebir, en las legislaciones, artículos o proposiciones que no se avienen bien entre ellos. Según que se considere uno u otro, se sacan efectos opuestos.

Y dado que hemos rechazado ya los apoyos tradicionales, ¿sobre qué, Dios mío, nos vamos a sostener? Además de esta cuestión, se darán cuenta sin dificultad lo que nos cautiva en las disciplinas jurídicas; abramos simplemente el Código Civil de 1804, está repleto de datos pintorescos, que nos ayudan por ello a reencontrar el mundo del que siempre corremos el riesgo de perder (siempre es asunto de los conejos de campo, de los panales de miel, de las palomares, de los mercados y de las hipotecas, de las sucesiones, de las servidumbres, etc.). Pero sobre todo, la codificación no deja de tener conexiones con la nosología (la clasificación de las enfermedades, el conocimiento de los casos); conviene prever las principales ocurrencias, "categorizarlas", ordenar lo real con el fin de aplicar la reglamentación.

Sin embargo, el mérito del Código napoleónico proviene del hecho de que no busca encerrar el detalle de las acciones o de las relaciones humanas, sino que

prefiere atenerse a las grandes líneas, en una lengua clara y breve. Se coloca por encima del baturrillo situacional y puede, por lo mismo, encuadrarlo.

Ante la incompletitud (un caso nuevo e imprevisto), el Tribunal sabrá suplir las lagunas de base; buscará entrever, a través de los principios, lo que hubiera podido ser decidido; contará con las analogías, solicitará trabajos preparatorios que le aclararán sobre la letra del tal o cual artículo, se inspirará en precedentes históricos (la jurisprudencia), tanto y tan bien, que el texto, por acá ampliado y como comprimido, sustraído a sus indeterminaciones, proveerá la solución, pues no hay nada que no encuentre su lugar. De esta manera nos reencontramos de nuevo en el dominio de las disciplinas semiológicas o textuales (que englobaban los diferentes tipos de lectura y que incluían tanto la patología como la geomorfología).

Por lo demás, el juez no puede prevalerse del silencio, de la oscuridad o de la insuficiencia de la Ley para escurrirle el bulto a una decisión. Si no se pronuncia, incurre en graves sanciones.

Por otra parte, no debe ampararse en ese pretendido “vacío jurídico” para atravesar el texto e ir a su “espíritu”. ¡Debe atenerse a la letra! *“Ubi lex non distinguit, non distinguere debemus”*, “no debemos distinguir allí donde la ley no distingue”.

Si se entrega a muy audaces interpretaciones, termina por sustituir al legislador (la jurisprudencia no podría ser una fuente de derecho; ella debe contentarse con aplicarlo). La forma misma cuenta más que el “fondo”; si a veces es necesario arrancarle su sentido, no debemos perder el contacto con el enunciado y la materialidad textual.

El Código Civil, a mitad de camino entre lo empírico y lo racional –uno de los libros más famosos, como uno de las más peligrosos, como lo mostraremos– no deja de brillar también por sus multi-construcciones en términos de principios; si, por ejemplo, el que muere no ha dejado ningún testamento que exprese sus voluntades, conviene ponerse en sus zapatos e imaginar lo que él hubiera podido decidir, a nombre del cual se repartirán sus bienes entre los descendientes (los hijos llamados “naturales”, que han nacido de padres no casados, ni entre ellos ni con ningún otro, que se distinguen de los “adulterinos”, nacidos de la unión de uno de sus padres con un tercero, unos y otros entrarán en la repartición), los colaterales y los ascendientes (el derecho sucesorio), sin contar con que muchos miembros de esta constelación pueden morir al mismo tiempo, lo que complica el asunto; de ello resulta un verdadero tablero de numerosas casillas. Y este es apenas un sector entre muchos otros, igualmente ramificados y estructurados.

El derecho no puede pues sino apasionar al filósofo –y principalmente al metodólogo o al historiador de las técnicas– en la medida en que él recorta

lo real, y lo administra. Pero además, la evolución de los instrumentos, de los procedimientos o de las habilidades repercutirá sobre él. Pero el filósofo no se atenderá a un análisis de esta mega-máquina. Suscribimos ya la remarca del diplomático inglés al congreso de 1815: “Es inútil destruir Francia, el Código Civil se encargará de ello”.

En efecto, bajo su apariencia lógica, con sus fundaciones tanto religiosas como metafísicas, él eleva el monumento teórico más funesto. Contrariamente a sus pretensiones latentes a la inmutabilidad, debido a su coherencia sistematizada, y a pesar de la “Declaración” que lo solemniza, habrá que pulirlo.

Un primer neo-derecho también se pone a incubar dentro del antiguo, como si la fortaleza abrigara a su enemigo, o al menos a su competidor. Si algunos juristas defienden, cueste lo que cueste, la tradición y las visiones conservadoras, algunos otros intérpretes de la ley aperciben en ella con qué darle vuelta y privarla de su nocividad, al mismo tiempo que sustituyen por nuevas bases las antiguas que resisten mal los golpes de una realidad compleja. Aquí interviene el filósofo; no podría desinteresarse de esta lenta transformación que nos conduce hacia un derecho portador de porvenir, el que restaure un tejido social roto. ¿Qué fundamento le daremos? Vamos a descubrirlo.

Es bastante evidente que no apreciamos para nada las bases del edificio napoleónico, que remite en demasía al “derecho natural”; visiblemente el texto se inspira en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, que sirve ella misma de preámbulo a la Constitución de 1791 (la libertad, la propiedad, la seguridad, lo que excluye el arresto arbitrario).

Ahora bien, esta igualdad de derecho –a pesar de las desigualdades de hecho e incluso contra ellas– se nos aparece como un espejismo; sirve demasiado de oculta-misericordia de la dura realidad en la que están instaladas las diferencias más insostenibles. La igualdad verdadera debe ocuparse no tanto de la de derecho sino de la de hecho.

Yo puedo, por ejemplo, presentarme a un examen, o a un concurso de la República, si cumplo con algunas condiciones indispensables. ¡No existe discriminación en función de las diferencias de raza o de opiniones! Partimos todos juntos, desde la misma línea. Pero los que nacieron y han vivido en un medio cultural ¿no terminan por imponérseles a los que no han sido preparados para la intelectualidad? El verdadero problema no consiste en poderse presentar sino en lograr ganar. La igualdad de derecho enmascara excesivamente los desequilibrios más perjudiciales. El Estado nos tranquiliza cuando distribuye “becas” a los más vulnerables, o cuando abre establecimientos escolares o parques biblioteca; pero la fiebre no está en las sábanas; lo que hay que favo-

recer es la entrada de los desheredados en una cultura que no sea la de la calle o la de su medio, asistir el acceso a la abstracción y a una cierta interioridad reflexiva, estimular emocionalmente la aparición de otro modo de vida (además del “proletariado económico”, a veces ligeramente corregido, importa reconocer la existencia de un “proletariado afectivo” que se difunde, y el más difícil de combatir, el “proletariado cultural”). Antaño, en aldeas y pueblitos la Iglesia lograba reducirlo porque festejaba lo imaginario, el “más allá”, cultivaba la ascesis; su retroceso social ha dejado un vacío, mientras que florecen súbitamente las técnicas de estupidización y de valorización materiales, por parte de los *mass-media*, y los desarrollos comerciales.

Una igualdad de derecho, incluso fraternizada –que no conduce a una igualdad de hecho y que se acomoda con la pobreza de los valores que se consumen– puede seducir, pero engaña. ¡Piénsese primero en luchar contra la indigencia de los medios de transmisión de los saberes, y contra las carencias de las comunicaciones realmente transformadoras!

Pero debemos aportar la prueba de lo que afirmamos, la emergencia de una especie de primer neo-derecho que corroe al antiguo.

1) El Código de 1804 puso en el corazón de su fortaleza reguladora la noción de contrato, que según el artículo 1101 se define como: “una convención por la que una o muchas personas se obligan ante una o muchas otras a dar, a hacer o a no hacer alguna cosa”, ya se trate de matrimonio, de una compra o de una venta, de un trabajo o de un arriendo.

¿Cómo no alegrarse, filosóficamente hablando, de esta victoria de los compromisos voluntariamente consentidos? De ello resulta que: a) a todo sujeto se le reconoce la posibilidad de escoger con quién contrata. b) podrá discutir el contenido del acuerdo al que se compromete. c) se pronunciará sobre su duración y las condiciones de su rompimiento o terminación. La libertad lo comanda pues por entero; y ella se realiza en él. Incluso la “propiedad” derivará de un contrato; lo que queda por fuera de los contratos es la fuerza.

Puede que actualmente haya que alegrarse de que en dominios específicos ninguna de estas tres “libertades” se conserve... a) el Estado hoy puede inmiscuirse para evitar que los más astutos le arranquen su consentimiento a los más débiles; b) el Estado puede exigir la firma de contratos de aseguramiento a favor de terceros; c) el Estado puede obligar el cumplimiento de obligaciones pactadas en convenciones colectivas, o decretadas como salario mínimo.

La noción de contrato nació de una concepción atomística, subjetivista e individualista que por lo demás obstaculiza la marcha del mundo moderno.

Errores, violencias, lesiones ocultas, dolos... efectos de esos contratos son hoy reprimidos buscando la ventaja de lo público sobre lo privado. Esas descripciones valorizadoras de los contratos se han revelado utópicas; hoy el régimen contractual está vigilado, estipulado e impedido, si es el caso.

2) En el corazón del derecho, donde truena la libertad, se encuentra también la noción de responsabilidad. La responsabilidad civil, por ejemplo, estará regida por la lógica de la indemnización, haciendo que el derecho suene moderno cuando insiste en la responsabilidad más que en la culpa.

El interés que se le presta a la víctima tiende a alejar la acusación, y por tanto la condena del autor presunto del daño. Y para reparar a la víctima, se desarrollará todo un amplio sistema de aseguramiento que hará finalmente que “todo el mundo pague por todo el mundo”. Responsabilidad objetiva y colectiva a través de los seguros obligatorios (seguros de accidentes, Seguridad Social, riesgos profesionales, etc.).

3) A la tercera noción, la de propiedad que hace visible la libertad, le he dedicado un largo ensayo: *Filosofía de la propiedad, el tener* (1992)¹². Los propietarios de tierras, de industrias y comercios han logrado a lo largo de estos dos siglos pos-Revolución, tales provechos y beneficios, que al capitalismo que se ha desarrollado ha llegado el momento de cortarle las alas para disminuir su poder, ese que contamina los aparatos de decisión, impone su imperio y corrompe las conciencias de los funcionarios, en detrimento de los que debería o pretendía servir.

En suma, contrato, responsabilidad, propiedad, que fueron los pilares del primer neo-derecho, hoy se ven limitados y asediados por un segundo neo-derecho, cuyo fundamento ya no es tanto la “defensa del individuo o de la persona (teoría ya antigua y que se ha revelado destructora)” sino la anticipación del futuro y el aumento material de la riqueza del que todos deberían aprovecharse. Y el filósofo debe participar en las luchas que favorezcan la emergencia de las legislaciones anunciadoras de un porvenir más igualitario.

a) ¿Cómo no obligar a las industrias a un eco-desarrollo? ¿Cómo no penalizar a quien destruye en su solo provecho, lo que todos pueden reivindicar?

b) La candente cuestión de la repartición de las dos vidas (pública y privada) es de extrema actualidad, dados los desarrollos tecnológicos de los medios de vigilancia, de control, de registro y de comunicación.

¹² Tr. Paláu, Medellín, 2007 – junio – agosto de 2009.

c) la biología ha venido a sacudir las bases del derecho... Donación de órganos, interrupción voluntaria del embarazo, eutanasia, procreación médica asistida, organismos genéticamente modificados... A estos temas se han dedicado obras como *Una nueva moral: familia, trabajo, nación* (1998)¹³. *Considérations sur l'idée de nature*. Reescritura de *Naturaleza* de 1990¹⁴. *Comme se sauver de la servitude?* París, 2000¹⁵. *Questions interdites*. 2002¹⁶.

¹³ Tr. Paláu, Medellín, abril de 2006 – marzo de 2009.

¹⁴ Tr. Paláu. Medellín, enero de 2006.

¹⁵ ¿Cómo salvarse de la servidumbre? Justicia, escuela, religión. Tr. Paláu, Medellín, abril de 2009.

¹⁶ *Cuestiones prohibidas*. Tr. Paláu. Medellín, julio de 2008 – mayo de 2009.

Bioética I¹

François Dagognet

La ciencia del viviente acaba de realizar progresos tales que se cuestiona lo que considerábamos inmutable; y sobre todo la conducta de los hombres se desorienta por esto.

Por ejemplo, y esta es una cuestión relativamente secundaria, la cirugía actual sustituye órganos que desfallecen por otros que han sido extraídos de individuos jóvenes, que han caído en un coma profundo y que habían aceptado cuando estaban vivos dar su corazón o su riñón. Pero he acá la primera pregunta: ¿se podrá beneficiar al que ha rechazado hacer “donación” cuando la podía hacer? Otra pregunta: ¿quién merecerá el trasplante, el más enfermo de los peticionarios o el más joven o el que estaba inscrito primero en la lista de espera o el más irremplazable para la sociedad?

Otro drama: la IVE o la interrupción voluntaria del embarazo ¿no es un infanticidio? Aunque el ginecólogo pueda diagnosticar una malformación desde el comienzo, no todas justifican la muerte del embrión. ¿En qué condiciones puede la madre reivindicar el derecho al aborto? ¿Será necesario establecer la lista de los casos que podrían justificarlo para no caer irremediabilmente en el eugenismo (la eliminación de los que no obedecen a una pretendida normalidad)?

Ayer no más nos enteramos de una situación perturbadora: la existencia de hermanas siamesas de las que una vivirá si puede ser liberada de la unión, mientras que la otra, minusválida, depende de su hermana que le permite respirar. En resumen, la una no vivirá sino que impedirá a la otra subsistir si no se autoriza la operación de escisión. Los padres la rechazan sostenidos por los que no admiten un asesinato (el de un ser que permitiría salvar por esto a otro, pero el fin no justifica los medios).

Las cuestiones más frecuentes y las más graves conciernen a las modalidades de existencia de la familia. ¿Se autorizará, para escapar a una esterilidad del marido o de la mujer, la donación de un ovocito extraño o la inseminación con el esperma de un donante anónimo (el IAD)? ¿Será necesario permitir el matrimonio o su equivalente civil, el compañerismo entre homosexuales, y se les negará el derecho de adopción (el Parlamento en los Países Bajos ha votado textos que autorizan este matrimonio y la posibilidad de adoptar en este caso)?

¹ François Dagognet, *Bioética*. En: *Ochenta y tres palabras para comenzar a filosofar*. París: Seuil, 2001. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, septiembre de 2002 – septiembre de 2006.

¿Cómo repartir los que se oponen a esta legislación y los que la defienden? La bioética no podría privarnos de un código de deontología, la disciplina que fija lo que está prohibido y lo que es lícito; es verdad que acá distinguimos la moral del derecho aunque los dos pertenezcan a la misma esfera. En suma, la ciencia permite que el problema se plantee pero no da la solución.

Por nuestra parte no aplicamos el principio del “respeto de la persona humana” porque lo consideramos demasiado vago y autoriza respuestas variables, ni el llamado a la libertad puesto que él no excluye entonces el riesgo de una franca equivocación. Nos referiremos al siguiente fundamento: lo que favorece el despliegue de la comunidad entera y lo que nos aleja de lo que consideramos prejuicios. De esta forma no impondremos a la mujer el nacimiento de su hijo, pero con la condición de que ella pueda informar al médico las razones de su rechazo (nos oponemos al aborto llamado de comodidad, cuando el parto impediría el período de vacaciones o porque vendría al mundo un niño de un sexo no deseado). No compartimos tampoco el rechazo de la familia homosexual y, en estas condiciones, no prohibiríamos lo que lo realizaría (la adopción). Se nos opondrá que para una familia se imponen un padre y una madre, pero así olvidamos el hecho de “hombres-mujeres” y de “mujeres-hombres”. La psicología nos ha enseñado el posible cambio de papeles. No debemos agarrarnos a lo que la “naturaleza” (o el pasado) ha consagrado puesto que seguiremos siendo prisioneros de ciertos prejuicios.

Bioética II¹

François Dagognet

Otro artículo, “Ética y medicamentos” trata en este libro la cuestión específica de los medicamentos. Pero nos ha parecido útil volver sobre los problemas generales llamados de bioética, a tal punto se han vuelto importantes. Uno de nosotros ha tratado en detalle todas estas cuestiones difíciles en una obra a la cual remitimos al lector deseoso de saber más (François Dagognet, *Questions interdites*, Les Empêcheurs de penser en rond).

La medicina contemporánea tropieza de súbito con una multitud de cuestiones jurídico-morales. ¿Hasta dónde puede llegar? Por lo demás, los pacientes ya no dudan en recurrir al tribunal. Es así como en la sentencia llamada Perruche ha golpeado; los jueces han reconocido los perjuicios padecidos por un adolescente portador de una grave malformación; han exigido que lo indemnice el laboratorio que trocó los resultados de análisis. Otro caso —más perturbador—: una madre fue avisada, gracias a la ecografía, de una importante anomalía embriológica; los médicos habían aconsejado la interrupción del embarazo, pero la madre la había rechazado. Ella fue pues reconocida culpable, o al menos responsable, de las consecuencias. Es verdad que la justicia luego reconsideró esta decisión; su principal argumento consistía en sostener que el daño reside no tanto en la escogencia que hizo esta madre como en las anomalías embriológicas; si la primera decisión se hubiera mantenido habría sido entonces necesario indemnizar a todos los minusválidos de nacimiento; en cuanto al asunto Perruche, que solo concierne indirectamente a la medicina, continúa animando el contencioso y la jurisprudencia.

Los principales problemas que se plantean a los médicos no dejan de multiplicarse; mencionemos, sin limitarlos:

- el aborto y el diagnóstico prenatal;
- la inseminación, el banco de esperma y de óvulos;
- la clonación;
- las manipulaciones genéticas;
- la eutanasia y el derecho a la muerte (el encarnizamiento terapéutico).

¹ François Dagognet, *Biética*. En: *Cien palabras para comprender los medicamentos. Cómo se os cura*. París: Seuil, 2005. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, enero de 2006 – enero de 2008.

Pero una respuesta a estas cuestiones ¿no depende de la definición de un fundamento sólido que legitimará tal o cual práctica? ¿No depende la moral de un tal postulado, a riesgo de caer —en caso contrario— en la casuística (el “caso por caso”)? Seguramente, cada quien desea y exige con justo título “el respeto de la persona humana”, su pleno reconocimiento. Pero la cuestión sigue siendo saber quién la respeta: ¿el que la sacrifica a una biología intocable y a su funcionamiento soberano? ¿O es por el contrario, el que subordina la “naturaleza” a los deseos y a la voluntad del que debe decidir, no sin antes obtener el acuerdo de los miembros de la Ciudad?

En este dominio, existen numerosas situaciones complejas, tales como la inseminación con el esperma de un marido muerto, después de que este último tuvo la precaución de depositar su simiente en una institución que la conserva. En un comienzo el legislador rechazó lo que parece de aquí en adelante tolerar. Y puesto que recurrimos al querer individual, y nos oponemos al argumento de lo “natural”, abogamos por esta audacia (el “*post-mortem*”), a pesar de las dificultades. Y asimismo, ¿cómo no luchar por la asistencia médica a la procreación (la AMP) que permite a una pareja estéril recibir óvulos o espermatozoides anónimos? La motivación parental se impone aún sobre una biología que desfallece. En resumen, por todas partes es necesario dar la ventaja al sujeto, sobre todo cuando el derecho de la familia puede ayudarlo a decidirse.

O entonces nos sometemos a la naturaleza, se dimisiona, nos negamos a intervenir, se condena un tal prometeísmo. Sin embargo, los defensores de esta tesis no podrán mantenerla siempre; por ejemplo, una mujer violada ha quedado encinta. ¿Se la va a obligar a llevar a término este embarazo? La libertad y el consentimiento cuentan más que cualquier otra cosa. ¿Quién puede permitirse ver acá un infanticidio o un asesinato?

La adopción se les niega a las parejas homosexuales y, más aún, la operación por la cual se inyecta a una mujer con el esperma de uno de los dos cónyuges masculinos. El niño que hubiera podido nacer habría, sin embargo, completado y fortificado la unión. Pero el moralista está en su derecho de condenar esta maniobra, sobre todo cuando la portadora del embrión actúa por la remuneración. La vida comienza a parecerse a una mercancía... El Tribunal de última instancia de Creteil ha absuelto a una pareja que era estéril. Dos óvulos de la mujer fecundados por los espermatozoides del marido han sido implantados en una mujer amiga de la pareja. Las técnicas médicas han permitido el nacimiento de un niño. ¿Por qué admitirlo en este caso? Primero el ginecólogo se ha servido de células de los dos cónyuges; y por otra parte, el dinero no ha corrompido la operación.

¿Cómo plantear bien el problema del aborto?¹

François Dagognet

Me propongo examinar los problemas actuales ligados a la vida, desde la concepción hasta la muerte. El momento considerado como *comienzo* y el del *fin* supuesto han sido renovados por las técnicas médicas. Sin embargo, comenzaré por una reflexión sobre el aborto, la destrucción del embrión. Si sigo otro tipo de desarrollo, antes de retornar a mi lógica primera, es porque las sociedades modernas se han preocupado de esta cuestión antes de cualquier otra. Los propios antiguos la han abordado, tanto en Egipto antiguo, como en Caldea o Grecia. Además, me ha parecido razonable —antes de encarar el caso del “niño por nacer”—, tener en cuenta el de aquel al que se le ha rehusado la posibilidad de nacer, puesto que se ha puesto fin a su existencia desde que se sospechó de ella.

¿Por qué una ley que autorice el aborto?

El aborto —pero se ha forjado para designarlo una locución lenificativa, IVE o interrupción voluntaria del embarazo— ha atraído la atención a tal punto que nos ha costado discusiones encendidas; y la Ley del 17 de enero de 1975, que fijó su aplicación y que será adoptada, *grosso modo*, por casi todas las asambleas parlamentarias de los Estados europeos, será también ratificada por su ejecutivo. Mi primera pregunta es la siguiente: ¿cómo y por qué los representantes del Estado pudieron incorporarse a un texto que legitima el no-respeto del embrión, por tanto asimilable a un asesinato, a un infanticidio? No olvidemos que este acto estuvo severamente reprimido en el pasado. Ayer, el aborto era aún considerado como un crimen, susceptible de ser castigado con la pena capital. Marie-Louise Giraud, lavandera, será guillotizada en 1943 por este motivo.

Muchas razones explican este cambio de rumbo; es verdad que sometidos a la jurisdicción del juicio oral, los acusados podían ser absueltos por los jurados. También los poderes públicos, para evitar esta clemencia, los llevarán ante magistrados de lo correccional que se mostrarán siempre más severos. Lo que se corre el riesgo de considerar como una reforma rebajando la gravedad del delito, de hecho, se convertía en una intensificación de la represión.

La primera razón del cambio en la apreciación del delito traduce el deseo de poder luchar contra una flagrante desigualdad. Mientras que los abortos

¹ François Dagognet, ¿Cómo plantear bien el problema del aborto? En: *Cuestiones prohibidas*. París: Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2002. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, julio de 2008.

clandestinos se multiplican, los ciudadanos más acomodados se trasladan sin dificultad a los países vecinos donde el aborto está legalizado. Los más pobres, o los menos provistos de información, son condenados a dirigirse a ejecutantes mal preparados: “aborteros” que usan instrumentos asesinos o que recurren a inyecciones de sustancias cáusticas que provocan “el infarto uterino”. ¿No es menester un texto para sacar de la sombra esta práctica mortífera que golpea a la madre y al niño? Si se cree a los especialistas, se llegará hasta contar 300.000 abortos clandestinos por año en Francia. El Parlamento habría buscado no tanto legalizar la IVE que a quitarle su aureola negra y a promover la igualdad de las demandantes.

Pero hay otra razón. Los representantes de la nación votan tanto mejor la ley aparentemente permisiva cuanto que multiplican, en el texto, los impedimentos y limitan severamente el recurso a esta situación extrema. ¡Cuántos cerrojos jurídicos y médicos que previenen la trivialización de los que algunos continúan considerando como un asesinato!

Por ejemplo, la mujer encinta debe encontrarse en situación de gran peligro; las IVE llamadas de conveniencia serán impedidas. El médico le tiene que informar a la mujer que la solicite la gravedad del acto que encara, así como también de los riesgos que él comporta luego, especialmente una relativa esterilidad. Debe incluso dejarle al menos una semana de reflexión antes de volverla a ver y de escuchar la renovación apremiante de su petición; debe exigir previamente la confirmación escrita de su decisión. Se prevé otro encuentro, igualmente obligatorio; esta mujer debe también consultar un establecimiento de informaciones sociales que le avisará sobre los medios gracias a los cuales ella podría ser socorrida o ayudada para solucionar los eventuales problemas familiares que su estado plantea o agrava. Si se trata de una mujer casada, la pareja participará en lo posible en estas entrevistas.

Precisemos rápidamente que de ahora en adelante la IVE no será practicada sino por médicos y solamente en un establecimiento hospitalario público o privado, cuando este último satisfaga ciertas disposiciones.

Si la mujer es menor de edad o soltera, la autoridad parental deberá dar su consentimiento. Algunas otras medidas restrictivas se han planteado aquí o allá. No podemos enumerarlas todas. Subrayemos sobre todo lo esencial: la IVE solo es realizable en las diez primeras semanas del embarazo, al menos en Francia (en Alemania o en los Países Bajos, ocurre de otro modo). En 2000, el Parlamento ha llevado este plazo a doce semanas.

Finalmente —y esta es otra razón probable que explica su aceptación—, la ley Veil de 1975 retoma en muchos puntos las disposiciones reglamentarias que la han precedido. Lejos de favorecer la novedad permisiva, ella cauciona

también el rigor de ayer. Por ejemplo “serán castigados con prisión de dos meses a dos años y con una multa de 2000 a 20.000 francos, o con una de estas dos penas solamente, aquellos que, por cualquier medio hayan provocado la IVE, incluso lícita, y aunque esta provocación no haya tenido consecuencias. Serán castigados con las mismas penas los que, por un medio cualquiera [...], hayan hecho propaganda o publicidad directa o indirecta concerniente ora a los establecimientos en los cuales son practicadas la IVE, ora los medicamentos, productos y objetos o métodos destinados a procurar, o presentados como de naturaleza a procurar, una interrupción de embarazo” (artículo L-647). Ahora bien, el artículo 82 del Código de la Familia, promulgado en 1939, que modifica el artículo 317 del Código Penal, está redactado así: “cualquiera que por medio de alimentos, brebajes, medicamentos, maniobras, violencias, o por cualquier otro medio, haya procurado o tratado de procurar el aborto de una mujer encinta, o supuesta encinta, será castigado con prisión de uno a cinco años y de una multa de 500 francos a 10.000 francos”.

Además, con el mismo espíritu limitativo y controlado, la ley Veil (artículo L. 178-1) fija: “el número de IVE practicadas cada año en un establecimiento que tiene que ver con el artículo L-176, no podrá ser superior a un cuarto del total de los actos quirúrgicos y obstétricos. Todo rebasamiento entrañará el cierre del establecimiento durante un año. En caso de reincidencia, el cierre será definitivo”.

Es preciso recordar que dos tipos de aborto son tenidos en cuenta por la ley, uno del que acabamos de hablar, la IVE o interrupción voluntaria de embarazo, realizable en las primeras semanas; el otro, la interrupción médica de embarazo; la IME, llamada también ITE, interrupción terapéutica de embarazo. Esta habría de recibir un estatuto completamente diferente con la Ley de 1975.

La IME no se encuentra con las mismas restricciones que pesan sobre la IVE; mientras que esta última no puede ser practicada más allá de las doce primeras semanas, nada limita en el tiempo la IME. Se ha hecho posible por los progresos de la medicina que permiten de ahora en adelante detectar las menores anomalías; la ecografía ha contribuido a ello, pero más aún las extracciones ora del líquido amniótico, ora de sangre, que autorizan análisis particularmente precisos, tanto bioquímicos como cromosómicos.

El feto, así nombrado para distinguirlo del embrión que designa el ser de las primeras semanas, entra en el mundo de la visibilidad, mientras que aún ayer escapaba a todo examen.

No dudo en subrayarlo pues me alegra hacer notar que los innegables avances de la ciencia o de la técnica crean súbitamente problemas nuevos a la moral,

perpetuamente evolutiva en cuanto a las cuestiones que se plantea; es claro que estos cambios no entregan la solución sino que, por el contrario, la solicitan.

En estas condiciones, los padres pueden desear una IME en caso de malformación notable del feto. Antes de 1975, esta IME no estaba autorizada más que para salvar la madre en peligro; de ahora en adelante, conviene impedir el nacimiento del que adolece ya de un grave defecto orgánico. La fetoscopia hace igualmente posible una intervención en el embrión. Es un acto médico cuando se trata, por ejemplo, de transfundir sangre en los vasos umbilicales, y un acto quirúrgico cuando se atraviesan las dos paredes, la abdominal y la uterina, para llegar hasta el bebé enfermo.

La ley Veil ¿no va aquí a abrir las esclusas y a facilitar este tipo de aborto (la IME)? En este último caso, no se trata de impedir la venida al mundo de un niño, y por tanto de darle la muerte, sino solamente de anticipar esta última puesto que la existencia de ese feto está comprometida y tiene que ver con lo incurable.

Forzoso es reconocerlo: la Ley de 1975 mantiene el rigor. Ya no les corresponde a los padres o a la madre pronunciarse. Solo dos expertos debidamente autorizados tienen el poder de decidir: "Ellos testimonian, después de examen y discusión, que la continuación del embarazo pone en peligro grave la salud de la mujer, o que existe una fuerte probabilidad de que el niño por nacer padezca de una afección de una particular gravedad reconocida como incurable en el momento del diagnóstico" (artículo L. 162-12). Las calidades de estos dos decisores está fijada: el uno debe estar inscrito en una lista de expertos, el otro debe ejercer en un establecimiento de hospitalización público. No se cuenta pues ya con la "angustia de la futura madre" o los deseos de la familia, sino sobre la realidad anatómo-patológica de la deficiencia fetal.

Pero entonces ¡cuántos dramas! Los padres pueden contestar o criticar el juicio de los especialistas, pero deben tenerlo en cuenta. Además, la terapia no cesa de evolucionar y logra corregir tal o cual anomalía. Por esto mismo, los principales establecimientos han establecido comités de vigilancia (especies de comités consultivos de bioética que reúnen obstetras, parteras, anestesistas, pediatras, psicólogos) con el fin de que sea discutido el punto de vista eventualmente demasiado individual que habría sido aceptado aquí o allá. Estos macroparlamentos locales de la salud no zanján pero recopilan la información, y sobre todo reflexionan. Una hendidura labiopalatina (un "labio leporino") ¿debe implicar la posible supresión del que la padece? Lo médico, a través de esos dos expertos, ¿no corre el riesgo de desplazarse hacia una eugenesia que, por ser "negativa" (no se suprime en función de lo que se es sino, a la inversa, de lo que le falta), no por ello deja de ser menos peligrosa? En este último caso, un solo tipo estándar de individuo es aceptado. ¿No se participa así, indirectamente, en

la justificación de la exclusión de los minusválidos, mientras que una sociedad viviente debe integrarlos?

¿No hubiera sido preferible establecer una lista de patologías objetivas, susceptibles de entrañar la muerte del recién nacido, más bien que confiarle la decisión a especialistas de la medicina prenatal? ¿Cómo evitar que el resultado cambie según el centro consultado, pues nos movemos entonces en lo impreciso, para no decir lo insostenible (e importa, bajo algunos respectos, que sepamos diagnosticar no solamente el defecto, sino sobre todo: lo incurable)? Pero ¿qué concluir en presencia de una diabetes que la insulina solo podrá parcialmente corregir? Una agenesia unilateral —es decir la ausencia de una de las dos manos— no impide las actividades; no se trata de una afección funcional y los aparatos actuales podrán en parte compensar la deficiencia; en desquite, esta misma malformación, pero bilateral esta vez, no dejará de entrañar una IME.

Finalmente, podría ser que la constitución de una lista de las patologías incurables no sea una solución, a tal punto nos encontramos frente a situaciones evolutivas y siempre singularizadas.

No olvidemos sobre todo la idea que los padres conocen de ahora en adelante, en el curso del embarazo, lo que antaño les estaba reservado en el momento del nacimiento. Por esto la ley buscó entablar una *réplica pasional* que implicara el rechazo del niño golpeado al comienzo por un vicio de conformación. Resolvió el problema confiando a los solos médicos experimentados la tarea de juzgar sobre la legalidad de la IME.

Creí mi deber el tener que recordar a grandes rasgos el contenido de la Ley del 17 de enero de 1975, principalmente en relación con la IVE. Por lo demás, esta ley está llamada a ser sometida a revisiones. Por ejemplo, ya se alargó el período en el curso del cual se puede producir la IVE, de diez a doce semanas. Esta modesta ampliación trata sin duda de ponernos de acuerdo con las legislaciones europeas: en Inglaterra, el aborto está admitido durante las primeras veinte semanas!

El punto de vista de los natalistas

En un segundo tiempo de reflexión, me gustaría darles la palabra a los natalistas, a los que luchan por la abrogación de esta ley. En efecto, a pesar de un texto rico en matices y resuelto no tanto a legitimar el aborto como a encuadrarlo y a someterlo a condiciones que lo hagan aceptable, inspirado por la preocupación por lo humano, sus adversarios no dudan que haya facilitado un deslizamiento que conduce a la trivialización de esta intervención supresora. Pero, además, estos pensadores —como se debe— no quieren ser embaucados con palabras o con aparentes justificaciones; por consiguiente ellos se levantan contra el “infan-

ticidio”, un asesinato inaceptable cualquiera sea la motivación o la explicación. El Código Civil estipula que “la ley garantiza (o debe garantizar) el respeto del ser humano desde el comienzo de su vida”.

Es verdad que esta última proposición mantiene la vaguedad: ¿cuándo comienza la existencia? No nos podríamos detener en el nacimiento, ni siquiera en la fecundación pues los dos gametos —el óvulo y el espermatozoide— están tan vivos como el embrión (este último, notémoslo, después de un cierto estadio de desarrollo será llamado “el feto”); en caso contrario deberíamos admitir grados en o con la vida, de *más* o *menos* viviente, una concepción que acentúa la confusión conceptual y que solo reposa sobre definiciones personales o pasionales.

El natalista, enemigo del infanticidio, no entra en estas consideraciones sofisticadas. Condena no solamente todo lo que él considera como un “asesinato” sino también a todo el que manipula lo celular y lo instrumentaliza; tampoco acepta la extracción de ovocitos, después de recurrir a medios que favorecen la hiperoovulación; si no admite la embriomodificación, menos aún su destrucción. En efecto, este embrión contiene en él, desde el comienzo, lo que lo origina. Para el natalista, importa pues considerarlo una “persona” completa, pues desde que el óvulo es fecundado una existencia se emprende y no repite ni la del padre ni la de la madre. Y un tal ser no accederá nunca a la humanidad si no le reconocemos este estatuto *el primer día*. El término de “humano potencial” que generalmente se conserva para designarlo no puede sino chocar al moralista, pues tiene que ver con la sofística. Juega con la ambivalencia icomo si el embrión fuese ya humano pero todavía no completamente! Se ha fabricado aquí una estructura de mezcla ique a la vez que prohíbe legitima también la eliminación (la IVE)!

No me encierro acá en argucias o problemas secundarios de vocabulario o de etiquetaje; según la definición que se dé, se seguirán graves consecuencias. Por ejemplo, el 22 de junio de 2001 la Corte de casación debatió un asunto importante. Resumámoslo. Un automovilista en estado de semi-embriaguez hiere a una mujer encinta de seis meses. El accidente entraña la muerte del feto. Si este último es considerado como una persona, estamos en presencia de un homicidio, con las repercusiones penales que se imponen. La corte penal de Metz había considerado anteriormente que el feto no era aún una “persona”, y que él no puede ser protegido por el derecho penal. La sanción difiere pues por completo, según la perspectiva que se escoja.

La Corte de casación le negó al feto el estatuto de individuo o de persona; no admitió que el automovilista sea condenado por homicidio. Aunque esta muerte se haya debido indiscutiblemente al choque causado por el chofer en estado de semi-embriaguez, los jueces consideraron que se precisaba, para poder reivindicar el título de “persona”, haber venido ya al mundo, no fallecido (el corazón debe latir en el nacimiento, añadía el primer tribunal que tuvo que juzgar este asunto,

como si no latiera antes de nacer). La Corte de casación incluso se ha plegado a una solución de facilidad: la Corte sabe que ella debe condenar (estamos en presencia de un asesinato) pero no quiere abrir el debate sobre el estatuto fetal y sus límites. Esta última cuestión no hará parte de su competencia.

Se contentará con condenar al automovilista por herida involuntaria, porque ha afectado a la persona de la madre a la que ha privado de un nacimiento esperado. La solución del problema se encuentra así desplazada, para no decir edulcorada; lo esencial —la naturaleza misma del “niño por venir”— ha sido dejado de lado.

Como la mayor parte de los problemas planteados por la vida embrionaria, la cuestión tiene que ver con la existencia de *estadios* o de *fases* en el curso de la embriogénesis: un comienzo, en el que el pre-embrión (una palabra aún forjada con habilidad con el fin de legitimar oblicuamente el aborto posible) no se ha implantado aún en el útero materno (la anidación); después un segundo tiempo en el que no distinguimos todavía las células que contribuyeron a la edificación del embrión de las que decidieron por la placenta; finalmente, asistimos a las distintas fases de la construcción final.

Es claro que esta fragmentación, esta discontinuidad descriptiva, introduce cortes en un movimiento, sin embargo, indescomponible. Y el biólogo trata vanamente de fabricar una evolución a partir de estados distintos. Debe incluso multiplicarlos para esperar alcanzar un real que perdió (huevo, morula, blástula, botón embrionario, embrión, etc.), y esto mientras que —según los natalistas— lo humano surge desde la concepción.

Algunos especialistas en embriología han propuesto una solución audaz: lo que caracteriza verdaderamente al hombre reside en el cerebro. Por lo demás, la muerte del individuo está ligada a la cesación de las funciones cerebrales. Lo que fija el fin de una existencia debe, o debería, permitir lógicamente que se determine su comienzo; la emergencia de la persona no tendría que ver con la fecundación, que no es sino un preludio, sino con las primeras manifestaciones psicomotrices, por tanto del sistema nervioso.

El inconveniente de este último criterio viene de que el feto, y en particular su sistema nervioso, continúa desarrollándose después de su nacimiento. Ahora bien, evidentemente está excluido ¡que podamos situar la aparición del sujeto después del nacimiento! Es necesario pues renunciar a este criterio o a esta referencia casi definitiva.

La biología molecular viene también a aportar su saber: muestra que la primerísima célula que resulta de la unión de dos gametos parentales contiene una gran parte de lo que va a especificar al individuo en su entorno; el ADN contiene el programa llamado a expresarse. Y de paso, no podemos sino mara-

villarnos de notar que en una única célula se encuentra ya lo esencial de lo que constituirá la persona y participará en su perpetuación.

Estoy de acuerdo con los natalistas cuando dicen que no existen estadios, argumento que favorece e incluso llama al embriocidio. Antaño, esta tesis ha podido servir tanto a la filosofía de Platón como a la de Aristóteles, para no mencionar a santo Tomás, del que no se cesa de reclamarse. Los pensadores de la Antigüedad distinguían dos períodos en el embriogénesis; primero la localización de las estructuras (anatómicas), y el segundo su animación. Este último solo surgía incluso al cuadragésimo día después de la fecundación para los niños y al... nonagésimo para las niñas. En un tal contexto es lícito —moral y jurídicamente— actuar en el primer tiempo, mientras que se deberá preservar el segundo. Pero ni la histología ni la embriología podrían ratificar en nuestros días este viejo corte.

Sobre bases más sólidas, los teólogos refuerzan este punto de vista: ellos están de acuerdo sobre la solidez de un fundamento —*la naturaleza primera*— que solo el creador ha instituido y que por consiguiente conviene respetar. Es menester no jugar a los aprendices de brujos y terminar por destruir “el templo de la vida”.

Se podría aquí hacer una aproximación: algunos de los opositores a los OGM (los organismos genéticamente modificados) temen que, so capa de mejoramiento, se rebaje la calidad del vegetal. Incluso si se ha modificado sobre todo su “forma”, se correría el riesgo de perder el “fondo”. Mientras que ayer las plantas restauraban a los hombres, podría ser que en el porvenir —como consecuencia de las manipulaciones— ellas los perjudiquen.

Como ellos, los teólogos enemigos de la IVE se reclaman indirectamente de la corriente hipocrática —*la sola natura medicatrix* (solo la naturaleza cura)— que condena una técnica ebria de sus proezas, defendida por los que descuidan la potencia reguladora de “lo que es”, del que uno no se aleja impunemente.

Defensa de la IVE

Llego al tercer tiempo de mi análisis: después de haber recordado las grandes líneas de la ley, luego de dar la palabra a los natalistas con el fin de que defendieran su punto de vista bastante radical, debo exponer lo que me conduce a la defensa tanto de la IVE como de la IME.

La respuesta tendrá que ver necesariamente con el fundamento retenido a favor de lo que será la acción moral; en caso contrario estaríamos conducidos a justificar cualquier cosa, según los problemas, los momentos o las circunstancias. Solo hay moral sistemática; ella debe inspirarse siempre en el mismo principio, habiendo sido validado él mismo.

Si es la *naturaleza* la que juega este papel, se absolutiza la vida, nos inclinamos ante ella y nadie podría intervenir con miras a desviarla o a suspenderla; de acá se deriva la condena sin reserva del aborto considerado como un homicidio. Se trata acá de una perspectiva casi materialista puesto que está ligada a la biología soberana.

Es necesario oponerle un fundamento *cultural* —la voluntad humana ante todo— en el sentido en que no me preocupo del embrión en tanto que tal (la naturaleza), puesto que este solo existe verdaderamente en su relación con sus genitores, sus padres. Importa principalmente que él sea reconocido y esperado. Si solo viene al mundo por accidente, mientras que va a hacer más insostenible y más precaria la vida familiar, presa de diversas dificultades —económicas, o psicológicas o afectivas— comprendo el rechazo y la IVE. En otros términos, el embrión no debe agravar el drama de la miseria; si no, él participaría, aunque indirectamente, en el “menos-ser” de los suyos. El sí o el no individual no podrían ser suficientes para decidir sobre mi acuerdo con una tal solución cuya gravedad reconozco; importa pues que el nacimiento previsto favorezca la familia que agranda; en sentido inverso, esta IVE solo se justifica si protege tanto a la madre como al niño. La subjetividad no es suficiente, y no podría imponerse ella sola; solo se concibe y se defiende si lucha contra una situación objetiva de miseria.

Otra condición indispensable, con el fin de limitar el poder del individuo eventualmente inclinado a la facilidad y al desánimo, es contar con el consentimiento del “cuerpo político”. La asamblea de los representantes, es decir, el poder legislativo, debe autorizar e incluso fijar en este dominio lo que es legítimo. Si faltan tales límites al querer, caeríamos en lo arbitrario. Es preciso pues subordinar lo *cultural* (el querer) a dos previos: impedir el drama o la desagregación de una familia, y contar también con el acuerdo de la comunidad que encuadrará la acción supresora. El aborto dejará de realizarse en el secreto o la clandestinidad; solo será aceptado o realizado en un establecimiento público.

El fundamento que retengo se apoya, a su vez, sobre la idea que el ser es ante todo relación; no es ni un *en-sí* (una cosa) ni un *para-sí* (el yo solo y sus deseos), sino un *con-nosotros*. Entra en una comunidad a la que va a enriquecer y a consolidar. Conviene que esta se preocupe por acogerlo e integrarlo. Si por ventura pusiera mala cara, deberá expresar la causa. Pero si el embrión resulta de un azar o de un fracaso de contracepción, ¿por qué condenar a la madre que desea no soportar eso que la agobia?

No se trata de abrir la puerta a la comodidad ni, como a veces se lo sobreentiende, a la locura de las conveniencias, puesto que he sometido el aborto a dos importantes condiciones previas, a tal punto que esta medicalización no será preconizada ni efectuada en cualquier momento (solo cuentan las doce primeras semanas) ni por cualquier pretexto.

Tampoco podría dudar de la validez de la IME; me es suficiente con referirme al testimonio de Paul Milliez: “Cuando una mujer encinta —gran hipertensa o afectada de una azotemia elevada (es decir una elevación de la tasa de urea)—, viene a mi consulta, considero como mi deber interrumpir el embarazo y permitirle a esta mujer una sobrevivencia que le asegure muchos años en los cuales podrá levantar a sus hijos anteriores [...] En la inmensa mayoría de los casos estas mujeres son incapaces de llevar su embarazo a término; morirán antes de la viabilidad del feto, si no se interviene”². Este especialista va incluso un poco más lejos: “A veces tomo una responsabilidad aún más grande en el plano moral: como en las mujeres hipertensas e insuficientes renales, las píldoras contraceptivas están absolutamente contraindicadas, hago practicar ligaduras-resecciones de las trompas, con desaparición, que le aseguran sin daños a la mujer una esterilidad definitiva. Por supuesto que a ella se le advierte el lado definitivo de esta decisión, como igualmente a su marido”³.

Louis Portes, teórico de la deontología médica, le había respondido: “Pido que se busque cuántas de estas mujeres, afectadas de insuficiencia renal grave o de cardiopatías descompensadas, en las cuales hemos interrumpido la gestación [...] están aún vivas un año después de la intervención. Constataremos que la mayor parte de ellas están muertas y que el sacrificio sistemático que hemos hecho del feto no ha sido realmente compensado por una verdadera sobrevivencia de la madre (...) Si seguimos seguros de la ilegitimidad del aborto terapéutico, no siempre estamos seguros incluso de la legitimidad simplemente médica”⁴.

Sin prolongar la discusión, mucho me temo que, al querer proteger al uno y a la otra (la madre y el niño), corramos el riesgo de perder a los dos. También, recurro —por razones de verdadera humanidad— a sacrificar “al que no ha nacido aún”, y entonces la madre podrá continuar asumiendo sus obligaciones familiares. En cuando a la mujer violada, ¿no merece ser ayudada y liberada de lo que pesa injustamente sobre ella?

El moralista sostendrá que el embrión no podrá ser tratado como un medio. Solo pide que lo dejen vivir. Nadie se opondrá a esta anotación. Sin embargo, en la realidad, ocurre que este embrión se vuelve curiosamente, y al mismo tiempo, fin y medio. Por ejemplo, en caso de embarazo múltiple, conviene (el Comité consultivo nacional de ética lo autoriza, mientras que busca respetar la dignidad del embrión) de suprimir algunos embriones para permitir la existencia incluso de los que han escapado a la destrucción. “La destrucción embrionaria

² P. Milliez, *Problèmes éthiques de l'avortement*, Privat, 1973, p. 12.

³ *Ibid.* p. 13.

⁴ L. Portes, *À la recherche d'une éthique médicale*, 1964, pp. 49-50.

se impone: consiste en eliminar uno o muchos embriones o fetos, sin interrumpir el desarrollo de los otros”⁵.

En su argumentación habitual los natalistas se refieren a dos principios, “el respeto debido a la persona humana” y “el embrión debe ser tratado como un fin no como un medio”, dos argumentos de coloración kantiana. Este doble axioma —el respeto debido a la persona, cualquiera sea o cualquiera que sea su estatuto, por una parte, y el hombre como fin, no instrumentalizable, por la otra— no puede aparentemente sino colmar al moralista. Pero estas reglas de base sorprenden tanto más cuanto que juegan con lo indeterminado. Autorizan tanto el pro como el contra. Nunca serán desmentidas. No toleran la menor excepción. Se transforman incluso en una ley que, en todos los casos, nos obliga. No debemos dejar de reconocer su nocividad doctrinal puesto que ellas sacrifican lo que había sido previa y arbitrariamente establecido. Cubren con su aparente autoridad la ideología a la que se ha adherido el que las aplica.

El respeto debido a la persona humana me parece un principio indiscutible pero vacío de contenido. En efecto, importa precisar en qué debe consistir la ayuda que le debemos: ¿se prolongará una existencia miserable o, bien por el contrario, se la interrumpirá? Es más ¿cuál de las dos vidas —la de la madre o la del niño—, a menudo implicados los dos en el drama y eventualmente amenazados, se va o se debe proteger, puesto que no se las puede salvar juntas?

Dramas

Pero cuántos dramas —como ya lo he anotado— con la irrupción de las técnicas nuevas (en este caso el diagnóstico prenatal). El último de ellos, sobre el que me detendré a título de ejemplo, divide incluso a los especialistas de estos problemas.

Un feto es portador de una grave deficiencia. El consejo genético recomienda IME. Los padres se niegan. En efecto, los padres conservan la posibilidad del rechazo; nada de terapias sin el consentimiento del que las padece o, si se trata de un menor, la anuencia de sus padres. Y si les rehusáramos el derecho de zanjar, entraríamos en una especie de medicina terrorista, mientras que el médico tratante siempre ha subordinado su intervención al consentimiento del que trata o, al menos, del de los padres cuando se trata de un menor, y *a fortiori* de un embrión.

Más tarde, el hijo profundamente minusválido intenta un proceso contra sus genitores porque ellos habrían podido evitar, por el simple recurso a la medicina supresora por lo demás preconizada, la existencia desdichada que padece. El

⁵ Bajo la dirección de Brigitte Feuillet-Le Mintiers, *L'Embryon humain*, Economica, “Aproximaciones multidisciplinares”, 1996, p. 77.

moralista podría avanzar que es notoriamente malévolo intentar un proceso contra sus padres, pero ¿por qué no considerarlos responsables de un drama que afecta a un ser desprovisto de toda defensa, mientras que hubieran podido evitarlo y que se les había recomendado prestarse a una IME?

Para mí no se trata aquí de una cuestión secundaria, una especie de querrela familiar; en efecto, algunos teóricos, moralistas e incluso médicos que reclaman, exigen, como fundamento de la conducta, el respeto de la “libertad individual”, el posible rechazo de toda decisión impuesta, para no hablar de la sugerida. Pero a menudo la sola subjetividad aconseja mal; es necesario entonces pagar su precio a los que se priva precisamente, aunque indirectamente, de su “libertad”, a tal punto se van a ahogarse en la incurable desgracia que deben soportar. Prefiero dar más importancia a los expertos que, en este caso, desaconsejan un tal embarazo. La IME se imponía.

Jurídicamente, no existe ningún daño que no pueda beneficiarse de una reparación y por tanto el juez del tribunal podrá fijar su monto y las modalidades.

No se le dio curso a esta demanda. Ya, el Comité consultivo nacional de ética (CCNE) se opone abiertamente al reconocimiento de un “derecho a no nacer minusválido”, derecho, sin embargo, que hizo posible la potencia de los exámenes y rastreos fetales. El CCNE rechaza el recurso a “criterios normativos que definan por sí mismos, independientemente del sentimiento de la madre, un umbral de gravedad que justifique la eliminación de los fetos anormales” (15 de junio de 2001).

Como moralista, no estoy de acuerdo y cauciono esta petición dirigida a la justicia evaluadora. No veo las razones por las cuales un niño debería aguantar lo insoportable, mientras que sus padres podían ahorrarle este sufrimiento. Por lo demás existe, según lo que conozco, al menos un caso contrario: un médico solicita una IME después de hacer los exámenes que evidencian una patología. A partir de los mismos datos, los expertos del CCNE rechazan la idea de una intervención pues, según ellos, esta patología no habría alcanzado “un umbral de gravedad” tal que se impusiera el aborto.

Quiero añadir que, como a menudo en este dominio, la habilidocidad se ha impuesto: el Consejo de Estado ha sido llamado a juzgar uno de estos asuntos, ligado a una gran deformidad de un niño. ¿Era necesario concederle una “reparación” financiera que él reclamaba puesto que sufría de una descalificación? El Consejo de Estado prefirió que les sea concedida una ayuda importante a los padres para los gastos que deben asumir, pero la idea según la cual el hecho de nacer lisiado constituía un perjuicio generador de indemnización ha sido evitada. Señalemos que la Corte de Casación (sentencia Perruche) se pronunció a favor de la reparación solicitada. Volveremos sobre el asunto.

El jurista se entrega a menudo a los compromisos. Utiliza su habilidad. Se apodera de las mínimas circunstancias con el fin de corregir los excesos que busca evitar.

Aunque hubiera debido detectar las malformaciones que los perjudican, los niños no pueden demandar al ecógrafo que no reconoció las anomalías que sufrían, que los incapacitan desde entonces, para obtener una indemnización. Uno de esos niños, nacido con una espina bífida severa, ha sido denegado en su demanda, dado que si su madre hubiera conocido esa anomalía (una distopía), ella no podía ya recurrir al aborto que solo puede tener lugar en las doce primeras semanas. Pasado ese plazo, la IME solo se decide si dos médicos expertos se ponen de acuerdo sobre su pertinencia. Suponiendo que las anomalías hayan sido detectadas, habría sido necesario que los especialistas reconocidos se pronunciasen a favor del aborto. Parece que ellos no fueron consultados. La invalidez no se debió ni a esta ausencia de respuesta, ni al ecógrafo que no puede decidir nada. La Corte ha pedido solamente que la madre sea ayudada pero no previó nada para el hijo.

Vemos acá la ilustración de un compromiso talentoso, aunque insostenible. Los jueces han corrido a socorrer al ecógrafo. En caso contrario, podían temer que se multiplicasen los procesos contra esos practicantes de la detección, y también en el futuro nadie se aventure a preconizar este tipo de examen. Y por lo demás, existen anomalías que no aparecen verdaderamente en las placas.

El caso “Perruche” debe ser separado de los casos precedentes: el niño recibirá una renta. El diagnóstico fue dado antes del final de las diez primeras semanas, período durante el cual la IVE es lícita. Su madre había anunciado que solicitaría el aborto si se le anunciaba cualquier riesgo en el desarrollo de su hijo. El médico no le avisó de la rubéola en curso, aunque sabía que esa enfermedad infecciosa se acompaña de afecciones para el feto. Él falló. El niño-víctima merece él mismo una justa reparación. Precedentemente, algunas condiciones de las exigidas para la indemnización no se cumplían; en este último caso sí se cumplen. En estas circunstancias, ya no son los padres los obligados a la reparación, con respecto a la desventaja de su hijo en el nacimiento, sino el laboratorio que no detectó la rubéola que estuvo en el origen de las graves malformaciones que hubieran implicado la IME.

A partir de un tal proceso, el CCNE parece sobre todo temer la extensión de estas situaciones. Los que se llaman los “leguleyos” no dejarán de satisfacer su deplorable pasión a la primera ocasión.

Sin embargo, yo me inclino por la opinión contraria: esta dramatización —el tribunal solicitado y que zanja a favor de la víctima— debería hacer raro el número de estas situaciones, puesto que los padres sabrán de acá en adelante que

no pueden sacrificar tan fácilmente su descendencia a las endeble convicciones que los alienan a ellos mismo. Para impedir la extensión de las indemnizaciones, que se pone a penalizar a los médicos dedicados a la imagenología fetal, existen argumentos sofisticados que han sido presentados; estos se oponen a tal punto a mis propias conclusiones que debo tratar de refutarlos.

Conceder una ayuda importante a estos desafortunados conduciría a admitir que una existencia cargada de afecciones o de enfermedades incurables no vale la pena ser vivida, mientras que la no-existencia no podría imponerse a una existencia incluso viciada o deteriorada. Al médico ginecólogo no se lo haría participar en estas evaluaciones. Además —siguiendo esta argumentación sofisticada— se correría el riesgo de deslizarnos hacia prácticas eugenésicas: todo lo que difiere demasiado será eliminado, solo será conservado lo canónico y lo regular. Y, finalmente, no olvidemos —según nuestros sofistas— que la radiología no puede descubrir todas las patologías en curso.

Y por lo demás, ¿en qué signo reconocerla? ¿Un miembro atrofiado o un dedo supernumerario entran en el grupo de lo que merece una IME?

El propio médico no cesa de recordar que él está sometido a “la obligación de los medios” que tiene que poner a operar, de ninguna manera a la de los resultados. En el asunto en cuestión, el ginecólogo no le ha fallado a su arte, sino a la interpretación de su examen y, por consiguiente, a las consecuencias que de ello se podían derivar. Según esta argumentación sofisticada, ¡él no puede ser designado como el responsable civil de las secuelas que comprometen la vida del niño!

Me opongo a este alegato que busca la inocencia del médico, así como de su DPN (diagnóstico pre-natal). La más mínima preocupación humanitaria exige ayudar a la víctima del error. Imputar las deformidades a la fatalidad busca en exceso dispensar aligerar el perjuicio.

Precedentemente, ya he deseado para la madre una indemnización que facilite la existencia; no voy a dejar de comprometer al médico en la misma causa.

Para mí, el feto es visto como una persona que —por consiguiente— puede prevalerse de consideraciones y de derechos, y no es asunto de volver a la teoría de la persona potencial, cuyos peligros y perfidia ya he subrayado.

Permanezco pues fiel a esta sentencia controvertida, aunque genera tales tempestades que no dudo en que tarde que temprano será abolida. Y es porque no creo en la verdad de la distinción (digna de la casuística) según la cual la medicina estaría obligada a los medios, no a los resultados, pues se trata de medios que siempre producen resultados y, cuando no los produce, parece evidente que el médico sale inocente. Y ¿a quién se le hará creer que no es posible

separar lo detectable (70 % de las malformaciones) de lo no-detectable? Por lo demás, nunca un ecógrafo ha sido juzgado civilmente responsable de alguna invalidez no diagnosticada.

Pero, además, las teorías extensivas de la responsabilidad civil se han manifestado siempre positivas, a tal punto obligan a los que se incrimina a luchar contra aquello de los que son acusados. El progreso resulta de esto, pero los médicos prefieren curiosamente que el Estado tome el relevo, por la obligación de los subsidios y del socorro de los minusválidos.

Los adversarios de la sentencia Perruche se aprovechan de este caso para librar una guerra agazapada contra el aborto, y para sostener la tesis de un feto de acá en adelante normalizado hasta el exceso, como si se tratara de una producción sometida a la conformidad y al estricto calibrado. Es bastante visible que se fabrican peligros imaginarios con el fin de hacer posible una especie de derecho al “error” (un error que a menudo es una falta).

Combatir los sofismas y respetar la ley

Quiero evitar dos errores grandes, incluso si el primero se lo debería llamar más precisamente una hipocresía. En efecto, teóricos-moralistas hostiles al aborto —y más particularmente a la IVE— han creído, sin embargo (como ya lo vimos), tener que descomponer el tiempo ininterrumpido del embarazo, y así reconocer estadios relativos a los pretendidos momentos de la vida embrionaria. Al comienzo, a causa de una indiferenciación celular muy relativa y provisional, podría ser encarado impunemente la supresión fetal.

Salta a la vista que el embrión existe desde el comienzo, si no, nunca existirá. Con la fusión de los gametos, alcanza, si no su completitud, al menos lo que lo define y lo caracteriza; a continuación desenvolverá lo que encierra.

Pero, para justificar una IVE —que por otro lado desapruaban— algunos médicos han fabricado “un tiempo de no existencia” o de simple latencia concebido como una maduración que precedería la animación, para retomar las teorías antiguas. Cada uno ve acá el rodamiento que permite a la vez el “sí” y el “no”. Evidentemente que la embriología no autoriza el corte del que esperamos servirnos.

El otro error es como una falta: ¿cómo algunos teóricos, e incluso algunos filósofos, pueden salir en guerra contra la ley, una ley que por lo demás fue aprobada por todos los parlamentos europeos? Si pueden seguramente contestar el buen fundamento de ella, no podrán impedir su aplicación por medio de manifestaciones subversivas o de vías de hecho contra maternidades que lo practican. Desde la Ley del 17 de enero de 1975, el aborto se legalizó en Francia; exalta incluso la voluntad de los padres potenciales que se rehúsan a someterse

a lo que los aplasta. El hombre ya no debe soportar lo que le destruye su familia o la sobrecarga hasta la asfixia. Finalmente, el verdadero defensor de la comunidad de base no es el que lo pretende, o el que parece protegerla rechazando el derecho a la IVE, sino el que la ayuda a subsistir en medio de la tormenta.

Subrayemos que los más opuestos a la IVE, e incluso a la IME, no pueden condenar el hecho de que —en ciertas circunstancias que precisaré más adelante— sea necesario recurrir a la destrucción de embriones “congelados”, lo que le introduce incoherencia a su posición.

La moral no puede ignorar los progresos materiales, técnicos y sociales; no que ella los ratifique sino que debe tenerlos en cuenta, *en la medida en que renuevan las cuestiones*. No se pueden olvidar las transformaciones de una medicina cada vez más hábil en materia de pronóstico, lo que obliga a los médicos a una reflexión moral.

La medicina permite ver lo que ayer se nos escapaba. Necesitábamos esperar el nacimiento para enterarnos de la existencia de un niño mal formado. El DPN (el diagnóstico pre-natal) se ha vuelto posible; entraña interrogaciones, tantas y tan bien que la IVE y la IME llegan incluso en parte a fundirse. Seguramente el problema de base permanece: ¿a partir de qué o de cuál trastorno pensar y aprobar “la muerte del niño”? Anteriormente no he querido establecer la lista de las invalideces o la distinción casi administrativa entre lo tolerable y lo insostenible, porque la decisión varía según los casos y las posibilidades. Dejemos a cada familia el cuidado de decidir sobre ello, y no transformemos esta experiencia en una consecuencia automatizada de una burocracia socio-médica que delimita. La libertad se impone, lo que nos debería evitar “las condenas”.

La renuncia a las morales clásicas¹

François Dagognet

Como ha sido indicado, entramos en el vasto campo de la moral; ya descartamos su sinónimo -la ética- así solo sea porque la mayor parte de los teóricos no lo han adoptado. Aunque Spinoza intituló su tratado *Ética*, en el mismo momento Malebranche publica su *Tratado de moral*, y Descartes enuncia sus reglas de “una moral” juzgada por él mismo como “provisional”. Más tarde, Nietzsche escribe una *Genealogía de la moral*, Kant nos platicará sobre la ley moral, y Bergson, en el siglo XX, nos entregará *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Seguiremos pues lo que la tradición nos recomienda indirectamente. También este término nos parece más familiar que el que no adoptamos.

Tememos sobre todo descorazonar puesto que en lo que sigue recurriremos poco a los teóricos de la moral; incluso prevendremos contra ellos: se mantienen en una región etérea, imprecisa y por tanto falaz. Por lo mismo, muchos han reconocido en las construcciones y las categorías morales una cierta nocividad, que justifica nuestra desconfianza de principio.

Mostraremos en efecto que los problemas tradicionales no deben detenernos, los que giran en torno al deber, la expiación, el bien, la culpabilidad, la responsabilidad, la virtud; y buscaremos legitimar nuestra desconfianza con respecto a este pertrecho nocional que ha nutrido querellas sin fin.

Pero, *grosso modo*, ¿por qué esta reserva? Estamos persuadidos de que el bien debe imponerse al mal; toda la cuestión consiste entonces en saber en qué consiste ese bien y lo que nos impone, a menos que llamemos “bien” lo que deseamos, caso en el cual creemos “tener” el bien en el momento mismo en que lo perdemos. Y este simple hecho de perderlo cuando pensábamos aprehenderlo prueba aun su aspecto huidizo, por no decir inconsistente. Llegamos hasta creer que el tradicionalista –austero y dogmático– imita al sofista al que acabamos de aludir (el que reduce el bien a lo que deseamos); solamente le da vuelta a su enunciado, para afirmar tranquilamente que todos deseamos el bien; se pone entonces a darle un sentido (ficticio) a ese Bien que esencializa; pero siempre no

¹ François Dagognet, La renuncia a las morales clásicas (cap. 1). En: *Una nueva moral: familia, trabajo, nación*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour la connaissance, 1998. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, abril de 2006 – marzo de 2008.

es más que lo que deseamos, aunque sea hábilmente sostenido que lo deseamos porque lo merece o porque es el Bien hacia el cual todos tendemos.

No excluimos que para realizar su fechoría –lo que juzgamos detestable– el malhechor comienza por considerar como un bien el mal que va a cometer; en *Crimen y Castigo*, Raskolnikov se persuade de que matar a una vieja usurera librerá a la sociedad de un parásito o de un ser que hace el mal. Se convierte en un justiciero corajudo en el momento en que actúa como un criminal. El Bien autoriza todas las decisiones: dado su carácter vacío (el formalismo) equivale solamente a un cuadro; debe ceder el lugar a lo que lo llena y que es lo único que cuenta (el contenido). No dejaremos de iluminar su aspecto fofo, presto a legitimar todas las ocurrencias. Asimismo, algunos de los teóricos de la moral se han dado cuenta de ello; utilizaremos luego sus argumentos considerados devastadores.

No ocultamos nuestra intención de desarrollar una “moral por fin objetiva”: lo que vale (el valor) debe poderse justificar, si no, ¿de dónde vendría su superioridad así como la obligación de inspirarse en él? Nos ponemos de acuerdo con Nietzsche: pide que esta disciplina, de acá en adelante científica, le sea confiada al fisiólogo y al médico. “Sería necesario ante todo que todas las tablas de valores, todos los imperativos de los que hablan la historia y los estudios etnográficos¹, fueran aclarados y explicados por su lado fisiológico... Se trataría de someterlos a un examen por parte de la ciencia médica... Todas las ciencias deberían preparar de acá en adelante la tarea del filósofo del porvenir: esta tarea consiste, para el filósofo, en resolver el problema de la evaluación, en determinar la jerarquía de los valores”².

El campo de la moral en el cual entramos coincide con el de nuestra existencia concreta y real: en efecto, vivimos en una sociedad, en el seno de una fraternidad, en medio de una empresa (o al menos de un taller), en una nación. Nos situamos dentro de estos tres círculos que nos envuelven (la familia, el trabajo, la nación), tres referencias de las cuales dependemos.

Ahora bien, cada una de ellas plantea problemas candentes que vamos a examinar. Por ejemplo, como moralista, ¿defenderemos o no la familia canónica? ¿Elogiaremos entre otras posibilidades institucionales la IVE (el aborto) o deseamos restringirlo? ¿Permitiremos –y con qué argumentos– la supresión de un feto porque es portador de una tara, incluso si ella no entraba la vida? Por lo demás, ¿por dónde pasa la frontera entre lo tolerable y lo insoportable? Numerosas interrogaciones se plantearán con respecto al ser familiar, lo mismo en lo que concierne a la organización del trabajo: ¿consideraremos el capitalis-

¹ Ovejero y Maury dice (equivocadamente) “etimológicos” (n. Paláu).

² Nietzsche. *La genealogía de la moral*. t. III, Tr. Ovejero y Maury. Buenos Aires: Aguilar, 1965. p. 616.

mo o la economía liberal como la que da los mejores resultados industriales y humanos? ¿No es esta una pregunta importante para el moralista? ¿Cómo permanecería mudo o en reserva ante el problema de la propiedad? ¿Debe fijarle límites? Y en cuanto a la nación, ¿aceptaremos, filosóficamente hablando, que sea insertada de ahora en adelante en un conjunto más amplio (Europa [para el caso de Francia])?

Para abordar y zanjar en estas cuestiones no podríamos contentarnos con preferencias o simples puntos de vista; debemos incluso apoyarnos sobre un triple método. Ante todo debemos buscar lo que en el pasado pudo suscitar tal o cual conducta (la investigación genealógica). Los comienzos, si pueden ser aprehendidos, nos ayudan a apereibir lo que recomendó una acción. A veces incluso la investigación etnográfica se impondrá; ganaremos con retroceder lo más lejos posible con el fin de sacar a luz las motivaciones de lo que ha sido condenado o de lo que es predicado. Para juzgar, contaremos entonces con las raíces que aclararán las vegetaciones.

Otro camino: nos es necesario ensayar una operación ardua, la que anticipa las consecuencias, las próximas como las lejanas, de lo que se opera (o de lo que no se tiene en cuenta, o de lo que incluso es rechazado). A falta de una previsión, no nos debe faltar la recopilación de los efectos inmediatos y directamente observables; se juzga el árbol por sus frutos. Por ejemplo, los estudios sociopolíticos y criminalísticos han mostrado que la institución de "la pena de muerte" no disminuye el número de crímenes en una nación. El temor de la sanción suprema no juega ni asusta. El propio Beccaria lo anota. ¿Cómo no concluir en su ineficacia? El moralista no está infeudado en los hechos y en su lectura; recuerda incesantemente que el imperativo (moral) no es un indicativo (los simples datos), pero no puede ignorarlos. Con el cadalso creía influir sobre los comportamientos anti-sociales, cuando no cambiarlos. Entonces, ¿para qué es buena la barbarie represiva? Por otra parte, la única investigación relativa al origen de este castigo –es decir la trayectoria etnográfica tal como Frazer la ha trazado en su célebre *Rama dorada*– sería suficiente para descalificarlo; Frazer descubre en esta punición extrañas consideraciones de magia negra, aspectos particularmente perturbadores.

Finalmente, tercera vía justificadora, seremos aclarados si logramos evidenciar el fundamento de tal o cual preferencia. Las decisiones virtuosas o malélicas no podrían ser tomadas sin razón; en caso contrario terminamos aceptando cualquier cosa. La legitimación remite a una base cuya solidez (o validez) es posible probar. Es claro que si, por ejemplo, le doy limosna a un indigente porque deseo obtener con ello ventajas (reales o imaginarias), dejaré de darle cualquier cosa el día en que renuncie a esa práctica supersticiosa. A este respecto Kant no se equivocaba (aunque tengamos que expresar ulteriormente nuestro desacuerdo

con respecto a su moral y a sus fundamentos): él desaprueba un “regalo” que implica consideraciones emocionales o circunstanciales. El bien real no podría estar a la deriva o solo tener que ver con nuestra sensibilidad momentánea; debe ser posible fijarlo e implantarlo en un soporte que lo consagre y lo asegure.

Con estas tres direcciones o previos, todos ampliamente indicados en nuestra *Introducción* –la investigación genealógica explicativa, después el estudio secuencial de los efectos, finalmente la búsqueda de la base que permite la validación–, deberíamos poder salir de la incertidumbre que continúa pesando sobre las acciones humanas, queremos decir las axiológicas, es decir las que valen y que merecen ser, si no impuestas, al menos recomendadas e incluso enseñadas.

De la aplicación de estos tres métodos se sigue que la moral debe ser incluida en una “epistemología general”, porque ella equivale a una disciplina científica original y rigurosa, lo que por lo demás disgustará al moralista y ofuscará al epistemólogo. ¡Pero no podremos guiarnos por las pasiones y las indignaciones de los unos o de los otros!

Para nosotros, la moral decide sobre lo optativo; la consideramos una ciencia del futuro. Con esto solo se incomodará el que encierra demasiado la cientificidad –con sus lados de solidez, operabilidad y verificabilidad– en solamente lo factual (“lo que es”, en el límite “lo que ha sido”). ¿Por qué rehusársela a “lo que debe o debería ser”? “Lo que debe ser” al comienzo no es nada; exhibe en sí mismo la pretensión de imponerse, por tanto de ser. Con él solo se trata al comienzo de una posibilidad (una simulación) cuyas consecuencias se busca entrever y precisar. Y nadie debería poder negar su consentimiento si las llamadas consecuencias se revelan como positivas. Positivas, ¿con respecto a qué? preguntará el moralista. Pues positivas para la vida de todos, porque satisfacen al conjunto de los que las aplicarán; las medidas preconizadas o encaradas impiden las discriminaciones o las flagrantes desigualdades; deberían asegurar a cada uno lo que tiene derecho a esperar. No estamos alejados del “A cada uno según sus necesidades”.

Una moral individual o personal es para nosotros una contradicción en los términos. Conviene que lo que es requerido –porque es moral– pueda ser comprendido, aceptado y efectuado por todos y para todos. Salta a la vista que una tal recomendación moral se beneficia de lo que caracteriza lo verdadero, el enunciado científico: la inevitable aprobación y por tanto la solidez de la prescripción, lo que nos conduce aun a aproximar la ciencia y la moral. Los unifica aún más el hecho de que un problema moral es siempre (sino en su totalidad al menos parcialmente) un problema material, aunque concierna también a la inter-subjetividad. Por ejemplo, deberemos responder a la cuestión siguiente: ¿cómo conviene calcular el impuesto que el ciudadano debe a la colectividad?

(Notemos que la mayor parte de los filósofos y de los moralistas aceptan el principio de este gravamen, pero el verdadero problema no es éste. ¿Hasta dónde se puede llegar con este baremo? Y en este momento si asistimos a verdaderas divergencias). ¿Qué salario se le debe pagar al obrero y cuál al ingeniero de una empresa? El moralista a menudo cae en la trampa porque es conducido a insistir en las incidencias humanas, sin tener suficientemente en cuenta el aspecto material, inseparable de la otra cara que ha sido privilegiada (lo social, por no decir lo antropológico).

Lo que tiende a probar la científicidad de un acto moral es que él se apoya sobre una base a partir de la cual podemos juzgarlo, como ya lo hemos mencionado. Este acto moral nunca es más que una aplicación de un trasfondo doctrinal; y es partir de este último que se conocerá su cualidad.

Por ejemplo, el rechazo o la condena del aborto supone que se considere a la naturaleza como armoniosa; por consiguiente nos preocupamos por no ir a tacharla o a corregirla. Según algunos, ella puede ser vista como la obra de Dios que la habría creado; de acá la obligación de sometersele. No podríamos pues interrumpir la vida u oponernos a ella. Permitir el infanticidio es también atacar el fundamento mismo del humanismo, es decir el respeto que se le debe a todo sujeto, real o en devenir.

Regresaremos sobre este drama; pero desde ya pensamos que no se trata de un asesinato. Por lo demás, para proceder a la IME (Interrupción médica del embarazo)³ se precisa del consentimiento de la sociedad civil a través de sus representantes calificados y juramentados. En este caso (la IME) solo se impide una existencia ya entorpecida y comprometida; además, ella solo se encuentra al comienzo mientras que el embrión no se ha afirmado aún verdaderamente; por tanto el hecho de un ser relativamente indeterminado, más potencial que real. Y si se rechaza la IVE y la IME se le quita a los padres (los genitores) el ejercicio de su libertad; deberán padecer lo que los golpea. Pero una vida no es una vida más que si el hombre la acepta. ¿No debemos desprendernos de las cargas ciegas de la sola naturalidad cuando lo podemos hacer sin correr riesgos?

Para sostener su punto de vista los opositores avanzan anotaciones caricaturescas tales como la de una madre de familia que rechazaría al niño porque ella solo deseaba un niño de ojos azules!

Por otra parte, el legislador no le obliga a nadie a seguir tal o cual camino. En estas condiciones –se nos objetará– cada cual se conduce como a él le guste. En efecto, debemos respetar los principios religiosos a los cuales algunos permanecen sujetos: ¿cómo no reconocerles el derecho de seguir sus propias convicciones? El propio médico puede rehusar practicar lo que los pacientes

³ Dagognet está hablando de la legislación francesa (n. del t.)

le solicitan (el aborto, si él lo condena). Todos los actos morales no entrañan la obligación de su ejecución. ¿No es esto entonces reducir la moral a escogencias personales, algo que sin embargo hemos censurado?

En este caso estamos en presencia de una situación aparte. Nos encontramos no tanto en una moral prescriptiva como en una moral permisiva. No es asunto de imponerle a nadie la IVE; solo deseamos que la prisión le sea evitada a los que se dediquen a ella y por tanto que puedan recurrir a ella impune e incluso legalmente. Aquí nadie está obligado a nada, pero la tecnosfera (y especialmente la imagenología médica permite la detección anticipada de la menor “irregularidad” de importancia) hace posible la escogencia. La actitud contraria (el rechazo) nos parece que deriva de la sumisión a las leyes intangibles de la naturaleza; también lo deploramos; además, volveremos sobre lo que consideramos como una actitud perjudicial y arcaica.

Lo que explica nuestra desaprobación resulta de la base misma a partir de la cual se saca tal o cual consecuencia; en efecto, el rechazo del aborto supone una infeudación en “lo que es”; ¿es moral sacrificarse a ello? ¿No es preferible valorizar la escogencia del hombre con la condición de que sea consciente y susceptible de ser compartida?

A pesar de todas nuestras observaciones subsistirá la vieja antinomia entre la ciencia y la moral, pero, ¿sobre qué reposan los valores que conviene, de una manera o de otra, validar? ¿Cómo permanecer en silencio sobre su propia consistencia que explica su superioridad o su excelencia? ¿Y no son exigibles en razón de lo que encierran (principios a la vez rigurosos, coherentes, incluso no contradictorios)?

Es verdad que la mayor parte de los moralistas padecen de un retardo: se quedaron en la edad de oro de la moral antigua (el estoicismo, el epicureísmo, etc.) que solo se inquietaba por salvar al hombre, sometido enteramente a la violencia del universo físico. El moralista le enseñaba a desafiarlo interiormente, a conservar la serenidad; le enseñaba la necesidad de ciertos encadenamientos (por ejemplo, el tiempo se lo lleva todo, envejeceremos, perderemos todo a lo que estamos ligados, pero ¡no vayamos a luchar contra lo inexorable! ¡Preocupémonos solamente de “lo que depende de nosotros”! ¡Adhiramos a las leyes de este mundo puesto que no podemos cambiarlas!). Pero una tal moral perdió lo esencial de su razón de ser, puesto que hemos adquirido los medios de modificar lo que nos rodea; de ahora en adelante debemos evaluar nuestras diversas posibilidades de intervención.

Además, la vida de un individuo no podrá separarse de las de sus semejantes: no se es hombre sino entre los hombres; no vayamos a buscar refugio en ningún desierto (los eremitas). Entonces esta es la pregunta fundamental:

¿qué existencia común queremos? ¿Defenderemos “el ser familiar” en su forma conocida? ¿Aceptaremos para él profundas transformaciones? ¿Nos dedicaremos a la Nación? Discutiremos la organización capitalista... y ¿cómo en este dominio consideramos que se arreglará el problema del desempleo, a menos que defendamos la tesis “del fin del trabajo”? Estas son las tres comunidades (la familia, la empresa, la nación) en las cuales evolucionamos y sobre las que discutiremos puesto que cada una de ellas conoce hoy una crisis.

Es verdad que el oponente de nuestra perspectiva sostendrá que esas interrogaciones pertenecen o bien al político (la nación, el Estado) o bien al psicólogo o al sociólogo (la familia) o bien al economista (el liberalismo, el mercado, el trabajo). Pero estos técnicos ponen a funcionar respuestas que no tienen suficientemente en cuenta los basamentos filosóficos que las soportan. Reivindicamos poder tratar también estos problemas actuales, incluso si nuestras respuestas padecen de algunas imprecisiones. En efecto, aquí permaneceremos en las grandes líneas. Pero rechazamos la expulsión del filósofo, un alejamiento que no es inocente. A él le pertenece cuestionar lo que con frecuencia ha sido dejado en la sombra.

Trastornos. La procreación artificial¹

François Dagognet

En el pasado —y solo hemos mostrado la punta del iceberg de la casuística biomédica— los científicos han loado tanto más la moral y la deontología cuanto menos la respetaban verdaderamente y les daban la espalda incluso con bastante frecuencia. Honraban las normas que no los molestaban.

A pesar de estas manchas y de las trasgresiones taimadas, debemos, sin embargo, mantener nuestros dos principios fundamentales: el respeto del hombre y el de la vida, confundidos en una sola máxima: la preservación de la vida humana, a reserva de flexibilizarlos. En efecto, si ayer se les ha tenido poco en cuenta, importa en la actualidad reactualizarlos porque la biología avanza a pasos de gigante y demuele las últimas construcciones ético-jurídicas.

En rigor, una medicina relativamente modesta en sus aplicaciones puede cumplir fácilmente con esos principios; no irá demasiado lejos. Pero, cuando ella posee de golpe capacidades extensas de acción, es obligatorio advertirle contra su furor intervencionista.

La ciencia ha pasado del estudio de las funciones al conocimiento de los juegos celulares, a nombre de lo que —entre otras proezas— entra en los mecanismos de la sexualidad y de la reproducción. Ya no se contenta con observarlos, sabe subvertirlos a petición; por esto en nuestros días el enloquecimiento y la obligación urgente de recuzar la “moral” y la “biología”. Pero ¿qué preconizar? ¿Hasta dónde puede ir impune y legítimamente la ciencia del viviente? No se trata de que el filósofo pueda regular este problema, pero él sí puede participar aquí y ayudar a tomar conciencia de lo que ocultan los éxitos más espectaculares. Se trata de fijar un tope, es decir, de recusar algunas sutiles tentativas de desvío de la vida y su utilización, sin duda, perversa (los efectos ventajosos a corto término producen catástrofes a largo plazo).

Recordemos algunos de los avances de la microbiología, así como las discusiones que de ellos se siguen:

¹ François Dagognet, Trastornos. La procreación artificial. En: *Pensar el viviente. El hombre, ¿amo de la vida?* París: Bordas, 2003. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, junio de 2005 – julio de 2005.

A.- Ante todo el IAC o el IAD, es decir la inseminación sea con el espermatozoides del cónyuge (IAC) sea con el de un donante anónimo (IAD), cuando se trata de vencer la esterilidad masculina (una oligospermia, por ejemplo). Se concentra entonces la llamada simiente que, luego, jugará su papel natural fecundante. No imaginamos hasta qué punto la variedad y el número de los casos en los que se estará obligado a usar este desvío: el sujeto achacoso inmovilizado, o incluso el detenido que envía, desde su célula, a su mujer, con qué ampliar su hogar o asegurar de alguna manera su descendencia. Es claro que el IAD va más lejos que el IAC, puesto que constituye una hetero-donación; se desarrolla a partir de 1954 porque esta fecha corresponde al éxito de la conservación de las células en el frío (el nitrógeno líquido, la criospermia, por esto el CECOS o Centro de estudios y de conservación del espermatozoides humano) que libera de los estreñimientos de lugar y de tiempo.

Se adivina la conmoción, el seísmo abierto por esta práctica, la generación casi artificial: a) ¿no se podrá aplicarla a la mujer no casada, es decir, soltera? b) ¿a una viuda (la inseminación llamada *post-mórtem*)? c) y a las mujeres homosexuales. ¿Se la reservará a las solas parejas estériles, con el doble consentimiento (escrito) de los dos cónyuges?

Estas preguntas han exaltado las pasiones; nos limitaremos a dos anotaciones que mostrarán la dificultad y la poca esperanza de un consenso.

1. La Iglesia católica ha tomado ferozmente posición. Se opone por entero a estos métodos de tratamiento de la infertilidad; la procreación solo vale y solo está permitida por ella como consecuencia de una relación conyugal. No piensa cambiar de punto de vista, bajo la presión de los hechos y de las realizaciones. "Los órganos sexuales tienen dos funciones: función de procreación y función de intimidad. No está permitido al hombre —anota el teólogo— ejercer una de estas dos funciones separándola de la otra, por medio del artificio humano"². Ahora bien, se acaba de cortar en dos el acto de la fecundación; por lo demás se pueden temer acá todos los tráficos.

También se desaprueba este acto porque se ha debido, de una manera o de otra, sacar el elemento reproductor que ha sido aislado. La Iglesia ha censurado siempre la masturbación y sus equivalentes, porque ellos desvían de la "creación" y rompen pues un "acto respetable en su integridad"; sin embargo, en este caso (el IAC) la sirven y debería pues escapar a esta condenación. ¡Pues no! El fin no justifica el medio, se contesta. Confesamos nuestra sorpresa ante una posición tan rígida. Termina por reprender todo lo que la ciencia nos aporta (porque ella está consagrada a la "exteriorización") incluida la contracepción.

² *L'insémination artificielle*, Cahiers Laënnec, 1946, p. 37 (R.P. Tesson).

En cuanto a la hetero-inseminación, viola incluso el matrimonio y afecta la noción de paternidad, puesto que se deberá claramente distinguir el padre biológico diferente del social. Legaliza el adulterio. Por su lado, el donador solo tiene el papel de “reproductor”. La Iglesia piensa que se calca demasiado la vida del hombre y de la pareja sobre la de los animales o sobre las recetas que utilizan los veterinarios.

En cuanto a reservar una tal posibilidad a las solteras, es algo que no se puede ni plantear pues se atacan así los valores fundamentales: al matrimonio, a la filiación, al parentesco, a la educación, a la familia. “La voluntad deliberada de una mujer —comenta un teólogo— de querer conocer el amor por su hijo, excluyendo el amor por el padre y por el padre de este hijo, solo puede conducir al amor devorante, abusivo, insoportable, de una genitora por su progenitura, amor nocivo para el niño, destructor de su vida, amor inauténtico...”³. Y en este punto, la Iglesia se muestra intratable; no podríamos subestimar la importancia de su posición ni la fuerza de los argumentos que la apoya.

2. Problema aún más espinoso, que divide a los juristas e incluso a los antropólogos en general: la inseminación *post-mórtem*. Este es bastante próximo del IAC.

Un hombre, sometido a una terapia que lo volverá estéril (radiaciones a causa de un cáncer), decide, antes del tratamiento, guardar la simiente que servirá para agrandar la familia o para construirla, y esto de acuerdo con su mujer. Muere. ¿Podrá la viuda solicitar al CECOS la inseminación? La ley actualmente se opone a ello, aunque antaño el tribunal de Créteil lo haya autorizado. El presidente de la Comisión de leyes de la Asamblea nacional, hostil a este juicio, justificó así sus reservas: “Más valdría permitir un día a aquellas (las viudas) no seguir viviendo en el dolor y en el pesar, sino en el gozo y la esperanza de un amor que renace, pues la vida retoma siempre sus derechos”⁴. D. David piensa también que la pareja ha sido dislocada, y por consiguiente, no puede ya solicitar en su nombre este acto grave que la concierne (su prolongación), sin contar con el hecho de que se acepta la venida de un niño cuyo desarrollo se hipoteca (puesto que nacido de un padre muerto al que nunca conocerá). Para el CECOS, fiel a la tradición, el padre muerto no podría seguir sobreviviendo o reviviendo a través de su descendencia póstuma; y además, ¿a dónde se llegaría? Los muertos ya no se morirían.

No compartimos estas reservas: la familia puede continuar existiendo “moralmente” aunque haya terminado “físicamente”. Por lo demás, ¿por qué

³ J.-L. Leuba, *L'insémination artificielle appliquée au genre humain*, Labor et Fides, 1982, p. 59.

⁴ Artículo de Raymond Forni, con respecto a la decisión del tribunal de Créteil, “Non aux gadgets”, *Le Monde* del 3 de agosto de 1984, p. 13.

se permite la adopción de un recién nacido abandonado, o bien por parte de un soltero, o bien por una viuda? Sobre todo, en el asunto de Créteil, el marido había expresado suficientemente su intención, con el acuerdo de su mujer, como para que su petición pudiera ser escuchada por el tribunal. Asimismo, la “espermateca”, por su lado, había recibido el elemento fertilizante, sin ignorar la movilidad de este depósito (el cáncer del marido que debía ser irradiado). Por todas estas razones no compartimos el rechazo del legislador y nos permitimos abundar en el sentido del tribunal de Créteil. ¡Vayamos siempre lo más lejos posible, mientras que no se cuestione la “vida humana”!

¿Puede beneficiarse del IAC la mujer soltera? El ministro francés de Justicia (el guarda de los Sellos), en la conferencia del Consejo de Europa, tomó posiciones claras y corajudas: “Cualquier mujer, incluso una soltera, debe poder beneficiarse del IAD y de una transferencia de ovocitos [...] Dos padres son mejor que uno, pero qué pesa esta sabia observación en nuestras sociedades donde el divorcio es común, donde la madre puede ser soltera y querer ignorar todo de su compañero [...]. Sin duda hay alguna paradoja al invocar el interés del niño para prohibirle nacer”⁵. Se comienza a no pensar ya en el cuadro clásico de la familia tradicional; solamente se piden garantías psicológicas en cuanto al móvil del peticionario (el análisis de las motivaciones y un examen llamado de personalidad).

No trivialicemos esos nacimientos ni estos procedimientos, pero evitemos las prohibiciones que justifican un “ayer” inmovilizado. Sentimos mucho tener que discutir casos particulares, pero siempre es a través de ellos que los principios o bien se tambalean o bien se renuevan. Por lo demás, la casuística no ha ignorado que podía atacar las reglas más seguras por ese sesgo.

B.- Después de haber sustituido al “padre”, se aprenderá cada vez más a paliar la “madre”.

Por ejemplo, una mujer que debe padecer una “celioscopia”, y a la que previamente se le han extraído algunos ovocitos, podría darle uno de ellos a una amiga estéril; este ovocito sería entonces fecundado con la simiente del marido, luego reimplantado (el equivalente de una IAC, una especie de IAO, la implantación de un ovocito extraño).

Sin tener que recurrir a una oferta personal, siempre peligrosa y fuente de reclamaciones ulteriores, se han creado –al igual que los CECOS– bancos de óvulos congelados. Por lo demás no repetiremos al detalle lo que ya habíamos descrito previamente con respecto a la simiente paterna, pero de acá se sigue una disociación del papel o de la noción de maternidad, la que a veces se ha cortado en tres: una mujer da el óvulo, una segunda acepta recibirlo (el alquiler

⁵ Conferencia pronunciada en el Consejo de Europa, el 22 de marzo de 1985.

de vientre o la “madre portadora”, porque la esposa no puede —por razones fisiológicas— conducir la maternidad hasta el final), en fin la madre llamada social beneficiaria (en resumen, el niño ha nacido de un óvulo extraño, fertilizado por la simiente del marido, que ha transitado a través de una madre de sustitución). Esta eventualidad extrema produce la virulenta condena de los teólogos porque resulta claramente que el embrión sale de una “fábrica” complicada; no ignoran tampoco que intervienen las cuestiones de dinero (se ha comprado un vientre). Habríamos llegado al estadio del “niño mercancía”.

De aquí provienen inevitablemente situaciones dramáticas, como el caso de ese niño que nació afectado de retraso profundo (microcefalia). Los padres comanditarios lo rehúsan, así como las sumas por pagar, puesto que no está conforme con el “contrato implícito”. ¿A quién pertenece este recién nacido? ¿A la madre llamada de sustitución o a los que lo han deseado? Explicaba regreso del ardor de las disociaciones; el embrollo jurídico, un estupefactivo proceso por un niño enfermo, sin hogar, y al que nadie quiere.

Es verdad que, para justificar estas “madres portadoras”, o estas madres que no lo son, se ha hecho referencia al *Génesis* (16, 1-2 y 15): “Sarai, la mujer de Abram, no tenía hijos. Pero tenía una esclava egipcia, de nombre Agar, y dijo a Abram: «Mira, Yavé me ha hecho estéril; entra, pues, a mi esclava, a ver si por ella puedo tener hijos» (...) Parió Agar a Abram un hijo, y le dio Abram el nombre de Ismael”⁶.

C.- Se puede todavía, dentro de muy pocos días, no necesitar ni al padre ni a la madre: se reemplaza al uno por el IAC y a la otra por una extracción directa del óvulo. La fecundación, así como los primeros momentos embriológicos, se operan entonces *in vitro*: el bebé llamado probeta será luego reintroducido, para su anidación, en el útero de la madre. Se lucha así contra una causa frecuente de esterilidad (las trompas obstruidas).

Lógicamente, se ha reemplazado uno tras otro al marido, después su mujer, luego a los dos (el padre y la madre). Pero de este rápido vistazo general se puede concluir que el biólogo puede en la actualidad suspender, desviar, controlar, modificar a su antojo tal o cual etapa de la procreación, debido a que la ha exteriorizado y, por tanto, descompuesto.

Aunque no la hayamos tratado, una de las proezas más acrobáticas de la biología consiste en poder interrumpir —para retomarlo luego— un desarrollo embrionario, lo que nos valdrá en Australia un extraño proceso.

En efecto, el señor y la señora X mueren los dos en un accidente de aviación en abril de 1983; tenían una empresa fabulosa evaluada en muchas centenas

⁶ Cita retenida y comentada por Robert Clarke, *Les Enfants de la science*, Stock, 1984, p. 111.

de millones de dólares. En 1981, la señora X le solicita a su médico ginecólogo poner en marcha primero una fecundación artificial (una IAD, debido a la avanzada edad de su marido, que, sin embargo, da su consentimiento). Nacen dos embriones, pero serán colocados en cryo-conservación; su retorno uterino estaba pensado para más tarde. Sobreviene la muerte de sus “padres potenciales”, dejando pues tras ellos “dos huérfanos potenciales”. Pero todo se complica debido a que el hijo de un primer matrimonio del señor X se considera el único heredero legítimo de la fortuna. La justicia australiana le da la razón y exige la eliminación de los dos embriones. El movimiento por el derecho a la vida intentó una acción en justicia para demandar la no-aplicación del juicio, y el ginecólogo, por su parte, se negó a acatar las instrucciones del tribunal.

Conviene ir bien lejos en nuestras interpretaciones bioéticas, pero con el fin de fijar un límite infranqueable: se condenará sin apelación todo lo que implique la eugenesia o el desenvolvimiento de la vida humana para otros fines distintos de ella. En este asunto, no tenemos calidad para zanjar, pero una seria duda subsiste: ¿no se ha buscado expulsar al o a los beneficiarios de la importante herencia?

Los problemas vienen de todos lados y, como se lo ve, interfieren con los precedentes; isopla la tempestad!

Evoquemos dos de ellos, candentes: primero el del aborto, llamado por eufemismo “interrupción voluntaria de embarazo”, tanto más actual cuanto que progresa paralelamente la medicina prenatal, gracias a la amniocentesis y a la ecografía, las dos capaces de revelar tanto las aberraciones cromosómicas como las anomalías metabólicas incurables.

De aquí la inmediata pregunta que ayer no se planteaba: ¿se puede obligar a los padres a criar un “niño tarado” o un “deficitario”? Pero si el huevo (el cigoto) define ya la personalidad del niño, la emergencia de la vida, ¿se aceptará su supresión o bien se considerará —casuística obliga— el feto como una simple parte del cuerpo de la madre del que ella puede, como justa consecuencia de la definición, disponer libremente? ¿Es preciso matar a los “degenerados”? ¿No tomamos entonces por un camino peligroso? Además ¿quién lo decidirá? ¿La futura madre sola, o bien ella misma y su marido (el padre)? Y si se trata de una menor, ¿los padres? Por lo demás se anotará que en Francia el consentimiento del marido no es exigido, algo que ha sorprendido. ¿Por qué razón y en qué momento legalizar el aborto? Se sabe que en Francia se puede interrumpir el embarazo antes del fin de la décima segunda semana, porque en ese momento los movimientos del niño se vuelven claramente perceptibles, y esto constituye la prueba casi tangible de la autonomía. Pero se han abierto las puertas a inimaginables consecuencias; a otros procesos, como el de los padres que exigen indemnizaciones importantes sea al médico, sea a la institución de salud, por-

que no fueron informados de las deformaciones revelables y iporque se habría traicionado el “nuevo derecho del niño a nacer en buen estado de salud”!

Segundo problema: el de la eugenesia. ¿A nombre de qué, el colegio de abogados de Chicago habría propuesto a las autoridades de Illinois no autorizar el matrimonio más que entre individuos con compatibilidad genética (el comienzo de la selección)?

Es verdad que en el ultra-pasado filosófico Platón había ya preconizado esta solución, la sola alianza de un fuerte con un débil; en caso contrario, según él, el Estado correría hacia su desviación: los débiles que se unen dan nacimiento a timoratos, y los fuertes si desposan fuertes engendran brutos. Importa tempear y dominar a los unos y a las otras; es imperioso aprender a “tejer” los dos extremos y a armonizar así las constituciones individuales.

Los juristas americanos retoman por su cuenta esta regulación de las uniones, con el fin de prevenir —según ellos— los desórdenes biológicos o las reproducciones defectuosas. O entonces, dado que no pueden impedir los matrimonios que reclama la afectividad, se prohibirán los nacimientos. La biocracia desciende, a veces, esta pendiente: la pretendida gestión de la salud, una vida remitida al Estado y a la planificación. Comenzamos precisamente a perdernos y a jugar a los aprendices de brujos.

Los rechazos

Conviene dejar a la vida lo esencial de su libertad porque al querer ordenarle tanto utilitariamente, por una parte se la empobrecerá, al mismo tiempo que por la otra se disminuirá al propio hombre. Se pierden siempre los dos conjuntos. Hemos dicho que tenemos que ir lo más lejos posible, sin embargo, hay tres tipos de investigación o de realizaciones en curso que creemos no poder aceptar en conciencia. La importante moral le aconseja a la biología, con el fin de que siga siendo la biología o ciencia del viviente, que no se preste a estos excesos:

1. La clonación. Se ha reprochado a los biólogos por animalizar la reproducción, pero nos parece aún más grave “vegetalizarla”. La manipulación de cirugía genética, ya lograda en oveja, consiste en producir células rigurosamente idénticas a otras, o un viviente copiado conforme, en suma, el doble.

Grosso modo, el micro cirujano procede en dos tiempos: primero, expulsa el núcleo del óvulo (a n cromosomas), segundo, logra introducir en su lugar una célula somática, es decir, un núcleo con 2n cromosomas (no se tiene pues en cuenta al espermatozoide). Cambió pues el centro iniciador del desarrollo.

Seguramente —y acá se encuentra la dificultad— las células somáticas del sujeto se han especializado (tal o cual fabrica piel, por ejemplo) y, para ese efecto,

ellas reprimen en sí mismas otras potencialidades. Conviene despertar lo que está o ha sido impedido, el aparato basal, obtener la desdiferenciación, el regreso al fondo original (el joven). Sí, sí, se le permitiría al individuo inmortalizarse como el vegetal incansable que vuelve a brotar parecido a sí mismo (la reproducción por esqueje).

¿Por qué nos quejamos si previamente hemos definido la individualidad como capaz del mantenimiento y de la repetición de sí mismo (la homeostasia)? ¿Vamos a admitir un ser salvaje, deseoso de cambiar? Pero importa distinguir dos momentos: el de la reproducción y el del funcionamiento (la producción). En efecto, en el metabolismo el organismo asegura estabilidad e identidad, pero, con la procreación se dedica a recombinar los caracteres ancestrales con el fin de alcanzar una cifra desconocida. La sexualidad permite ensayar una combinación que luego convendrá conservar. Las dos operaciones, aunque diferentes, no dejan de completarse; se renueva la presentación del *stock* del cual se saca; después se lo preserva. Por esto el error de la clonación que confunde las dos dialécticas; busca todavía el mantenimiento en el momento en que se precisa renovarse por medio de la mezcla patrimonial, lo que conduce al empobrecimiento del viviente, encerrado en la sola repetición. Además, la operación parece simple cuando se la esquematiza; sin embargo, señalemos que se encuentran numerosas dificultades, por ejemplo: el núcleo importado se despega rápido de lo que lo rodea y lo nutre (el citoplasma del óvulo) porque cada uno de estos dos fragmentos no se divide al mismo ritmo. Es necesario entonces poder o bien lentificar al uno, o acelerar al otro. Por lo demás es esta la razón por la cual el manipulador ha escogido a menudo “células cancerosas” (por tanto jóvenes y virulentas) con el fin de llevar bien a cabo su proliferación.

Hemos mostrado ya el aspecto devastador de la empresa que han intentado los Mefistófeles; por allá se evitan las mezclas, las incertidumbres; correlativamente, gracias a este bricolaje genético se inmoviliza y aprisiona al viviente en la lógica de lo mismo. En otro registro: ¿quién no percibe en esta maniobra el loco espíritu de la eugenesia? Nos dedicaremos a copiar a infinito al genio y se impedirá así mismo la reprografía de los menos dotados. Aquí, la ciencia sirve a lo patológico, el narcisismo de un sujeto que se reitera y se perpetúa sin límites.

2. Otro proyecto y otra proeza: la escogencia del sexo del niño por nacer. ¿Por qué tolerar familias desequilibradas? ¿Por qué no ayudar a las diferencias, al cruzamiento de lo masculino y de lo femenino?

El resultado no excede los recursos de la biología menos equipada; en efecto, se sabe que los espermatozoides portadores del Y, al contrario de los que contienen el X, pueden ser separados por centrifugación; será suficiente entonces con practicar una IAC después de haber eliminado la simiente susceptible de feminizar (los dos X). Se asegura así el sexo del embrión y se implanta luego lo

masculino o lo femenino. Algunos especialistas se rebelan contra esta maniobra: “Se trata sobre todo de los mediterráneos —afirma Jacques Testard— que desean niños machos... Pero para mí —añade él— el bebé concebido por la fecundación *in vitro* debe seguir siendo el bebé del azar”⁷.

En principio se pueden prever algunas excepciones: si, por ejemplo, tal o cual anomalía está ligada al heterocromosoma. Y, es imperioso evitar el nacimiento de un “muchacho”; o también, la selección podría estar permitida en una familia demasiado orientada, ora del lado de la prevalencia femenina, ora del de la masculina. Se restablecería el equilibrio. ¡Pero desconfiemos de los “casos” que terminan por llevarse de poco a poco todas las barreras!

El tráfico de la vida, la sustitución de las determinaciones naturales por intereses culturales (incluso legítimos) no deja de tener funestas consecuencias: la vida ha asegurado su éxito, ¿por qué quererla reemplazar? Se puede prolongar su estrategia, corregirla si ella se desvía, pero no podríamos suplantarla. ¿Cuál es la verdadera razón? Cuando se tocan las bases biológicas del individuo, se lo aliena irremediamente⁸.

3. Otro anhelo y otra proeza: concierne a la pareja de homosexuales. “Se trataría de recoger un óvulo maduro en cada una de las dos mujeres y provocar *in vitro* la fusión de los dos gametos como un óvulo fusionado con un espermatozoide. Se obtendría un huevo fecundado de genotipo femenino que se podría reemplazar en el útero de una o de la otra participante (la disposición de muchos óvulos o la duplicación del embrión permitiría el desenvolvimiento simultáneo de dos embarazos). La experiencia ha sido llevada a cabo en ratones en 1977”⁹.

No avancemos más en el comentario de este “caso” ni el de otros vecinos, pero se comprenderá nuestra semi-reticencia; además de que se perturba el juego de la procreación —solo nacerán niñas que solo conocerán a su madre— se limitan también las posibilidades de la mezcla, uno de los atributos esenciales de la vida; se la somete a disposiciones personales. De este modo, a través de estas tres tentativas modernas —la clonación, la escogencia de sexo, y el óvulo fecundado por un óvulo— se tiende a descartar la fecundación “masculino/feme-

⁷ Jacques Testard, *De l'éprouvette au bébé-spectacle*, 1984, p. 102.

⁸ Creemos que este problema invoca una respuesta matizada. En efecto, ¿por qué padecer y no poder escoger el sexo de su hijo? Sin embargo, con el fin de evitar desequilibrios demasiado flagrantes que comprometerían la estabilidad sociocultural, e incluso las bases de la población, una tal opción debería ser reglamentada. No se podría ejercer su escogencia mas que a partir de un cierto momento o en un cierto porcentaje, por ejemplo, en una familia que solo cuanta con muchachos o con niñas. Entonces tendría el derecho de introducir la diversidad que le falta. Y mucho más evidentemente en caso en que la malformación sería llevada por el heterocromosoma Y, se evitaría la descendencia masculina.

⁹ J. Testard, *op. cit.*

nino” o sus resultados. Y repetimos que al mutilar la vida, al buscar sustituirla, se golpea tanto al individuo como a la sociedad.

Y nos convenceremos tanto más de la urgencia de evitar estos “bricolajes inconsiderados” cuanto que la biología avanza aún y accede de aquí en adelante a las manipulaciones genéticas llamadas a revolucionar tanto los mecanismos de reproducción como el medio industrial (la fábrica de mañana o la biotecnología). Acá se sitúa la verdadera transformación. Se comenzó por aprender a referir tal o cual propiedad a lo que la lleva (el primer descubrimiento data de 1940 cuando Beadle y Tatum establecieron el enlace “un gen, una enzima”). Así, todas las informaciones relativas a la constitución de un viviente están alojadas en las moléculas de ADN que, a su vez, están distribuidas en los diversos genes; y estos están alineados en los cromosomas. Por ejemplo, el célebre colibacilo (*Escherichia Coli*) solo cuenta con un cromosoma, lo que simplifica el trabajo; contiene un milímetro de ADN y millares de genes. Ahora bien, se ha logrado cartografiar y analizar este patrimonio: se sabe que una determinada función depende de tal *locus*.

No nos sorprenderá que se haya comenzado a ver el paralelismo por el hecho del vínculo, macroscópicamente perceptible y notado, entre el heterocromosoma X o Y y las afecciones transmisibles, inseparables del sexo del enfermo (por ejemplo, el albinismo, la miopatía o la hemofilia solo golpeaban a los descendientes machos). Se estaba pues en el camino del descubrimiento de las correlaciones.

Hasta una fecha reciente, solamente se notaba y se probaba la correspondencia; de acá en adelante se la dirige. La nouménobiología puede prevalerse de una re-creación demiúrgica. El reino de lo biológico natural invencible ha terminado.

Por una parte el microbiólogo (la ingeniería) puede poner entre paréntesis un fragmento hereditario, por otra parte y sobre todo, reemplazará un factor para intercalar otro en la cinta de la cadena productiva (un injerto) que transmitirá cualidades de excepción. Tal o cual bacilo, noumenalmente modificado, fabricará, pues, lo que se busca; ha sido suficiente con proceder a una reorganización de su genoma. Para este efecto, se usa un bisturí bioquímico que debe cortar las cadenas de ADN; se les adiciona un gen artificial, por tanto, un plásmido, es decir un fragmento libre del patrimonio genético de la bacteria; finalmente, se vuelven a pegar los dos extremos con el fin de restituir un colibacilo *ad hoc* que producirá en grandes cantidades —dada su velocidad de reproducción— las proteínas o las sustancias más activas, las que romperán las piedras o se tragarán los hidrocarburos, porque no existe nada que no se degrade.

¿Futurología de un filósofo que cae en el triunfalismo o la pura ficción? Desde 1978, el equipo americano de la universidad de California, especializado en las

“manipulaciones”, obligaba claramente al colibacilo a producir el HGH (*human growth hormone*), la hormona del crecimiento que es secretada por el lóbulo anterior de la hipófisis, un polipéptido de ciento noventa y un aminoácidos; permite tratar los casos de enanismo hipofisiario, lo que no se podía esperar antes a causa de la penuria; en efecto, se necesitaba recolectar este remedio natural en millares y millares de hipófisis de personas fallecidas, porque su especificidad no permitía que se pudiera contar con los recursos animales; por lo demás, se había creado en Francia la “France Hypophyse” encargada de asegurar esa laboriosa recolección. El éxito de los californianos (1979) pone fin a esta escasez. Asimismo, el hospital ya no requiere en la actualidad insulina de la res o del cerdo, se le pide a una bacteria a la que se cortado y reordenado. Trabaja más rápido y da mejores resultados.

En estas condiciones se puede dibujar el porvenir: se suprimirá el gen patológico y se estará evidentemente tentado a introducir el que nos rinda beneficios; un cierto eugenismo que piensa dominar la especie, el enemigo de la vida más peligroso puesto que cree o pretende ampliarla, tiene buenos días ante sí, si el moralista no le impide el paso.

El derecho a la muerte

En el otro extremo de la existencia, el inevitable deceso, el biólogo piensa que puede también intervenir; ya ha tratado de intrigar los nacimientos; podría decidir sobre nuestra muerte; por lo demás, de acá se sigue un derecho que todos tenemos de escoger su hora. El biólogo-médico se engalana a veces de un afuera humanitario y blande el siguiente argumento: hasta aquí se ha soportado la vida como un fardo, ¿por qué no volverse por fin su amo? De la misma manera que se puede disponer de la entrada (las contracepciones, el aborto, las manipulaciones), se puede ordenar la salida.

El problema tiene ante todo una dimensión jurídica: ¿quién tomará la decisión? ¿El enfermo, el que agoniza? Además de que no conoce bien su estado —generalmente disminuye lo grave o amplifica lo benigno— puede ceder al desánimo (terminar con esto). No nos debemos plegar a un anhelo tan ligero y transitorio. Se nos dirá que es suficiente con advertirlo; de esta manera se ha añadido aún una complicación a la precedente. ¿Podría ser habilitada la familia para solicitar la eutanasia? Se sospechará pronto de que se quieren deshacer de un achacoso estorboso; pero además, parece inverosímil consultar a los parientes con el fin de convenir con ellos el final de la vida de uno de los suyos.

¿Zanjarán los médicos? Pero si el secreto de su decisión debe ser guardado, se podrá siempre preguntarles si no han provocado una muerte injustificada. Por tanto, ni el pretendido beneficiario, ni el equipo médico, ni los parientes próximos pueden zanjar.

¿Se sostendrá que planteamos aquí un falso problema? Bastaría con no recurrir a un tratamiento inútil; no se le da la muerte sino que solamente se pone fin a una prórroga. El cuerpo médico sabe cuándo no se puede esperar el regreso al estado de salud (se conocen los signos del coma traspasado e irreversible). Precisamente, solo se desea la detención de lo que se ha llamado el “encarnizamiento terapéutico”.

La casuística —el cáncer de la moralidad— se reintroduce por este sesgo; si se penetra en el campo de los “casos particulares” ya no nos podremos detener: ¿por qué no suprimir también a los degenerados inconscientes y vegetativos? Nosotros estamos también inclinados a mantener los principios, contra los hechos que nos empujan a renunciar a ellos.

Por lo demás meditemos este argumento conocido: el hemofílico morirá, debido a esa tara; pero un déficit no existe en sí mismo, solamente con respecto a un medio o a un tipo de existencia. En caso de que los viajes interplanetarios se vuelvan comunes, no está excluido que este anómalo se imponga debido a la no-coagulación, mientras que los normales (los terrestres) podrían sufrir como consecuencia de una fisiología ajustada a la gravedad.

Cerremos este paréntesis. Nos preguntábamos cómo definir al viviente. Él es al que la “moral” abriga de la ingeniería o de una biocracia (la planificación eugénica). Los comités de ética han debido multiplicarse para defenderlo. Estaba amenazado.

Es obligatorio ir más lejos —cortar por lo sano— pero con el fin de salvar una interioridad o una riqueza que, so pretexto de mejorarla, se corre el riesgo de dilapidar.

Justicia y moral

Pensamos que el filósofo debería prestar atención a los “diversos hechos”, generalmente desdeñados, como preocuparse por lo ultra-trivial, como el perro aplastado o incluso por el robo al mostrador del tendero. Solo cuentan los acontecimientos de importancia o lo que remite a las vastas cuestiones del mundo contemporáneo que comprometen a las naciones e incluso a los continentes.

En filosofía hemos conocido ya —con las teorías de inspiración platónica— esta práctica de la evasión. El mundo sensible estaba descartado; solo nos oponíamos a sombras (la alegoría de la caverna). Solo la inteligencia merecía ser atendida. En la actualidad, corremos el riesgo de tomar un camino comparable, descuidando lo que parece anodino, casi insignificante, mientras que aquí se juegan no solamente los grandes principios sino el porvenir de los que van a ser o que han sido abandonados.

Vamos a cruzar, a la vez, una cuestión de bioética y un problema de justicia. Si el filósofo tiene que respetar las decisiones de una Corte de justicia, no está obligado —moralmente hablando— de suscribir interiormente sus considerandos; puede desear otra salida.

Detengámonos en tres litigios bastante próximos que forman, directa o indirectamente, el dossier Perruche. Nicolás Perruche —que va a dar nombre a la ley— es un niño muy incapacitado desde el nacimiento debido a un error médico. La Corte de casación, el Consejo de Estado han deliberado sobre el caso, y de allí derivará lo que se llama la Ley “anti-Perruche”. ¿Cuáles son pues estas tres situaciones procesales?

a) Un niño nace en el hospital, con una desventaja muy grave debida a un error en los exámenes (ecografía y amniocentesis, el arsenal de la prevención); pero los *dossieres* habían sido trastocados. Fueron anunciados resultados favorables a la que habría debido ser informada de lo que habría que temer; y la futura madre habría sin duda deseado una IVE o una interrupción voluntaria de embarazo.

b) En otro caso vecino, un laboratorio de análisis médicos no diagnosticó a la madre la rubéola que le comenzaba; ahora bien, se sabe que esta patología provocada por un virus entraña grandes malformaciones para el feto.

c) Finalmente —caso del mismo tipo— un niño intenta un proceso contra su madre: esta había sido claramente informada de los riesgos que corría, desde el nacimiento, su hijo; pero ella rehusó el aborto preconizado; pertenecía a una secta que condena el infanticidio.

En los tres casos, estamos en presencia de un grave daño. ¿Quién debe asumir la indemnización: el hospital en el primer caso, el laboratorio equivocado en el segundo, o la madre misma en el tercero? ¿No se precisa reparar los errores o las negligencias cometidas (de lo que se es civilmente responsable)?

Ahora bien, el Consejo de Estado debía anular la sentencia llamada Perruche que había validado la Corte de casación, y que concedía al niño inválido una importante indemnización compensadora, a causa del descuido (inversión de los *dossieres* o resultado falso de un análisis elemental). Por consiguiente, el niño solo recibirá una ayuda “en razón de la solidaridad nacional”; será entregada a los padres, únicos responsables de la vida y de la educación de su hijo.

¿Por qué tal sentencia? Nos imaginamos libremente las causas:

a) Se puede sostener que la desgracia no viene tanto de las negligencias cometidas como de la fragilidad de la vida embrionaria, y como si el daño sufrido por el trisómico (primer caso) no se debiera al ginecólogo sino al patrimonio genético.

Reduzcamos el perímetro de la responsabilidad médica, sino el terapeuta se rehusará a esta especialidad.

b) En principio, el médico se encuentra al abrigo de la obligación de reparar porque se debe distinguir “la obligación de los medios” de “la de los resultados”. Tanto está obligado a hacer todo lo posible, como no se le pueden imputar los fracasos de su celo.

c) Si obligamos al hospital o al laboratorio (segundo caso) a indemnizar, se precisará entonces volver a ver todos los trisómicos que no se han beneficiado de las técnicas anticipadoras susceptibles de evaluar la morfología del niño antes de su nacimiento. La omisión (o la no-aplicación de los medios) debe ser imputada al igual que el error en esta aplicación; no vamos a separar o a discriminar: por un lado los trisómicos víctimas de una negligencia, y los otros, excluidos de los progresos de la medicina.

No ocultamos nuestro desacuerdo; solo el tercer caso nos deja perplejos, aunque lo zanjemos claramente.

a) Es chocante que un hijo pueda demandar a su madre ante el tribunal para exigir de ella una renta con connotación punitiva (en razón de su estado).

b) Un hijo puede buscar condenar a su madre porque ella ha adherido a ciertas ideas –ciertamente discutibles e incluso particularmente nocivas–, pero la ley no podría retirarle a la mujer encinta el cuidado de decidir sobre el aborto o no. En este caso ella lo rehusó; quizá ella ponderó mal la casi necesidad.

c) La secta es indirectamente cuestionada, pero la religión (en general) es igualmente hostil a lo que destruye el embrión; el feticidio es para ella un homicidio. No se puede buscar culpables por este lado.

La madre y el hijo trisómico deberían, más bien que perseguirse en justicia, buscar un entendimiento en parte salvador.

Buscamos no unificar los tres casos, a pesar de su similitud. Y precisamente, sobre los dos primeros señalados, nos encontramos en desacuerdo con el juicio del Consejo de Estado, o, en otros términos, con la ley llamada “anti-Perruche”.

Además de que la falta es patente, y por tanto exigible el derecho de reparación, no perdamos de vista el “lado pequeño” de la decisión (anuladora). El minusválido solo recibirá entonces una pequeña indemnización. ¿Por qué? Porque no se podría indemnizar una malformación; solamente queda incriminar su naturaleza. Al hospital o el laboratorio solo les habría faltado el descubrimiento.

Algunos de estos enfermos profundos se habían ya beneficiado –después de la primera sentencia que había reconocido el derecho del niño minusválido

(en este caso Perruche) a ser indemnizado con una renta que los responsables entregarían— de sumas importantes, pero se les ha obligado a reembolsar el 90 % (deducida la ayuda —bastante floja— imputable a la solidaridad nacional). No solamente todos estos inválidos deben restituir el “pretendido exceso percibido”, sino que ya el minusválido no es el beneficiario del subsidio; solo los padres pueden recibirlo. Cambio notable: al trisómico nada se le debe (la fisiología de la generación conoce fracasados!), solamente el Estado viene a ayudar a sus padres y a sus encargados.

En estas circunstancias, la obligación de los medios (sea para el hospital, sea para el laboratorio de análisis) no podría separarse de la obligación de los resultados; jugar con esta distinción es lo mismo que engañar. Cuando se trata de diagnosticar una enfermedad infecciosa como la rubéola, no es posible caer en el error. Y si el hospital confundió las historias clínicas, y por tanto, a los enfermos, no debería poder sustraerse a la sanción remuneradora, por lo demás bastante modesta, si se tiene en cuenta lo que debe compensar.

Aquí nos encontramos, no ante un simple error (lo que impediría el deber de la reparación, según el artículo 1382 del Código Civil) sino ya ante una falta, o al menos su equivalente (un cuasi-delito). Es verdad que a veces la distinción se opera difícilmente y que, por lo demás, en este caso no existe ninguna intención de hacer mal. Creemos, sin embargo, que tenemos que admitir la noción de “cuasi-falta”. Y puesto que el drama tiene que ver con una “cuasi-falta”, no puede sustraerse a sus justas consecuencias, a la vez financieras e incluso administrativas (es así como deseamos que se le pudiera retirar tanto al laboratorio como al hospital —por un tiempo al menos— el ejercicio de este tipo de especialidad).

No buscamos golpear al uno o al otro (el laboratorio o el hospital) sino a responsabilizarlos y a obligarlos a una mejor vigilancia; no se podrían tratar problemas del viviente en el descuido.

Y esperamos que el derecho evolucionará, tarde que temprano, y volverá sobre la ley que ha preconizado y sostenido —ley que no aprobamos— y cuyo principio nosotros discutimos.

Conclusiones

El viviente ha nutrido las mitologías y las metáforas; es emblemático de todo lo que evoluciona y se renueva! Se recurre a él, contrariamente a lo que lo constituye verdaderamente.

Sin duda los hombres han sido atraídos por las primeras apariencias: las hojas brotan, las flores se abren y los animales crecen. Nada permanece tal cual. La vida se solidariza entonces con el cambio.

Se olvida ya que las hojas caerán, que las flores se marchitarán, que el animal envejecerá bastante rápido. Más exactamente, no se lo descuida sino que se lo pone aún a la cuenta de la movilidad. Sin embargo, los vivientes se insertan en los ciclos de renacimiento y de destrucción; se magnifica el primer aspecto en detrimento del segundo; sobre todo se descuida que se trata de un círculo cerrado sobre sí mismo (la ineluctable repetición).

Por esto el viviente debe ser concebido ante todo como lo que se mantiene, la estabilidad estructural, y debe ser juzgado también por su interioridad, la reflexividad de sí consigo mismo: se esboza tímidamente con el vegetal, se prolonga en el animal y remata con los seres superiores que se emancipan cada vez más y más del medio. Se nutren de él, es decir, que se lo absorben y, por tanto, lo niegan.

En sentido contrario al de la vida, la ciencia se dedica a desplegar lo que ha sido enrollado: la exteriorización de la interioridad define lo esencial de la biología que transfiere y descompone lo oculto. De acá sacamos tres consecuencias:

1. Ante todo, el viviente debe morir porque no puede asegurar durante mucho tiempo esta hazaña de la autonomía relativa. El desgaste lo asecha: el mismo texto, a fuerza de imprimirse y de recomenzarse a toda marcha, se desnaturaliza. Cada ser se canceriza a lo largo de la jornada, y es verdad que logra corregir las menudas deformaciones que lo afectan. En suma, es suficiente con una intervención o con una superposición de letras para que el “sentido” se pierda; de allí por lo demás la importancia y la variedad de las “enfermedades llamadas auto-inmunes” que vienen de que el sujeto no se reconoce ya, y se comporta con respecto a sí mismo como con extranjero al que hay que combatir (la escisión interna). De paso sacamos la prueba de que la enfermedad nace siempre de adentro; no viene de fuera, o entonces, si parece que se deriva de ahí es porque encuentra en nosotros la complicidad. Estamos enfermos de nosotros mismos, y frecuentemente, por nosotros mismos.

Otra justificación de una muerte obligada y saludable: la estabilidad profunda, constitutiva de la vida o del viviente, no concierne al individuo sino a la especie. Y a esta no le falta, por lo demás, beneficiarse y jugar con todo su patrimonio costosamente adquirido: la sexualidad asegura entonces la mixtura (lo otro en lo mismo); ella garantiza a la vez la sólida permanencia y la explotación de todo el *stock*. Si la vida no se apropiara de la oportunidad de esta revisión posible, cedería a la lógica del recomienzo o de una identidad miserable. Por consiguiente, ella recombina.

La vida incluye seguramente la variedad pero dentro de un espectro definido (el reensamble de los factores); sobre todo ella se dedica a proteger esa “cifra”. La sexualidad (o la muerte del individuo) sirve pues a la especie y permite la

“*mixtión*”, mientras que la vida *stricto sensu* garantiza la invariancia. En los dos casos se “conserva”.

Es pues inevitable morir; si por lo demás los vivientes no desaparecieran, no podrían innovar, sin descuidar también el hecho de que se asistiría a un atestamiento insoportable y una sobresaturación que implicaría, de todas formas, la destrucción.

El viviente resulta de una doble obligación: la permanencia pero también la renovación, dos posibilidades que se contradicen sino se percibe la conexión entre ellas. ¿Y por qué preservar lo que no tiene valor? Para este efecto, es necesario entonces admitir transformaciones y la originalidad (el reordenamiento). Ningún ser se parece a ningún otro; sin embargo existe algo más que la similitud entre ellos: todos participan al comienzo del mismo alfabeto y cada uno de ellos recurre a los mismos mecanismos con el fin de preservar su identidad. Por todas partes constatamos la imbricación de las dos exigencias, muchas veces subrayadas, la del cambio (por no decir las mutaciones a favor de los cruces) y la de la conservación.

El viviente no ha suspendido el tiempo sino un instante, pero no puede pretender la duración que solo le concierne al género; la vida y la muerte son inseparables.

2. El hombre desaparece tanto mejor cuanto que ha vencido la vida y ha logrado trasponerla; si sobrevive ya en la especie, también ha superado los límites.

En efecto, nuestra memoria se debilita porque se ha deshecho del lastre de su fardo en provecho de centros de documentación; nuestro juicio se remite en ello a los sistemas expertos que hemos forjado. El hombre viviente no cesa de fabricar máquinas que lo reemplacen (se regresa a la tesis del hombre-máquina, con la condición de invertir los dos términos: no que el hombre se vuelva una máquina sino que la máquina se vuelve el sustituto del hombre).

Las “prótesis” sostienen las funciones vegetativas: por ejemplo, la calefacción de las casas nos eximen de la lucha contra el frío; el CECOS refuerza una sexualidad que desfallece; las gafas socorren incluso una vista defectuosa. ¡Pero no establezcamos la lista de todas las suplencias institucionales! El hombre se desplaza en ciudades homeostásicas: nuestra defensa pasa no tanto por nuestra epidermis o nuestras uñas como por la de los escudos primero y la vigilancia de los guardias que nos advierten la llegada de los enemigos, antes de que los “radares” o los sensores no efectúen esta tarea mejor que nuestros centinelas. Por lo demás, no vemos tanto los objetos en sí mismos como la eventualidad de sus amenazas o la posibilidad de sus beneficios. En resumen, con el hombre la vida se ha culturizado para garantizarse mejor; la Ciudad eclipsa la naturaleza, de acá la verdadera conservación y la memoria viviente. De paso, ¿se trata del

elogio sordo de la organicidad, presente por todas partes? No, puesto que nos hemos dedicado a relegarla. Señalemos simplemente que el hombre ha logrado tejer en torno de él un “cuerpo nuevo” más rico, más envolvente y más sólido que el natural que puede desaparecer sin molestias.

3. Finalmente, el viviente nos ha parecido sobre todo el envite de un conflicto entre el “interior” y el “exterior”.

Más precisamente, la biología y sus aplicaciones múltiples corren el riesgo de “poner afuera” demasiado al viviente y de desconocer su interioridad basal. Por esto hemos podido loar tanto su principio fundador –captar mejor el funcionamiento y desplegar esta reflexividad de sí por sí mismo– como ha sido necesario limitar su actual extensión. La bioética nunca ha parecido imponerse tanto; cuando el científico no intervenía o muy poco, no corría ningún riesgo de ignorar las reglas de su arte; pero a partir del momento en que él desaloja los procedimientos mismos de la vida, se plantea la cuestión de su poder.

Se nos preguntará, sin duda, si el moralista que queremos ser autoriza entonces el principio del aborto (la IVE). No eludamos la pregunta, tanto menos cuanto que hemos subrayado suficientemente el peso de las “situaciones concretas”: ellas terminan por roer los valores más indiscutibles. Suponiendo precisamente que la vida haya fracasado ella misma (el feto malformado), parece invitarnos a prolongar su insuceso; por esto no desautorizamos lo que nos debemos cuidar claramente de asimilar a un infanticidio. Señalemos que la IVE solo surge verdaderamente hoy gracias a la posibilidad del cariotipo, la fotografía de los filamentos hereditarios (basta entonces con extraer un poco de sangre de una vena, a la cual se le añadirá en la probeta sustancias que activarán las “mitosis”. Los linfocitos entran entonces en una efervescencia multiplicadora, después de lo cual se le añade colchicina, que bloquea las divisiones. Se destruyen las membranas celulares con el fin de liberar los cromosomas, se los apila uno a uno, se los separa pues, mejor aún se los colorea y se usan incluso fijadores que se adhieren a los trozos de esas briznas; pierden su aspecto tradicional de bastones oscuros y homogéneos. Se agranda el cliché con el fin de distinguir bien las menores líneas de este documento matricial. Se exterioriza así el soporte de la vida futura; se puede juzgar sobre la cualidad de la “película”).

Asimismo, si la familia que debe acoger al niño lo rechaza por adelantado, ¿por qué imponerlo a cualquier precio? Pero es evidente que no se admite esta “IVE” más que dentro de los límites estrictos (al comienzo solamente) y practicada por un centro autorizado por el Estado que controla su legalidad. Conviene obtener el asentimiento de los dos padres. Solo hemos censurado las operaciones que se oponen a la “mixtura” querida por la vida y a su favor: la clonación, la determinación del sexo, la fecundación del óvulo por el óvulo, para recordar nuestras discusiones anteriores. Solo hemos descalificado la

peor, especialmente el eugenismo indirecto que se pretende más avisado que la vida misma; sobre todo que al querer de esta manera reglamentarla, aliena al hombre al que somete por adelantado a sus terribles apreciaciones. No es más que una opción, aunque hemos tratado de justificarla.

Retendremos que el ser viviente deviene, más que nunca, el centro de la civilización, a través de las manipulaciones que puede sufrir (por esto el impulso, en lo que concierne a los vegetales y a los animales, de los conservatorios de las formas en vías de desaparición y de los que se sospeche su riqueza) y que mañana podrían golpearlo, efecto de los progresos de la noumenobiología. ¿No intentará el hombre querer mejorar al hombre mismo, es decir sustraerlo de sus males (las enfermedades o las deficiencias)? ¿Y por qué no escapar a la tiranía de lo natural como de lo secular?

Pero si no es efectivamente necesario padecer la vida —lo intocable y lo sagrado— ni alinearse sobre sus exigencias, tampoco debemos subyugarla a nuestros cálculos. Terminamos con una trivialidad que sin embargo vale la pena recordar, puesto que corremos el riesgo de olvidar este elemental principio, tan evidente por lo demás que se lo creía inevitable.

En suma ¡ni esclavo ni amo! Es verdad que la cuestión sigue siendo la de saber si no se cae de un lado cuando se alega del otro. La frontera es y será difícil de trazar —y acá radica todo el problema— tanto más cuanto que nuestros casuistas, tan activos en el pasado, se ingeniaron para desplazarla, por no decir incluso por borrarla.

Sobre la religión¹

François Dagognet & Patrick Vighetti

Hemos efectuado un amplio repaso, puesto que usted también ha tratado en sus libros del remedio, de la microbiología que comenzaba, del reconocimiento de las flores, de la nomenclatura científica, de la escritura, de las piedras, de los paisajes, de las ciudades, de la memorización de los datos, de las imágenes, del arte contemporáneo últimamente, del cerebro, del cuerpo y de las disciplinas jurídicas.

Usted rastrilla amplio, pero hay un dominio que usted no cruza nunca, el de la religión².

¿Cómo explica usted su ausencia?

Lo que usted anota es exacto. Sin embargo, yo considero el fenómeno religioso como fundamental, en el corazón de la filosofía, al mismo título que el pensamiento político y ético. Y voy a decirle por qué no he tratado el asunto.

La importancia de lo ético-político no deja lugar a dudas en cuanto a su lugar central, con la condición de expulsar de él, o de reducir al menos, las cuestiones tradicionales que se ventilan, como las de la culpabilidad, el arrepentimiento, el placer, la intención, etc.; nos parece que los verdaderos interrogantes se sitúan en otra parte, cercanos a los institucionales, que cruzan lo jurídico: ¿cómo organizar la empresa?, ¿qué poderes reconocerle al Estado, a las minorías?, ¿conviene limitar las prerrogativas de la célula familiar, aceptar la pena de muerte, o la IVE (el aborto)? ¿Tolerará la nación a los “objetores de conciencia”? Pero en parte ya nos hemos pronunciado sobre algunas de estas candentes cuestiones.

Sobre la religión no hemos dicho ni una palabra porque nos encontramos en un callejón sin salida. El hombre puede, e incluso debe, ser definido como “un ser religioso”. Lo es y lo será cada vez más.

¹ François Dagognet & Patrick Vighetti, Sobre la religión. En: *Seguir su camino* (edición revisada y aumentada). *Un itinerario filosófico*. Genouilleux: la passe du vent, 2006, pp. 125-130. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, julio de 2015

² Después de la primera edición de *Encaminamiento*, al menos una obra ha tratado ampliamente esta cuestión: *Una nueva moral* (1998).

Esta palabra religión viene del latín (*religare*, religar), a menos que se adopte la etimología de Cicerón: *relegere quae ad cultum deorum pertinent* (reparar de memoria lo que se refiere al culto de los dioses); de acá el escrúpulo, la meticulosidad, la fidelidad ritual.

Roger Caillois sostenía que, en un lexicógrafo latino “la religión era un nudo de paja”; y Marcel Mauss habría comentado: “¿Qué nudo? ¡Pardiez! Los que servían para fijar entre ellos los postes de los puentes. La prueba es que en Roma el señor de la religión, el sacerdote supremo se llama ‘el constructor de puentes’, el pontífice”.

Construir un puente equivale a transgredir el orden de las cosas; para poder romper la armonía, se le habría pedido el sacerdote que bendijera la operación, con el fin de evitar la cólera de los dioses.

Estos diferentes sentidos, estos diversos orígenes, se recortan; se trata siempre de volver a ligar, o de aliar, o bien a los hombres con Dios, o bien a los hombres entre sí.

Para nosotros, la dificultad proviene sobre todo de que requerimos imaginar una religión sin Dios, contra el cristianismo. Este, por lo demás, ha perdido su autoridad. Antaño, el jefe (el rey) derivaba su poder de él; la ciencia también lo ha sacudido y reducido; en este momento, la moral busca emanciparse de él, tanto más cuanto que él mismo se ha aferrado a posiciones insostenibles. Pero sobre todo, no es posible concederle ni una pizca de fe a los dogmas, tomarlos al pie de la letra; ellos tienen que ver con el mito, como el propio teólogo Drewermann lo ha dicho. ¿Cómo creer en la resurrección o en la Ascensión de Cristo, y en la Inmaculada Concepción? El misterio de la Trinidad, así como lo anotaba Kant, significaría solamente las tres funciones que colocamos en Dios: la santidad, la bondad, la justicia. ¡No vayamos a imaginar una tripartición real! Por lo demás, la práctica religiosa que declina implica cada vez menos la adhesión a esas creencias obligatorias.

Pero, sin reducir lo religioso a la religiosidad, no es concebible que un hombre venga al mundo, se desarrolle en él y muera, sin que haya ceremonias comunitarias (eclesiales) que marquen esos momentos. Reencontramos acá de nuevo, un simbolismo más indispensable que nunca.

¿Quién no tendrá necesidad de indicativos, de presencias, de cultos, para no mencionar sobre todo a un “espíritu” que lo levante y que le ayude a abandonar sus límites? Conviene aún festejar el mundo en sus estaciones, sus ritmos, en sus sustancias primeras (la liturgia cristiana no ha dejado de venerar, a su manera, el pan ofrecido, la sal protectora, el fuego o el agua purificadores). No se trata acá de reducir la ceremonia al onirismo o a gestos artísticos, sino de aprender ante todo a respetar lo esencial. Así, no es posible vivir por fuera de lo sagrado.

La religión de la humanidad, la que fundó Auguste Comte, uno de los filósofos más desconocidos y entre los más desfigurados, no ha tenido futuro, aunque logró una proeza; si aceptar las ilusiones de lo trascendente, religó a los sujetos a una inmensidad (inmanente) que los rebasa, el célebre Gran-Ser. Amar a Dios significa entonces “amar al prójimo como a sí mismo”; servir a Dios equivale a trabajar por la felicidad de la humanidad. Augusto Comte buscó restablecer la religión sobre bases no imaginarias sino “positivas”; predicó un calendario (con el fin de honrar a los sabios, a los artistas, a los héroes), un culto, una iglesia, un régimen incluso (una manera de vivir que preciso su *Catecismo*)³.

El verdadero espíritu religioso irriga la comunidad, impide los resquebrajamientos, y sobre todo lucha contra lo que la sociedad civil no puede tener en cuenta: el sufrimiento, la desgracia, la muerte misma. Esta no puede solemnizar los acontecimientos de la vida; fracasa en ello. Por ejemplo, el matrimonio, en presencia del oficial o del “oficiante” del Estado, puede registrarse el mutuo consentimiento de los esposas, pero se percibe bastante la pobreza como la brevedad de esta ceremonia; le falta la gravedad; parece una simple declaratoria de estilo administrativo o procedimental.

Y a la inversa, las iglesias cristianas, en Europa, se benefician de un lugar (la iglesia-monumento), de una larga historia (la procesión de sus mártires y de sus santos), de un marco (el sacramento), de ministros (el sacerdocio). Nada le faltará al compromiso.

Pero si Augusto Comte nos ha salvado de las metafísicas ociosas, o de las prácticas imaginarias, ¿no ha perdido también el verdadero espíritu religioso, en la medida en que él lo reducía a una especie de moral (el altruismo), o a rituales puramente alegóricos (así como Kant en *la Religión en los límites de la simple razón*)?

Este filósofo que ha privilegiado el afuera (al que sometía el adentro), que reconoció las potencias tecnológicas, fundó la sociología sobre bases biológicas, no ha dejado de fracasar en la medida en que aprueba la liturgia católica y sus ceremonias culturales. En este dominio, cuando se imita a tal punto, se “profaniza” y uno se pierde.

Además ¿no ha acentuado él las divisiones? Bajo el vano pretexto de que distinguía en el cerebro tres zonas (lo afectivo, lo racional, lo activo, o “amar, conocer, actuar”), termina por encontrarlas en la sociedad; separaba; a nombre de lo que finalmente, opone el poder temporal (el de los militares y de los industriales), al espiritual (confiado al filósofo, asistido de “la mujer”, guardiana a la

³ Cfr. “Sobre una cierta unidad del pensamiento de Augusto Comte: ¿ciencia y religión inseparables?”, artículo de F. Dagognet que tradujimos y publicamos con su autorización in revista *Sociología 20* de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Medellín, Junio de 1997

vez del hogar y de la fe positivista). ¿No es entonces atrincherar la religión en un universo en retracción, propicio a la exaltación, a lo afectivo, al solo fervor y al ritual?

Estamos presos en un círculo vicioso, sin contar con que una nueva religión no se decreta; ella se inscribe siempre en una cultura, supone una tradición.

Si el filósofo rechaza las antiguas, como no puede entrar en “una nueva” que por lo demás muere tan pronto ha nacido, ¿no queda proyectado a un vacío insoportable?

¿Cómo salir de este callejón? La religión católica que baña Europa está demasiado prendada de sus dogmas, y no piensa acoger a sus herejes. Pretende la infalibilidad. Practica incluso “la excomunión”, y no ha dudado en el pasado declarar la guerra a los infieles. Y mucho menos acepta al que diera a algunos artículos de su fe una interpretación metafORIZADORA, que es lo que solicitamos.

Por ejemplo, pretender (como ella) la resurrección de la carne, o que el muerto vivirá una vida eterna, solamente significa para nosotros que conservamos piadosamente la memoria del que trabajó contra lo instintual egoísta y enriqueció la comunidad (el cuerpo místico).

En suma, las religiones reveladas no aceptan las racionales o las positivas, e inversamente. Sin embargo, nadie puede vivir sin pertenecer a una Iglesia que tenga en cuenta su vida, la de todos sus semejantes, que luche por las igualdades y haga al menos escuchar su voz contra las injusticias o en los dramas que sacuden el mundo (a favor de la paz y de la fraternidad).

Para poner aún un ejemplo, las obsequias religiosas teatralizan la ilusión, pero las cívicas chocan por su frialdad y su inconsistencia. Ni las unas ni las otras hacen posible la verdadera “conducta de duelo”.

¿Puede uno atenerse a una simple incineración, en su brutalidad (como si el cadáver fuera un desecho que hay que quemar) o al enterramiento (el que le espera al animal, pronto a descomponerse)? ¿No convendría pedir más, una solemnidad real, la participación comunitaria, un desquite contra el olvido, la evocación de principios sagrados? Escandalicé por haber deseado en otra ocasión “la extracción de órganos”, su donación (generosa, si es posible; si no, socialmente autorizada) con el fin de permitir a un medio-muerto (en coma profundo) consumir su afecto con los que abandona.

Es cierto que en esa cruzada, el filósofo que soy fracasó. No se puede verdaderamente salir de la contradicción: a la vez no evadirse en un sobrenatural místico, y no quedarse en un real privado de significación, encerrado en su prosaísmo.

Nuestro mundo actual conoce muchos dramas importantes:

1) ¿Cómo conciliar el poder indispensable y constrictivo (el jacobinismo) con el respeto de las justas y legítimas diferencias que él tiende sin embargo a aplastar (el espíritu girondino)? El federalismo no puede resolver este antagonismo, que evoca lo jurídico, desgarrado –como lo hemos visto– entre lo público y lo privado, aunque el primero de los dos debe primar sobre el otro.

2) ¿Es posible poner de acuerdo al capitalismo mismo –al que es necesario conservar puesto que es el motor de la producción y de la industrialización– con un indispensable socialismo?

Se lo busca; se han encontrado acá o allí algunos medios, sino para ponerlos de acuerdo, al menos para limar sus antagonismo. Pertenece a los filósofos exigir el no-sacrificio de los que trabajan, y por tanto el repartir beneficios.

3) El problema religioso sigue siendo el obstáculo más importante e insoluble. Nuestro mundo, que se rompe y se disloca tanto más pronto cuanto que evoluciona, siente cada vez más la necesidad de una “religión”, pero esta se revela (a causa de su dogmatismo y de sus desbordamientos) cada vez menos susceptible de responder a las aspiraciones que suben hasta ella. Se asiste pues a una profunda rotura, una fosa incluso que la “religión de la humanidad” de Augusto Comte no logró llenar. ¿Cómo salir de este pozo sin fondo? Confesamos nuevamente no saberlo, prueba de que la filosofía no tiene respuestas para todo.

(Verano del 2005)

Lógica y magia de la máquina¹

François Dagognet

Dos cuestiones preocupan actualmente a los filósofos: ¿podría pensar la máquina moderna? y, cuando pensamos, ¿no seguimos mecanismos, lo que significaría que pensar se convierte en calcular con más o menos automatismo?

El siglo XIX se planteaba ya la cuestión de saber si un jugador artificial lograría ganarle al hombre. E. Poe, que había asistido a una demostración del "Turco", jugador de ajedrez, trató esta cuestión para sostener que el éxito del androide dependía de una astucia. Pero en el siglo XX, la técnica computacional permitirá modificar esta conclusión y afirmar que la máquina programada sabe a la vez jugar y ganar.

En los siglos XVI y XVII, los filósofos y los mecanólogos estaban ya divididos sobre el tema, pero a propósito de otras actuaciones y de otras simulaciones: ¿hasta dónde va "la artificialización" de las capacidades o de los ejercicios propios de los seres vivientes? Esta automatización parece haber obedecido a muchos móviles, y evolucionado según una ley de los tres estados.

Primero, se encuentra en la magia, como si el hombre pudiera remedar al creador o realizar el sueño de Pygmalión. Las escenas vivientes mecanizadas sirven para la "recreación". En el siglo XVII, las primeras realizaciones se hacen en el teatro, con los teatros de máquina como el Andrómedo de Corneille, o en los juegos de agua como la gruta de Saint-Germain-en-Laye. Pero mucho más que el teatro, la música y sus instrumentos son los que van a favorecer la aceleración de esta mecánica humana. Mersenne se esforzará por fabricar estatuas que hablen y que canten, haciendo pronunciar sílabas por medio de tubos de órgano. Rápidamente la mecanología, de la misma forma que reconstituye movimientos, sabe forjar los ruidos, los sonidos y los cantos que los acompañan.

Luego, la escuela cartesiana va a amplificar el número y las proezas de los autómatas y sobre todo a confiarles otra misión: dar una lección de metafísica. Para Descartes, el autómata aporta la prueba que la sola y simple disposición de las piezas y de sus diversos engranajes es suficiente para realizar lo que

¹ François Dagognet. "Lógica y magia de la máquina". *Museo de artes y oficios*, La revista nº 8, septiembre de 1994, pp. 24-28. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau C. Medellín, 16 de abril de 2007.

observamos en la naturaleza, especialmente en sus aspectos más complejos. Ya el autómata no solamente muestra, sino que demuestra.

Finalmente, el autómata conocerá una discreta entrada en el mundo de los talleres y manufacturas. Esta nueva automatización consiste en reemplazar y amplificar el trabajo físico o intelectual del hombre, que es desfalleciente o inconstante, por el funcionamiento de un dispositivo capaz de autorregulación. El siglo XVII retomará y ampliará lo que los ingenieros del Renacimiento habían ya puesto a funcionar, como el regular de bolas de Francesco di Giorgio. Pero lo que más sorprende es que los pensadores del siglo XVII tratarán de aplicar estos procedimientos de eficacia y de celeridad al espíritu mismo. Spinoza, en la *Ética*, se propone analizar la vida afectiva humana como si se tratase de puntos, de líneas, de planos. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, va más lejos al defender una real mecánica del espíritu. Estas ideas son retomadas por otros pensadores, especialmente Leibniz.

El siglo XVII no permaneció indiferente al problema de la auto-mecanización. Ha jugado con esta teoría, y se ha servido de ella para expulsar las teorías naturalistas, hostiles a los artificios. Ha llegado hasta aplicarla al dominio del espíritu y de la invención. El reloj y el órgano constituyen sus referencias. Si no se trata completamente de un automatismo, si son ya instrumentos sorprendentes, capaces de sustituir al hombre y realizar lo que solo él podía evaluar o producir.

Descartes como Spinoza recordaban también que el artesano, cuando trabaja, respeta procedimientos y sigue "el orden". El siglo XVII nos ha encaminado directamente a la revolución del trabajo, allí donde la división de las tareas, analizada por A. Smith, cuenta menos que su entera autonomía, la automatización.

Objeciones y respuestas dadas por Dagognet a sus colegas¹

François Dagognet

Una jornada tan lograda como la de San Julián no ha terminado de recomenzar; se perdonará sin dificultad al que se encontró, de grado o por fuerza, en su centro, de prolongar los análisis, incluso de tratar después de todo de volverlos a lanzar con el fin de que el Coloquio pueda continuarse. ¡Tratemos de darle una especie de continuación ininterrumpida!

A guisa de prólogo, nos preguntamos si la extraordinaria iniciativa de Canguilhem no innova, en el sentido en que una comunicación, por una parte es explícitamente “desparisinizada”, por tanto diseminada o regionalizada; por la otra, no ha pasado a través de los medios de información tradicionales: ni la lección demasiado académica, ni la escritura secular, sino un encuentro desacostumbrado, discusiones libres, incluso si algunos han podido juzgarlas demasiado enfurtidas, intercambios laterales, en un lugar privilegiado en todos sus aspectos. Mañana emergerán centros múltiples, favorables a enfrentamientos directos entre protagonistas venidos de horizontes diferentes.

Un escritor, cualquiera él sea, permanece al abrigo tras la potente pantalla de palabras bastante anónimas y que no responden; el enseñante está bien protegido por la distancia entre los que lo escuchan y él mismo, que profiere y profesa. Pero aquí, colegas y amigos, cuestionan o intervienen; no veamos en ello inmediatamente un regreso a una especie de Platonismo —diálogos llenos de fingimientos, de giros conocidos y de arreglos— sino la invención de otro abordaje, más violento y menos premeditado. Las pantallas comienzan a caer: si el coloquio de San Julián afortunadamente ha sabido mantener las tradiciones de cortesía, de amistad y de su suave clausura, también habría podido claramente dar asilo a la vehemencia, a la incisión, al fuego de anotaciones apremiantes, cruzadas, incluso acusadoras. Las ha rozado.

Lejos de la justa oral, de la presentación demasiado canónica o de la tradición escritural, se intentó una reunión bien focalizada; se ha ocupado provisional-

¹ François Dagognet, *Objeciones y respuestas dadas por Dagognet a sus colegas*. En: G. Canguilhem et al. *Anatomía de un epistemólogo: François Dagognet*. París: Vrin, 1984, pp.101-124. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau C. Medellín, 9 de octubre de 2006.

mente otra escena, para un teatro distinto. No el tribunal, demasiado ritualizado y excesivamente utilizado por los filósofos que les ha gustado condenarse los unos a los otros, sino más bien el "desnudamiento" de tal o cual reflexión! Que cada uno pueda perder sus prudencias o sus gazmoñerías, que no dude ni en cuestionar ni en responder: la mordaz palabra "anatomía" expresa claramente ese lado de la operación, decidida a descomponer libremente y a poner sobre la mesa lo que estaba dado de manera demasiado implícita o aún confusa. Disecar y desplegar.

Para favorecer este fuego no extinto, pongamos aún en claro algunas sordas demandas y tratemos de responderlas aquí, a reserva de tomar por circuitos menos calurosos y menos eléctricos.

I

Ante todo, ¿qué es una filosofía, de dónde viene, quién insiste sobre las "formas" y los "dispositivos"? ¿Sobre la espacialidad y las apariencias, es decir los datos sensibles, hasta correr el riesgo de caer en el más lamentable empirismo?

La filosofía quizá ha sido infectada desde el comienzo; corre el riesgo de jugar el papel de una religión y de solo propagar mitologías bastante perniciosas: reemplaza entonces el alma, de alguna manera juzgada demasiado neumática, por el "pensamiento" impersonal; la finalidad y la armonía del Cosmos creado, por un orden implícito y suficiente en sí mismo; el Mundo, fuente constante de errores y de ilusiones, cederá el lugar a lo racional y a un modelo inteligible. Ella equivaldría pues a una suma de creencias minimalizadas, laicas y universalizables, pero en verdad, este platonismo sin cesar revisado o modernizado, se pone de acuerdo con un cristianismo larvado, enfermizo incluso según la terminología de Nietzsche. La enseñanza filosófica sacerdotal no puede desarrollarse sin esta cripto-teología y la ontología que la acompaña.

El filósofo griego había partido el universo en dos, el de lo sensible y el de lo inteligible. El pensamiento occidental, nacido de o con esta disociación, ¿podrá alguna vez volver a coser lo que ha sido desgarrado: lo material y lo intelectual, la percepción y la inteligencia? Los adversarios de la dicotomía, ignorándolo y paradójicamente, la refuerzan: cuando Bacon, más tarde, abra la vía al empirismo y recoja las solas apariencias, se contentará demasiado con acumular los "datos" (los restos) dispares y muy insignificantes; nos propone aún un universo informe, es decir, el mantenimiento de la más vieja quebradura: en efecto, o bien se coloca la realidad en el mundo de las ideas o bien se glorifica al mundo sin ideas de un percibir bastante pobre; las dos actitudes, aunque opuestas, se responden.

Descartes, aunque bastante ambiguo, sufre de la misma distorsión; si por un lado el modelo espacial ha podido generar la diversidad fenoménica y aclararla,

si es uno de los primeros en utilizar el audaz método topo-geométrico, por el otro lado, cae rápidamente en el imaginario de los torbellinos, porque nunca es gracias al examen de las cosas como se aprende a conocer su organización como sus propiedades. Al menos se afirma que se las deduce. Se reemplaza la física por la lógica dado que el pensamiento contiene en sí las reglas de lo verdadero. El posee en su fondo la racionalidad, y por eso esos desarrollos autónomos a partir del *Cogito* y de Dios que garantizaría su fecundidad. Y el empirismo más ácido retoma esta misma solución que creía discutir, pero a la cual no es fácil sustraerse: para Hume el pensamiento religa, por medio de la causalidad, lo que nos es ofrecido tanto en la dispersión como en la sucesión; pero las secuencias habituales, a fuerza de repetirse, nos comunican un sentimiento de casi-necesidad (subjetivo). La razón ha sido bien destronada pero subsiste y funciona siempre como instrumento de enlace. Ilusión, pero invencible ilusión; se explica el tenaz error de nuestras certidumbres.

El kantismo, verdadero pivote de la filosofía moderna, irá aún más lejos: el sujeto solo recibe impresiones, en estado de dislocamiento y de desmigajamiento. Y los primeros cuadros relacionales, como el espacio, que permiten ya conglomerar y colectar, solo vienen de nuestra sensibilidad. Mejor aún, se renueva y refresca más que nunca, la vieja dualidad platónica, aunque se tenga dificultades en mantenerla, entre el fenómeno y el ser, es decir la “cosa en sí” incognoscible. ¿Cómo en efecto y por qué plantear este “noumeno”? Puesto que conocemos ya y afirmamos su existencia, cualquiera sea el argumento, y que las apariencias se remiten a él y sin duda lo manifiestan —él es su substrato o su fundamento—, no se lo podría considerar como enteramente desconocido. Seguro es también que la no-suficiencia de los “datos exteriores” autoriza la libertad y la moralidad; en efecto, solo podemos afirmar estas si el aparecer no constituye más el todo de la realidad (determinada); debe ser previamente limitado en sus prerrogativas como en su campo. Se le concede mucho, la necesidad y la coherencia, porque se le retira, en un segundo tiempo, lo esencial, la auténtica realidad. ¿No es entonces Platonismo, pero en su paroxismo? La separación tiende a volatilizar lo sensible y a quitarle “su seriedad”. Mientras tanto es una filosofía difícil y laboriosa, puesto que una misma cosa cabalga, se lo quiera o no, sobre dos mundos: el exterior donde puede ser conocida, lo nocturno o lo nouménico donde ella escapa a nuestra intuición. ¿Existe entonces un lazo entre estos dos universos? Sin duda, pero entonces el ser mismo se da en la fenomenidad y allí se traiciona, aunque se lo querría indeterminado o imposible de captar.

El rechazo de lo que previa y sutilmente se ha desvitalizado, el desprecio correlativo del cuerpo demasiado ligado a lo sensible, así como la glorificación de un “más allá” o de la Idea; a esta prédica se ha consagrado lo más a menudo la filosofía clásica. Es necesario pues considerarla como una “religión” tan pér-

fida que le conviene aún a los pretendidos ateos, a los espíritus fuertes o a los que se creían críticos, pero que no por ello dejan de tragarse todas las culebras.

Por esta razón, preocuparse de los solos dispositivos materiales; no reducir el Universo a algunos principios o a un mecanismo tan abstracto que aplaste, so pretexto de glorificar la necesidad; explorar la variedad y la importancia de las “arquitecturas” naturales, constituye un poco la antítesis de la corriente racional, de inspiración platónica, que hemos recordado anteriormente, incluso si la hemos caricaturizado. Aprendamos a poner de plano, a tener en cuenta las superficies, los embrollos y sus enlaces complejos, incluso tratar de comprender sus propiedades así como también la razón de sus construcciones; tal sería en parte la tarea del filomorfo. Es evidente que para él, el ser —al menos lo que se llama tal— no podría existir sin el aparecer; no se coloca ni por fuera ni por debajo de él. Es suficiente con que este último, generalmente despreciado y alejado, sea restaurado en su complejidad o su continuidad, sustraído de los falsos recortes, y del desmigajamiento o de las brumas que nos lo disimulan. “Solo las cosas superficiales pueden no ser insignificantes. Lo que es profundo no tiene sentido ni consecuencia. Por el contrario, la vida no exige ninguna profundidad”, para citar una fórmula de un pensador con el que resonamos siempre².

¿Todos los filósofos estarían contaminados por esta cripto-teología que, a su vez, diseminarían? No, y por lo demás podríamos hacer la lista de los que han resistido a esta cruzada o a este deslizamiento. Evoquemos solamente uno de ellos, el más inesperado de todos, el inmaterialista Berkeley, con la condición de retener solamente algunos desarrollos de su sistema: la crítica corrosiva de las “ideas abstractas”, la repulsa a distinguir las cualidades llamadas primeras de las segundas (que por eso mismo quedan un poco rebajadas), el rechazo de una naturaleza pretendidamente situada bajo lo que percibimos (la substancia), la plena reconciliación del existir y del sentir (una lógica del aparecer), etc. Con el fin de asegurar y de amplificar la presencia de Dios, Berkeley suprime todas las construcciones, según él artificiales, que sostienen el Universo, pero que sobre todo forman pantalla entre nuestra conciencia y el creador; se descubre el mundo pelicular en sí mismo; se lo concibe como el lenguaje directo de Dios; pierde pues todas las armazones con las que se lo ha cargado, como sus inútiles basamentos. Las leyes físicas representan solamente la gramática de un texto, saturado de sentido.

Evidentemente no se puede admitir la crítica de las “abstracciones” sin tener que aceptar el principio del hiper-teologismo. Los dos se sostienen recíprocamente; sin embargo, pedimos que se los despegue para solo conservar la condena de las controversias verbales nocivas como la de los que desprecian “las particularidades secretas”, aunque a través de ella se pueda leer un uni-

² Valéry. *Tel Quel*. 10.^a ed., p. 271.

versal. “Es un punto sobre el cual se insiste mucho: que todo conocimiento y toda demostración tienen que ver con nociones universales; estoy de acuerdo plenamente. Pero me parece que esas nociones no se forman por abstracción como se lo ha propuesto; la universalidad, como yo la puedo comprender, no se encuentra en la naturaleza o el pensamiento de una idea fija, sino en la relación que ella sostiene con los particulares...”³.

Por esta especie de lógica de los solos fenómenos, de las superficies, dos operaciones lo esperan y lo definen; lo real saldrá de aquí transformado. Volveremos más tarde sobre esta metamorfosis espacio-temporal.

a) Primer trabajo, a la vez material y mental: el reagrupamiento o la concentración de lo que nos es ofrecido diaspóricamente (las palabras, los catálogos, los cuadros, los mapas...).

La naturaleza está golpeada, necesariamente, de entropía, de hemorragia y de dispersión. No puede resistir a esta huida. Pero el individuo y la sociedad son llamados —así como también el viviente— a luchar contra esta dilución-lapidación. La pasión por el reunir hunde sus raíces en una justa protesta, un poderoso “mecanismo de defensa”; y la cultura podría nacer de ahí.

Muy curiosamente, es verdad que allí donde reina el número y la acumulación, sobre todo se tiene en cuenta y se subraya sus aspectos negros y negativos: o bien el cafarnameo, el revoltillo y el caos, o bien la colección —perversidad sádica que domina a tal punto los bienes en su totalidad que nada escapa a su escapate (una posesividad sin falla)—, o aún el pululamiento, lo vibrionario, la insigne. También se ha desacreditado “la concentración” porque la economía capitalista amontonaba los medios de producción como los útiles financieros, los unos y los otros condicionando el crecimiento industrial y la “productividad”, así como la potencia política, de donde se deriva el aplastamiento de todos. Porque algunos han confiscado los instrumentos del poder —la reunión de máquinas, de mercancías y de signos— rápidamente nos hemos equivocado de enemigo; se ha visto en la intensa reunión la causa de nuestras miserias, por no decir de la alienación. Por lo demás algunos han sacado la consecuencia: el retorno a la dispersión individual, el artesanado, las robinsonadas. Pero la explotación, como la desviación de un medio, no debe servir para despreciarlo en sí mismo. Que se lo quiera o no, desde la simple palanca hasta la planta hidroeléctrica, incluso nuclear, la realización técnica logra concentrar y con ello decuplicar las energías. No se podría aminorar su fuerza, la de reunir y focalizar. Por lo demás no se puede escapar ni al monocultivo que se centra también sobre una sola producción (las Revoluciones verdes) ni a la Ciudad que se hiper-especializa en un tipo de fabricación.

³ *Principios del conocimiento humano*, in *Oeuvres choisies* de Berkeley, Tr. André Leroy, Aubier, p. 189.

Reconocemos por todas partes la anti-dispersión en ejercicio: ya los pueblos y, *a fortiori*, las ciudades nacen de una intensa reunión-amontonamiento; en su centro, modesto o inmenso, todo se vuelve a cruzar: las rutas, las riquezas, los edificios, los documentos, las escrituras, los recuerdos, los servicios, los residuos, etc. Por ello su prestigio. Y ellas mismas, nuestras ciudades, para asegurar esta función tónica recapitulativa, se han desarrollado en lugares privilegiados, o bien en las cimas, fáciles de defender, así como también abiertas ya a una amplia vista, un panorama, es decir una especie de *compendium* natural. O también “la aglomeración”, en lugar de ocupar un promontorio se estira a lo largo de un río, es decir allí donde todos los bienes y los intercambios convergen; o también se aloja en el valle, pero porque lo transitan las caravanas y los viajeros. En resumen, verificamos la intensidad y la ampliación de las reuniones, de bienes, de hombres, de símbolos, de ceremonias y de desfiles. Y a la inversa: nada hay más debilitador e insoportable que la vacuidad, la dilución y la separación.

No podemos analizar al detalle las réplicas a un universo demasiado diseminado y centrífugo; solamente mencionemos, a título de muestra ejemplar de esta pasión por la colección y la colectividad, la importancia de los códigos y de los libros panoptizadores.

No solamente las obras conglomeran, reúnen, sino que mejor aún, la Biblioteca, que las reúne y las alinea, situada ella misma en el corazón de las Ciudades donde se amontonan tantos documentos variados; aquí, asistimos a un triple reagrupamiento (como una especie de tabla o de armario extensible): primero el libro del Mundo, después todos los textos, y finalmente, en medio de una megalópolis centralizada. Nadie puede discutir la Modernidad ni la posibilidad nerviosa de estos “Observatorios”: la obra de ciencia como la novela —las dos “recopilaciones”—, contienen, como recipientes, aventuras, experiencias, lecciones, explicaciones. Reservas o depósitos de signos, atesoran. Concedemos, además, más atención a los actuales “bancos de datos”: *Biosis* para la biología, *Chemical Abstracts* para la química, *Medlar* para la medicina, etc. ¿Por qué estos sistemas? Porque, por una parte, los científicos aprenden cada vez más a codificar los signos, y por otra parte, porque la materia, con recursos sin fin, se vuelve capaz de almacenar (el almacenamiento) sin límites y de manera segura. La informatización intensifica el proceso anteriormente descrito (la cosecha).

El psiquismo elemental, a su vez, resulta de esta fuerza de contracción; recibe ante todo informaciones de todos lados, en desorden, las canaliza y las organiza, saca de ellas también aplicaciones. Mejor aún, porque religa logra obtener una “representación” del universo; en efecto, el percibir constituye una conducta anti-dispersiva: “Esta sensación de luz roja experimentada por nosotros durante un segundo corresponde en sí a una sucesión de fenómenos que, desenrollados en nuestra duración, con la mayor economía posible de tiempo, ocuparía más

de 250 siglos de nuestra historia". Fusionar lo que ha sido separado, aproximar, combinar, son tantos otros actos intelectuales de la misma naturaleza: la anti-exposición o la anti-diseminación.

Por lo demás, algunas de las exposiciones de San Julián han insistido, de manera inolvidable, sobre la fecundidad de los inventarios, de las ordenaciones o de los reagrupamientos; Lambert apasionadamente ha evocado la reseña histórica como las dificultades, mientras que Escat remitía a la corriente leibniziana la pasión filosófica, heurística, de las notaciones y de los registros.

b) Segundo trabajo, completamente parecido: oponerse ya no al espacio que divide sino al tiempo que dispersa (la Memoria).

Si la palabra "concentración" o "amontonamiento" sufre de connotaciones bastante negativas, su recíproca "conservación", está sometida a la misma suerte depreciativa. Entonces, se arriesga devaluar el recuerdo que presentificaría lo que ha dejado de existir y que en nada innovaría. Inmovilizar, embalsamar, preservar, otras tantas expresiones restrictivas por no decir, incluso, funerarias. No solamente el término traduce (mal) el lado más pobre —siempre la fijación, el registro, el mantenimiento— sino que descuida el aspecto más activo como el más fructuoso de la conservación, porque esas "inscripciones vivientes" continúan moviéndose, decantándose y permitiendo otros enlaces (diagonales). Solamente al final se comprende y se capta el comienzo: a este respecto, Gaston Bachelard ha sorprendido cuando mostraba que la verdadera infancia se despierta en el viejo, muy tardíamente, al término de su existencia. ¿Visión poética? No lo pensamos; aquí tenemos la prueba de un "pasado" que se mueve, que lentamente se cierra y se organiza.

En todo caso conviene luchar contra la erosión: el psiquismo, la sociedad, las instituciones (por tanto nuestras ciudades, sus monumentos, los archivos y sus actas), todo se consagra al recuerdo. La escritura, que ya reúne los datos y los encierra en algunas líneas, no deja de depositarlos con el fin de no perderlos, gracias a medios estrictamente materiales: al comienzo se graba, luego se reemplazarán las duras incisiones por presiones sobre la arcilla blanda, más tarde por simples rayones, finalmente con huellas y marcas lo más indelebles posibles, aunque raspadores puedan a veces tachar o tengan que borrarlos. Asegurar y guardar.

No podríamos pasar revista a todas las actividades que tienen que ver con la energía y con el anti-desgaste: oponerse a lo que recubre y suprime. Se ha sostenido que, si el espacio servía a nuestra potencia (se circula en él en todos los sentidos, sin restricción y uno puede incluso entregarse en él a frecuentes idas y regresos), el tiempo que corre acusaría nuestra debilidad. No estamos seguros de ello porque logramos llegar a suspender sus efectos destructores

y porque sabemos también remontar su curso (la memoria). Pero se agrava la importancia de su irreversibilidad con el fin de humillar al hombre y obligarlo a la sumisión, por eso el desencallamiento correlativo de un Ser o de un real más poderoso que él, que lo absorbe. Denunciemos siempre lo que nos aplasta, la funesta ontología larvada o la cripto-teología que ha corrompido el espíritu filosófico, a tal punto que un historiador ha podido pretender recientemente: "si se considera el recorrido filosófico en lo que tiene de esencial, se ve cómo todas las grandes filosofías son una crítica del objeto a nombre del ser. Entiendo por esto que ellas critican lo que aparece a nombre de lo que es en sí". Entonces, ¡exigimos el derecho de marchar completamente a contracorriente!

Se nos recordará que la muerte se lo lleva todo, incluso a los individuos rebeldes. De paso ¡es esta una prueba que la filosofía y la religión beben en el mismo fondo argumentativo!

Discutimos este juicio: en efecto, el viviente nace de su oposición a la destrucción; solo piensa en reproducirse. La herencia en él, tan bien protegida en el corazón del núcleo mejor cerrado, sustrae el patrimonio del aniquilamiento. Ningún tesoro se aísla tan cuidadosamente. Y él lo transmite con una fiebre y una prodigalidad que constituye la sexualidad; y ésta define integralmente las plantas y los animales, que se perpetúan contra viento y marea. La menor brizna de hierba prende; ¡no se la detiene o muy poco se lo puede hacer! Siempre vuelve a brotar; el grano mínimo y resistente atraviesa las edades, como las tempestades. Todas las funciones fisiológicas trabajan en esta "inmortalización". Otra vez Valéry lo señala con agudeza: "Con respecto al individuo, la muerte se opone a la vida, pero por el contrario, en una visión de conjunto de los vivientes, ella es condición de vida... El más grande artista solo puede esculpir en un mármol que es indestructible y el más grande mecánico no tiene para ensamblar sino cuerpos perecederos, oxidables, corruptibles. Y si los cuerpos no fuesen así de alterables, estos prácticos no podrían el uno esculpir, el otro perfilar y ajustar... lo que hace que las obras sean posibles hace también que ellas sean perecederas"⁴. Otra perspectiva valeriana: el viviente escapa al tiempo porque no cesa de repetir, ya no "reproducirse" sino reproducir simplemente: "Admiramos un insecto que recommienza el trabajo indefinidamente cuando destruimos indefinidamente su obra, de esta forma el mundo hace nuestro cuerpo y éste se defiende como insecto. Cada pulsación, cada secreción, cada sueño retoman ciegamente la obra"⁵.

Valéry ha ahondado bien el examen de esta guerra llevada contra la erosión: en efecto, importa negar por todos los medios y anular los efectos del tiempo que disuelve. Muchas técnicas, según él, se caracterizan por el poder no tanto de

⁴ *Tel quel*, p. 345.

⁵ *Ibidem*. p. 334.

ensamblar o de transformar sino por impedir la desnaturalización y de consolidar la preservación, por eso “la subsistencia” es más importante que la “substancia”; por ejemplo, en los siglos más lejanos, los quesos, las carnes ahumadas, las salmueras, la cocción, y sobre todo, le añadimos nosotros, la putrefacción utilizada y vuelta contra sí misma! El hombre usa lo corruptible en su provecho: si la muerte asecha la vida, inversamente ésta se servirá de aquélla con el fin de salvarla, al mismo tiempo que se recuperan los desechos que se creían perdidos o sin empleo. La industria recicla y, a su manera, “inmortaliza”. Nada se pierde.

Sobre todo el pan y el vino prolongan sin fin la época de la cosecha y de la vendimia; aparentemente cambian pero sobre todo “ponen en reserva” o inmovilizan. La cava y el granero. El tiempo ya no los muerde, o muy poco. Entonces se sigue una mística y ritos. “El cristianismo —anota Valéry tan sorprendido— cuenta con el pan y el vino. El catolicismo los exige. Pan, vino y la noción de substancia. La operación esencial, que define al catolicismo, es el cambio de substancia de dos productos elaborados por la industria del hombre... Todo esto define en el globo una cierta región que se dispone en torno a la cuenca del Mediterráneo, región cuyos límites son los de la viña y el trigo... En los imperios del arroz, de las papas, de los bananos, de las cervezas, de las leches agrias y del agua clara, el pan y el vino son productos exóticos...”⁶. Cita larga que no queríamos truncar porque ella liga muy bien el cultivo [la culture] de la tierra y la de los espíritus. Por todas partes es pues necesario dedicarse a convertir pero con el fin de ponerse al abrigo: por aquí se escapa a lo que destruye.

Valéry irá más lejos aún, en su pasión intensa de glorificar “la conservación” —a sus ojos la adquisición más eminente y fuente de toda la civilización—; de ella resulta incluso la poesía. No es más que eso, una victoria sobre el tiempo; los sentidos y el sentido se solidarizan con el fin de perdurar. Generalmente las palabras se las lleva el viento y perecen una vez emitidas; han servido. Por el contrario, los versos se retienen: ante todo no “expresan” nada, no piden nada; además, el cuerpo los retoma sin dificultad porque son acordes a su ritmo. La prosa muere [meurt] mientras la poesía permanece [demeure].

Se estaría equivocado aquí si se quisiera oponer nuestra concepción en filigrana del viviente —que conserva y se conserva— a la que Canguilhem ha desarrollado e impuesto tan bien; su inventividad (la normatividad) tal como ella se adapta a las circunstancias y que, sobre todo, no se encierra en reglas de funcionamiento invariable (entonces medible y objetivables). Pero la palabra “conservación” no significa fijeza; importa atravesar las crisis a toda costa. La vida del viviente consiste en sobrevivir, el mayor tiempo posible, en y a pesar de la adversidad. Ahora bien ¿lo que se pliega no resiste mejor que lo que se quiebra? La flexibilidad, y no la rigidez, asegura y define la verdadera constancia.

⁶ *Rhumbs*, p.38.

Solo retengamos entonces nuestra conclusión: la doble victoria sobre el espacio (por medio de la concentración) y sobre el tiempo (el mantenimiento), pero, la una y el otro por medio de “formas” susceptibles de reunir y de subsistir.

II

Pero dado que nos estamos explicando, debemos responder a una sorda objeción que se nos ha dirigido: ¿cómo un filósofo puede seriamente llegar a agrandar “la imagen”, la iconicidad, incluso en un grado aún menor “el audio-visual”, contra el cual la filosofía nos ha inmunizado desde el origen?

Uno de los primeros que nos ha puesto en guardia contra ella ha sido Platón: el triángulo no debe confundirse con su reflejo, la figura. Por un lado la idea, por el otro la ilustración, que a menudo abusa; se va quizás de la una a la otra, pero sobre todo de la una contra la otra. El dibujo geométrico no sabría entregarnos la necesidad ni las verdaderas propiedades. Más tarde Alain se apresurará a decir que la vista del cubo o su representación no lo capta nunca más que en perspectiva y solo nos descubre pues algunas de sus caras o aristas. No es pues él mismo sino su peor deformación. Se lo desnaturaliza. El cubo solo se piensa; no podría describirse ni mucho menos ofrecerse a nuestra mirada.

Por su lado, la ciencia moderna, la microfísica, ¿no le puso un término a las “visualizaciones”? Los libros lo repiten bastante: la relación llamada de Heisenberg (la incertidumbre), o más simplemente la asociación de la onda y el corpúsculo, incluso aún la concepción de partículas cada vez menos localizables son suficientes para alejar los esquemas demasiado fijos y simplificadores. Incluso en química, se calcula y demuestra, más que mostrar. Por todas partes. Entonces ¿qué es una epistemología aún apegada a las imágenes?

Gaston Bachelard ¿no se ha dado cuenta de que la ilustración concreta es el obstáculo mayor para la comprensión de lo verdadero? ¿No está en la fuente de los bloqueos? De esta forma, el atomismo antiguo, con sus granos en miniatura, su polvo y sus minúsculos sólidos, ha pagado los costos: quería a todo precio representar (*Les intuitions atomistiques*). “Las intuiciones son muy útiles: sirven para ser destruidas... El esquema del átomo propuesto por Bohr, hace un cuarto de siglo ha actuado en este sentido como una buena imagen: ya no queda nada de él”⁷.

Por lo demás regresamos al mismo problema que ha sido encarado precedentemente, pero bajo otro ángulo; itanto peor!

Defendemos efectivamente “la graficidad” y pedimos incluso re-abrir el proceso que se le ha instaurado. Se lo ha cerrado demasiado rápido. Y deseamos su rehabilitación.

⁷ *La philosophie du Non*, p.138-9.

Para comenzar, no es tan seguro que la ciencia moderna la haya despachado; a este respecto remitimos al artículo de Louis de Broglie, "Las representaciones concretas en microfísica" (in *Logique et connaissance scientifique*). El ilustre teórico se rebela contra la filosofía con la que se la ha vestido. Alega abiertamente por un regreso a las "imágenes teóricas", descarta los puros formalismos, las solas matemáticas o los análisis demasiado vagos (inspiradas en el solo probabilismo). Según él, cada partícula se define por números, expresa pues una estructura bien determinada y no está excluido que, tarde que temprano, se la pueda "siluetear", sino su presencia misma al menos sus efectos. La física no remataría pues sus teorías más que por el acto y gracias a los instrumentos que autorizan "una evidenciación" (por ejemplo, la cámara de Wilson, las rayas de la espectroscopia y los niveles de energía, etc.). Seguramente no lo real, pero realizaciones, la concretización y la efectividad.

Todo depende de lo que se ponga bajo las palabras: bajo la de configuración no entendemos un reflejo o una sombra, sino la puesta en claro de una "organización", el perfil teórico de los elementos como de su composición. Rehusarlo o minimizarlo nos parece peligroso, una especie de regreso a la metafísica (la cripto-teología), lo que le tiene afecto a lo invisible o a las fuerzas a distancia; se les ha reemplazado precisamente por líneas, que dibuja la limadura del hierro en la vecindad de un imán, en el experimento bien conocido del espectro magnético de Faraday: "Gracias a él, comenta Kastler, el espacio vacío de los matemáticos se ha vuelto un medio dotado de propiedades físicas"⁸. Trayectorias y curvas, polos, en efecto lo enriquecemos; la sola ley de Coulomb, según la cual los campos (electromagnéticos) se rechazan o se atraen en razón inversa del cuadrado de la distancia, suponía demasiado un espacio idéntico a sí mismo; solo se contaba entonces con el alejamiento para medir las influencias. Ahora bien, "el medio" pierde su isotropía o su homogeneidad: lo cruzan líneas. "El espacio atravesado por las líneas de fuerza ¿tiene las mismas propiedades que el resto del espacio?", tal ha sido la pregunta de Faraday. Esta es su respuesta: "Un anillo que corta las líneas de fuerza es la sede de una corriente eléctrica, mientras que en el espacio desprovisto de líneas de fuerza ningún fenómeno eléctrico aparece". Maxwell y Hertz ampliaron esta abertura. En resumen, las ondas no circulan en todos los puntos; se levantan caminos o circuitos particulares, de la misma manera que el agua que chorrea se canaliza, se difunde en hilillos y no se distribuye completamente, de manera uniforme, por el suelo, en la superficie.

En cuanto al bachelardismo con el que se piensa entrabarnos, creemos que él tampoco ha cesado de moverse: no ha dado tanto la guerra contra las imágenes

⁸ Faraday. *Extracto de las Investigaciones experimentales en electricidad*. Presentadas por Germaine Hirtz, Prefacio de A. Kastler, Gauthier-Villars, 1967.

fosilizadas y nocivas como que ha suscitado las oscilantes y las modernas, las que integran mejor las vibraciones o las energías. Los sutiles croquis —su obra está llena de ellos— se modifican con las teorías y las precisan, de la misma manera que los símbolos, las notaciones y también las puntuaciones. Se las rectifica y se las retoca sin fin. No inventamos nada, pero es necesario subrayarlo claramente puesto que la epistemología de Gastón Bachelard, por lo demás tan evolutiva, ha sido demasiado arrastrada de un solo lado y porque él mismo ha dado pábulo al ladeamiento. Sin embargo, ¿no está escrito —y es una frase entre otras— en el *Materialismo racional*: “Desde entonces, puesto que los electrones no son localizables, se va a buscar representaciones que darán la densidad de presencia de esos electrones, la densidad electrónica en las diferentes regiones de la molécula. Y es así como los libros de química moderna están ilustrados con ‘mapas electrónicos’. Dicho de otra manera, ¿se instituye una verdadera cartografía de la molécula”⁹? Y la obra entera irá en este sentido, en favor de una neo-iconografía. Por ejemplo —el caso más frecuentemente comentado—, el núcleo de benceno ya no merece ser considerado como un hexágono anguloso. Tiembla e incluye posibles; nos dedicaremos pues a encontrar medios que materialicen y capten su relativa inestabilidad, una figuración casi-Calderiana (el escultor de los móviles).

Por otra parte, nosotros creemos que Gastón Bachelard no ha dejado de alejarse del intelectualismo de estilo brunsvicgiano; no ha creído más que en aplicaciones; se ha fenómeno-tecnificado y materializado. ¿Renunciaba por ello a la clásica devaluación de lo sensible? Seguramente: los olores y los sabores, que tienen que ver con la química de los matices, entraban en la arena de la ciencia nueva; de acá en adelante, no importa tanto alejarse de lo real como de ampliarlo y de reconstruirlo. ¡Salvemos los fenómenos! ¡Creémoslos, como el demiurgo!

Estas ciencias morfológicas, de las que nos reclamamos, les falta desarrollarse. ¡Tengamos sobre todo en cuenta su crecimiento como su irradiación! El filósofo estaba quizá inclinado a aminorarlas, o incluso a olvidarlas. Actualmente, ¡qué desquite!

[...]

Lo visible expresa pues lo invisible con el cual coincide: no pedimos más (...) Cerramos demasiado los ojos a las minúsculas diferencias como a las distancias débiles. Recubrimos, abstraemos, generalizamos.

Además de la mineralogía y las ciencias de la Tierra, creemos poder extraer “argumentos” o “lecciones” de disciplinas en pleno movimiento: primero, no se

⁹ *Op. cit.*, p.150. La cita prosigue: “Estos mapas electrónicos ¿son realistas, solo son representaciones?... Si se concluye limitándose a la noción de representación, será necesario decir que nunca una representación ha estado más próxima de la realidad” (*Ibid.*, p.150).

tiene el derecho de encerrar la morfología en la sola biología, segundo, de encerrarla en la ingrata y simple descripción, ora de los aparatos (la anatomía estricta), ora de los tejidos (la histología). Extendamos su influencia. La química física en general, la geografía —y llegaríamos hasta incluir las organizaciones sociales, así como la literatura y la poesía— entran todas en este vasto campo donde uno se preocupa del examen estructural; solo se tiene en cuenta las superficies, sus posibles enrollamientos, las composiciones exhibidas y las arquitecturas (de ahí el grafo y la graficidad). Aprendamos a erigir y a leer los relieves, los emplazamientos o las triangulaciones que expresan las situaciones más complejas; incluso saquemos de ahí curvas relacionales (binomiales) o súper-esquemas; si hemos aprendido a deletrear textos, conviene también saber descifrar los mapas de localizaciones, de reparticiones y de intercambios múltiples.

Atrevámonos a algunas últimas observaciones en favor de esta “visualización” demasiado desacreditada:

a) El croquis que quisiéramos analizar y defender condensa la información, de la misma manera que la transmite mejor que un largo discurso; tiene que ver con las teorías de la notación y de la comunicación; concierne tanto la pedagogía de la ciencia como la filosofía de la “contracción” cuya obligación hemos creído tener que precisar y de la que hemos subrayado su importancia. ¿Cómo favorecer la comprensión y como encerrar también una multiplicidad de datos en un esquema que le sea equivalente, aunque más recogido? Se vuelve sobre todo heurístico, en la medida en que facilita el reconocimiento de amplias divisiones como la de las líneas principales o de las fronteras o de los dispositivos mismos. “Lo que se llama invención es de la naturaleza de la comunicación. La fecundidad inventiva en todos los géneros crece como la posesión, la perfección de los medios de comunicación. Una buena notación entraña invenciones”¹⁰. Finalmente la ciencia, lejos de renegar o de abatir la escritura, la exalta y favorece una combinatoria o una “sobre-codificación” (la graficidad misma).

b) Nuestra época podría claramente caracterizarse por el progreso fulgurante llevado a cabo en las técnicas de captura, de registro (frecuentemente automatizado) y de la condensación sobre la pantalla (visible, legible) de resultados. No insistiremos en este punto puesto que hemos consagrado una buena parte de una obra a definir la medicina, a través de su historia, como una ciencia o un arte explícito de la *picturalidad*. Ella logra apoderarse cada vez mejor de lo que se le escapaba; no tanto disecciona como que saca a la superficie; detecta y exterioriza. La clínica solo vive de este pasaje y de esta transferencia, del adentro al afuera. Y también la sensorialidad, tan fundamental en sí misma; la mirada del médico no ha terminado pues de ejercerse; se aguzza sin cesar: no

¹⁰ Valéry, *Tel Quel, Analecta*, p.234.

tanto un “mirón” como un “vidente”; una doble visión, dado que se prolonga y está armada de sus aparatos, sus telescopios.

Con respecto a este tema arriesguemos incluso una breve evocación de una estrategia de este “aparecer” ante los jóvenes epistemólogos de la patología y de la inmunología; precisemos en una palabra lo que se llama “la desviación del complemento”, no tanto por sí misma (y sobre todo ahora que no se recurre a ella) sino como paradigma de una astucia y de un reactivo bastante sensible, antiguamente puesto en funcionamiento por instigación de J. Bordet.

En efecto, cuando la precipitación de un antígeno, microbiano o no, no puede traducirse al ojo desnudo –entre otros el caso de la sífilis–, entonces Bordet no dudaba un momento en conectar esta reacción muda sobre otra, particularmente perceptible. Injertemos. Si se utiliza sensibilizadora y sobre todo alexina (llamada también el complemento) en cantidades apropiadas, si han sido consumidas en el dipolo “antígeno sifilítico-anticuerpo”, no quedarán muchas para entrar en la floculación que lo acompaña, el hemolítico (el conejo-antiglóbulos rojos); pero en caso en que la alexina no hubiera sido utilizada para la primera destrucción, el tubo enrojecerá bruscamente; se es pues informado por “un indicador” inmediato de un drama o de un no-drama. Ciframiento indirecto y bastante fiel; además aquí no deseamos más. La medicina solo vive y progresa por estas astucias o estas iluminaciones. Para el caso, ella trabaja como el químico del laboratorio que, a través de los cambios de tinte, de aspecto o de forma, se asegura de una oxido-reducción o de una acidobasicidad. Se mide, por el sesgo de un desplazamiento o de una consecuencia que desaloja lo oculto. Y la detección de los medios de defensa ha permitido a la primera inmunología conocer el pasado de aquel al que se le ha sacado un poco de su propia sangre; en el extremo límite, se podrá responder a otras preguntas, como el momento en que la afección que padece se ha declarado y que testimonian los anticuerpos presentes, así como la eventual repetición de este traumatismo (la reviviscencia de la defensa). El presente (¿está atacado?) como el pasado (¿ha sido ya invadido?) se ven en el tubo de ensayo, puesto que no se conoce nada que no deje su firma. A la manera como reaccionamos, podemos y sabemos inducir “las heridas” que ya han golpeado “la imagen del yo”, como las que están en vías de alterarlo. Mencionemos pues de paso el poder hipermnésico de nuestros humores: el suero es como un palimpsesto inigualable. Se aprende a traducirlo, ante todo a analizarlo, después a referir los menores desórdenes de sus constituyentes con los acontecimientos ora exteriores ora personales. Una gota de sangre encierra el Universo (hemotología geográfica).

¿Debemos aún responder a la sempiterna objeción que aleja y minimiza lo “sensible”? Podemos, afirma nuestro adversario, razonar sobre la caja del reloj e incluso buscar lazos entre sus diversas piezas; se observará inmediatamente que

el minuterero da doce vueltas más rápido que el horario. ¿Estamos más avanzados? Sobre todo importa buscar adivinar algunos órganos ocultos que explican los movimientos visibles. Buscar así adivinar la existencia o las propiedades de objetos que no pueden aún ser alcanzados por nuestra experiencia, buscar “explicar lo visible complicado por lo invisible simple”¹¹.

El argumento de Jean Perrin no nos ha convencido verdaderamente: evidentemente que no se le pedirá a los empaques, destinados a encerrar y a proteger el contenido, que den cuenta de él. Es evidente que es necesario abrir la caja para estudiar lo que ella guarda. No enredemos todos los planos. No confundamos el frasco y el coligado, lo que envuelve y lo envuelto. Descomponemos, despleguemos. Si se quiebra un radio, se encuentra en el interior una bobina (especie de antena), lámparas, un auricular-transcriptor. Por este camino no se comprende nada (o casi nada) del mecanismo de la transmisión inalámbrica; y tampoco mucho más si el receptor funciona con una pila. El resultado no se lee ni se concibe a través de esos medios que portan, pero que también disimulan, el funcionamiento. Aquí también se han mezclado los niveles. La máquina o el aparato no dejan de solidarizar, y muy profundamente, el material y la operación, en este caso, electrónica y electromagnética (ondas hertzianas). Precisamente el objeto técnico se caracteriza por esta rigurosa equivalencia entre la estructura y las capacidades; es pues irritante que se piense o que se ose contar con él para ampliar el divorcio que se desea entre la función y el substrato, demasiado despreciado.

III

Última respuesta a las objeciones que flotan en el aire de San Julián; hemos desembocado en una dificultad mayor: Michaud, con su viva perspicacia no ha dejado de darse cuenta de ello. ¿No nos deslizamos hacia una especie de filosofía naturalista unitaria o de tipo monístico? En ninguna parte se asistiría a verdaderas rupturas. ¡Con el aplanamiento generalizado, se debe renunciar a los relieves y a las dialécticas! Valéry nos empuja hacia allí, por lo demás y todavía, por medio de anotaciones de esta naturaleza que abundan en su obra: “Uno no se puede figurar bastante nítidamente el sistema psíquico, y su singularidad, mas que por una comparación constante con el mundo de la física. Estoy hablando de una comparación fina, es decir tratando de adaptar por analogía los conceptos de la física, su lenguaje, y sus análisis a los hechos psicológicos”¹².

La materia, o bien por la fuerza de un poderoso principio de conservación, o bien gracias al azar de un encuentro de circunstancias favorables, no ha podido dejar de engendrar conjuntos momentáneamente sustraídos a la erosión,

¹¹ *De la méthode dans les Sciences*. 2a. serie, p.79.

¹² *Tel Quel, Analecta*, p.280.

no-destructibles, por lo menos durante un cierto tiempo. De ello resultarían los primeros vivientes, una especie de naturaleza que, por sus solos recursos, escaparía a las leyes mecánicas y lograría una relativa autonomía. No tenemos necesidad ni de un creador, ni de un impulso o de un soplo o de una misteriosa aspiración, ni siquiera de una dialéctica de la negación de la negación; nada de esto es exigido por la actual biología, capaz de precisar el determinismo de este no-determinismo. (Energetismo, intercambios, puestas en reserva, degradaciones y recombinaciones bioquímicas, inseparables las unas de las otras). La Vida constituye el primer centro transformador, el enigma de los comienzos y de las innovaciones: vinculada a la sola materialidad, ella logra hacerla más compleja y hacerle dar la vuelta, con el fin de asegurarla mejor. La Muerte la acecha en todo momento y la convoca a la dura realidad a la que quizás creía poderse sustraer. Pero no regresemos, ella ha logrado vencerla gracias a la proliferación y a la invencible reproducción que consolida su mantenimiento.

A este respecto, los luminosos descubrimientos de Claude Bernard sobre la regulación y el “medio interior” merecen ser mencionados, no solamente porque nos encontramos en San Julián, sino porque ellos aclaran las bases mismas de la fisiología: nosotros nos constituimos nuestro entorno y no padecemos más los “golpes” de los estímulos externos, aunque ellos no nos dejen de someter y de despertarnos. Si no viéramos ni escucháramos nada, ¿no seríamos víctimas de los desórdenes que suscita la ausencia completa de comunicación? ¿No estaríamos sumergidos en el atontamiento o la apatía?

Además, creemos que la conciencia debe rematar la empresa de la Vida misma, lograr mejor que ella las dos operaciones de preservación (conservar) y de focalización (concentrar). Voluntad y Memoria. El hombre solo nace de una protesta contra el desparramamiento y la disolución. Él constituye el foco oposicional mayor. Dependiendo de la naturaleza en la cual está inmerso, ha sabido robarle sus secretos, ponerla a distancia con el fin de aprehenderla mejor y de contrarrestar sus desmigajamientos como su propia destrucción. Aquí tampoco es necesaria ninguna trascendencia, y mucho menos un “fondo innato” de donde sacáramos y que nos autonomizaría desde el comienzo.

En estas condiciones debemos preocuparnos, por razones tanto filosóficas como epistemológicas, de las operaciones mentales más significativas, aquellas por donde es dominada la potente materia de la que derivamos, no tanto negada como amordazada, no tanto distanciada como reducida:

a) la empresa taxonómica generalizada que llega a sustituir a la multiplicidad tanto como a la dispersión de los seres o de los elementos, por cuadros (conceptuales) que los aprisionan. ¿Qué no clasificamos (los individuos, las sociedades, incluso los sistemas filosóficos)?

Como todo se sostiene, se sigue que la nomenclatura intensificará la captura: las palabras logran recoger aún más y sistematizar. Un verdadero nombre “es sinóptico o esencial” afirmará Linneo. Abramos un paréntesis sobre el propio Linneo: con él no solamente la Naturaleza se vuelve un diccionario, no solamente escribió un libro de *Filosofía Botánica* —famosa empresa guiñol de recopilación y de recolección—, sino que no tuvo temor de comenzar su texto por el recuento de todos los que habían escrito antes de él sobre esta misma cuestión; de alguna manera inventa no tanto el libro en la Biblioteca como la Biblioteca en el libro: la colección de los autores rivaliza con la de las plantas, desfilan los nombres de los viajeros, de los curiosos, de los jardineros, de los médicos, de tal forma que cada vegetal remite a un enjambre de autores, de publicaciones, incluso de planchas.

b) la tipología, muy próxima de la precedente, reagrupa también, ordena y nos libera de la superpoblación. Se reemplaza aquí lo que ha sido amasado por una neo-escritura; ella se dedica a relieves “las similitudes” que se imponen sobre las diferencias (las distancias, que permanecen, son medibles). Cuando un cierto número de rasgos no se disocian —la correlación obliga— y que solamente mínimas ondulaciones animan las unidades, se está claramente en el derecho de aislar esa casi-invariante y de considerarla como un punto de referencia estable. Frecuentemente se ha criticado esta forma elemental de la racionalidad que favorece los cortes y desconoce las evoluciones, es decir los pasajes. Inmovilizaría pues y privilegiaría demasiado el espacio de las discriminaciones.

La irritación aumenta bajo todos los aspectos cuando este tratamiento se aplica al propio hombre; por dos razones al menos: primero a causa del rechazo implícito del dualismo que entraña la operación, puesto que la metafísica se aferra a menudo a la distinción del alma y del cuerpo que garantiza la espléndida autonomía de la “*sola mens*”; segundo, se rompería la individualidad puesto que se la obligaría a entrar en cuadros predeterminados.

Pero a través de estas anotaciones críticas, ¡cuántos malentendidos y presupuestos! Se admite demasiado pronto que lo “somático” (desvalorizado) no es suficiente para personalizar. Se cree equivocadamente que ser “encerrado” dentro de un sub-grupo destruye al “sujeto”, mientras que uno se limita a concebirlo mejor y a situarlo. No entremos en esta discusión pero, “la lectura corporal”, las medidas que la acompañan y la aprehensión de ciertas relaciones inter-fragmentarias significativas nos parecen una tarea que ha sido rebajada demasiado, siempre por las mismas causas: se espera sustraer “el yo”, como no importa cualquier otra obra, de las ciencias llamadas de cuadrícula y de captura, no menos que de “contracción”. Por lo demás es claro que debemos rápidamente reemplazar estos términos demasiado negativos por sinónimos menos sospechosos: análisis craticular, pensamiento matricial, disposición tabular, escalogramas, corpus del campo de variaciones, etc.

c) Las ciencias jurídico-administrativas entran también en este vasto conjunto epistemológico y filosófico. ¡El monismo les ha conducido ahí! La exposición sugestiva liminar de Guery se ha dado cuenta inmediatamente de los peligros, porque un tal estímulo a la cameralística como a las empresas gestonarias, que multiplicarán las etiquetas, los controles y los recortes, conduce, por ciertos lados, a una política temible, incluso irrespirable (la burocracia).

Pensamos que se han exagerado demasiado los maleficios. En todo caso, ningún Estado moderno puede eximirse “de indicadores económicos”, de cuadros de borde y de procedimientos de evaluación. No se gobierna ya a ojo. El que toma las decisiones se rodea hoy de consejeros, solo sueña con “planes”, cifras y umbrales. La aritmética política y econométrica ha adquirido sus títulos de nobleza.

Más aún, la vida social consiste en encontrar y en aplicar “medios técnicos organizacionales” que impiden el aplastamiento de las minorías y permiten las correlaciones incesantes, el juego de los intercambios múltiples como de las suplencias. ¡Una meta— o mega-maquinaria! Según nosotros, el derecho define los principios gracias a los cuales se puede esperar resolver los conflictos o impedir los deslizamientos. ¿Cuáles intercambios (los contratos) y cuáles bases de apoyo (las instituciones)? La sanción para las malas asambleas suscita descontento, esclerosis y revuelta, cuando no resistencias. Empleemos el lenguaje de la cibernética: reglar y regular. Y por consiguiente, el derecho no dejará ni de evolucionar ni de evaluar (por medio de sus códigos).

d) la estética material forma el más bello florón de la corona. ¿De qué se trata si no es primero de una educación de la sensorialidad, demasiado aplastada, y de una atención a las realidades y a los diversos ensamblajes (la composición)? Estos perderán poco a poco sus particularidades y se abandonará los elementos en provecho de sus disposiciones, los diversos emplazamientos y sus relaciones. “Las bellas obras son hijas de su forma, *que nace antes de ellas*”¹³.

En esta óptica, hemos sido llevados a examinar algunos pintores de la región lionesa, puesto que aquí nos encontramos. No abandonemos el terreno experimental y concreto cuando es posible. Detengámonos entonces, un breve instante, en uno de ellos, el célebre Ravier que Paul Claudel —que vivía igualmente no lejos de aquí— no ha dejado de glorificar. Al comienzo pintó paisajes, a la manera de Corot, después, bastante rápidamente, su casi-ausencia, no solamente porque la luz y las brumas los irrealizaban, sino sobre todo porque él abandonaba cada vez más los detalles y los contenidos con el fin de conservar solamente las grandes masas, las solas líneas, se orientan hacia lo basal solamente, por no decir lo casi-abstracto; por lo demás termina su vida semiciego.

¹³ Valéry. *Tel Quel, Choses Tues*. t.I. p. 17.

Evolución notable y muy instructiva: aparentemente la Naturaleza se evapora, pero también se la retiene y se la transcribe cada vez mejor. Doble paradoja: 1.- entre menos medios se usen —algunos trazos, en el dibujo— ¡mejor o más se aprisiona en sus redes!; 2.- cuando parece que se retiene muy poco, en verdad se transportan conjuntos voluminosos de importancia. ¡No busquéis desplazar demasiado, fracasaréis! ¡Benedicid los constreñimientos que os obligan a no cargar demasiado y a desbrozar! Efectivamente, al final Ravier con muy poco, entrega lo “casi-nada”, la inmensa llanura y el cielo confundidos.

Más tarde se irá más lejos, se cambiará incluso de plano; se descenderá entonces hasta lo ínfimo (la microscopía); nos preocuparemos no tanto por la pintura como por las condiciones materiales que la hacen posible, otra manera de remontar hacia los fundamentos. En este caso el arte canta los materiales que preceden y permiten el trabajo transferencial. De esta manera no se duda en pintar la hoja blanca dentro de la hoja blanca misma, con la exageración de sus agrietamientos, de sus imperceptibles cráteres, de las asperezas que hacen caminos de cebra en el espesor de su superficie: los granos del papel o, eventualmente —y es algo que conduce a lo mismo—, las fibras de madera, o los nódulos de la plata de metal. Otras perspectivas se presentarán, no menos de “segundo grado”, una pintura de la reflexividad. Pero conservemos solamente nuestra conclusión: el arte sale de la naturaleza, pero la transporta, la domina pues y la hace perceptible, hasta en sus rincones más recónditos. También la despliega.

e) Que se nos permitan aún algunas observaciones finales en favor del monismo.

Se ha condenado demasiado y alejado lo real en la medida en que, precisa y previamente, se lo empobrecía. Operación hábil: se le vacía de su contenido, para poder luego descalificarlo mejor. Pero su riqueza se filtra al menor de sus fragmentos: tomamos aquí de Gaston Bachelard un bello análisis que hace de un instrumento trivial, a través del comentario inspirado de Michel Leiris, de las ensoñaciones, es decir de los agrandamientos y de las prolongaciones. Ya no relativo a la página en blanco sobre la cual se escribe, ¡sino a propósito del lápiz que la raya! No la pintura sino la más próxima literatura: “Ajusta el cuchillo primero a la dureza de la materia, después a la dureza rechinante de la mina. Nada falta, ni los ruidos ni los olores. Este es pues un ensayo de fenomenología de la materia: ‘Más que cualquier experiencia preparada con cuidado, que logra o en la que fracasa un profesor de física, estos actos de una elemental simplicidad nos hacen entrar en contacto con la materia mineral, aquí comprendida por entero dentro de los límites ridículamente reducidos de este cuerpo que brilla, vecino de las piedras preciosas por su exactitud y su delicadeza’...”¹⁴. El menor

¹⁴ *La terre et les Réveries de la Volonté*. p. 280.

pedazo contiene el Universo, de ahí la intensidad y la profundidad de las consideraciones “microscópicas” o liliputienses. Por otra parte, convendría ligar los fenómenos los unos con los otros, puesto que es necesario a toda costa impedir el desparramamiento o la amputación. Completemos, restauremos, abramos.

La sola conciencia puede revelar sus maravillas puesto que precisamente ella las aclara. En una especie de vuelta, ella ha sabido distanciar; mientras que el universo huye por todas partes, en la representación (palabra clave) se inmoviliza y se panoramiza. La imagen brota de allí y el conocimiento saldrá de ella. El podrá extrapolar luego, proseguir, rematar una naturaleza que se quiebra, se entraba o se escapa.

La psicología, pretendida ciencia del *ego* —insistimos en esto— ha sostenido generalmente los mitos. Sin embargo solo ha progresado cuando ha fisicalizado sus investigaciones, sus aproximaciones, sus modelos. Pero bien pocos lo han logrado. El filósofo aquí arriesga protestar: nos situamos ahí, es verdad, en una zona neurálgica, en la frontera, del movimiento y del sentimiento. Pero no abramos este debate, sembrado de todo tipo de trampas; para nosotros lo psíquico no se convierte en una luz que se superpondría, y que por lo demás no sabe ni cómo ni por qué, a lo físico; él es la esencia misma de lo físico.

En resumen, situémonos filosóficamente en las intersecciones: por un lado, el Universo en su inmensidad, su variedad, su inesencialidad, por el otro lado, una conciencia que logra apoderarse de él. Lo resume, por tanto lo aligera y lo transcribe. Aunque nacida de él y en él, ella lo voltea; ella lo inventa y lo prolonga.

¿Monismo lleno de dificultades y de sombras? Es verdad. Confesamos nuestras dudas. ¿No terminamos por divinizar la “materia”, que se ha vuelto el absoluto? No, puesto que logramos captarla y salvarla de ella misma. El Mundo ha dado a luz lo que lo absorbe y lo sostiene; so pretexto de “subsistir” mejor y de perdurar, se han forjado poco a poco, inevitablemente, “estructuras” más resistentes que él, capaces de desplazarlo y de reemplazarlo. Tales serían la fuerza y la proeza del espíritu cerebralizado. El hombre solo existe por y para este fantástico recentramiento.

Hemos tenido el honor de explicarnos, no solamente ante algunos de los más prestigiosos científicos de la biología moderna, sino también ante los epistemólogos más conocidos, como ante algunos filósofos de renombre.

¿Hemos respondido a sus expectativas, queremos decir a sus cuestiones? No es seguro.

En resumen, podemos sostener que hemos trabajado en el surco de las reflexiones que han abierto, en Francia, los trabajos de Gaston Bachelard y de Georges Canguilhem.

¿Los hemos traicionado? Seguramente, puesto que es lo propio de los discípulos más seguros. Ellos lo han repetido claramente. Recitar, con la punta de los labios, en el perfecto mimetismo y la concordancia, no nos parece la actitud más devota ni la más conveniente.

¿Desviación? Quizás, deslizamiento, pero de ninguna manera herejía. Solamente hemos sacado a nuestra manera, interpretado, incluso deformado.

Dos palabras merecen ser finalmente retenidas: la de “materialidad” —Gaston Bachelard la ha festejado— y la de “vitalidad”, y es un hecho que Canguilhem la ha reconocido siempre y celebrado. De estas dos palabras, hemos osado hacer una sola, puesto que la una desenvuelve y exalta la otra. En una doble fidelidad, fusionémoslas. Y sobre todo, no dejemos de habitar en el corazón de su interferencia.

Incorporar¹

François Dagognet

La mediología –esta disciplina que Régis Debray ha sabido reconocer y analizar, para la cual ha encontrado fundamentos y a la cual ha “bautizado”– difiere de las técnicas de la comunicación o del estudio de las mentalidades. Se distancia de las concepciones estrictamente comportamentales como de las demasiado mentalistas o de las interioristas (fórmula de choque del *Cours de médiologie générale*: “el pensamiento no existe”). Ella toma en cuenta a la vez lo inmaterial, lo ponderal, lo colectivo. Ya no separa, para nuestro goce de filósofo, el mensaje, su soporte, lo simbólico, los útiles vehiculares, el grupo que atraviesa lo nuevo y del que será impregnado. Ya, en el simple nivel instrumental, contamos con el emisor, el transmisor, el receptor. Entramos difícilmente en esta lectura puesto que continuamos pensando que “solo las ideas gobiernan el mundo”, mientras que ellas suponen una comunidad (un colectivo) y implican un sistema procesal (material).

Finalmente, gracias a la mediología, vamos a evitar lo segmentado, lo abstracto (lo desencarnado), lo lineal (preferiremos lo diagonal). Nos proponemos –con el fin de liberar mejor su eficacia y su importancia– insistir sobre un operador paradójico que parece entorpecer la irradiación del mensaje, mientras que favorece su propagación y asegura su completitud. Le es necesario a la doctrina o a la idea o al dogma “el paso obligado por la corporeidad; para algo cuenta el soplo, el acento de la pronunciación, la manducación, la reverberación somática”. El *Cours de médiologie générale*, así como *Transmitir*, por lo demás lo han subrayado claramente; el solo título de algunos capítulos (“El misterio de la Encarnación”; “¿Es verdad que las ideas gobiernan el mundo?”) es suficiente para probarlo.

Vamos a añadir a este horizonte metafísico y teológico algunas consideraciones más prosaicas, sacadas del dominio psicofisiológico, que podrían fortificar la perspectiva de conjunto.

Comenzaremos por evocar una “experiencia personal” modesta pero reveladora: una organización universitaria programó recientemente, en el Futuroscope de Poitiers, una videoconferencia de la que nos encargó. Hicimos una intervención

¹ François Dagognet, Incorporar. En: *Cuadernos de mediología*. N.º 6: ¿Por qué mediólogos? Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, abril 16 de 2007.

que se dirigía a muchos grupos francófonos dispersos en los cuatro rincones del mundo (Reunión, Guadalupe, etc.). Nos volvimos “una palabra enseñante” que se despliega en una red. Un especialista en administración educativa ve acá un sistema con muy buen desempeño –él lo aproxima al “teletrabajo”– puesto que un solo locutor se dirige a una multitud: una fuente única y económica, puntos de llegada en estrella.

¿Por qué se presenta, según nosotros, el fracaso mediológico? Ante todo porque las técnicas de grabación y de difusión repercuten sobre la voz y le sacan algunos armónicos (la palabra se neutraliza un poco a través de ese filtro), pero sobre todo las sonoridades retumban pues un poco por todas partes y se dispersan. El locutor no ve, no encuentra al que le habla; vive la ausencia, la separación. En una clase, el alumno puede detener o cuestionar a quien se dirige a él; y si no se presenta esta interrupción, el maestro no deja de modificar o de modular su enseñanza según la actitud o la escucha de sus auditores.

En la experiencia (futurista) de Poitiers estaba cortado el vínculo comunitario –el intercambio “emisor-receptor”– a causa de que la técnica vehicular absorbió, e incluso devoró, el lado pedagógico; nadie se dirige verdaderamente a la inmensidad, a lo innumerable, al mundo mismo; excepto si se entra en la desviación patológica. Importa no romper la proximidad de los cuerpos (por eso la asamblea de fieles, la reunión de algunos discípulos, por no decir una clase de alumnos). La mediología reconoce la obligación estimulante de la reversibilidad entre los dos extremos de “la cadena” que difunde.

Se me objetará que en la radio el escritor o el conferencista desarrolla sin embargo, y con seguridad, su punto de vista ante anónimos que tampoco lo ven. Llega a ellos a través del sistema ciego que desacreditamos. En realidad, lo más frecuentemente se le pregunta; circula sobre las ondas una entrevista, no una exposición. El jefe de Estado no ignora el lado artificial, teatral, de débil alcance, generalmente breve, de un discurso en sí; se rodeará de periodistas que lo interrogarán y deberán incluso (a partir de un acuerdo secreto, tácito) abrazarlo. En resumen, no se puede prescindir de la “mediación corporeizada” incluso dentro de todas las mediaciones; ella condiciona la vitalidad, por no decir la verdad (lo vivido); asegura su completitud. Es necesario primero “hablar a pocos”, antes de pretender hablar a muchos; no se puede saltar por encima de estas primeras barreras aparentemente restrictivas. La mediología no ignora ni este “mediano” ni este “medio”.

Tomatis, un especialista en audiofonología, lo probó de otra manera: nos ha persuadido de la importancia del “lugar” donde se habla, si se quiere ser escuchado, recibido. De esta manera, Bossuet solo se eleva a lo patético del púlpito en la catedral, gracias a su acústica ideal. Su propia voz le regresa no tanto

intensificada o amplificada, como orquestada y de alguna manera glorificada; ella lo exalta (a causa de la auto-escucha reflexiva). En este caso, el orador se encuentra en una situación paradójica y enojosa: vive intensamente, interiormente, la relación “donador-receptor” y es en la medida en que participa en lo que lanza y de ello se beneficia, que puede emitir con más patetismo y energía (lo que hemos llamado “la reverberación”).

Si no se da este retorno valorizado – que provoca el “transporte” – no se sabe suficientemente que la voz (la laringe) termina por entorpecerse y empobrecerse. El mediólogo llega hasta esos rincones (boca y oreja inseparables) para sorprender allí el juego de los determinantes psicomotores y sobre todo aprender que el hombre solo tiende a inaugurar en él una interrelación, el cebo de una comunidad (consume lo que produce).

Inversamente, en un recinto demasiado reducido, que “orquesta mal”, el sonido se refleja rápido y de manera brutal; hiere la oreja que lo capta y llega a romper el entendimiento psicofisiológico, el bucle de un cuerpo que se auto-controla y sobre todo se auto-estimula. Esta es la razón por la cual “el cantante profesional” poco a poco se desordena; a tal punto desconoce el enlace auto-humano dentro de su melodía. En general le es necesario intensificar la emisión para ser escuchado allá lejos, con el fin de satisfacer a su público. Entonces regresan sobre él ruidos que lo violentan y lo hacen desequilibrar. Se le recomienda pues o que ponga sus manos sobre sus orejas, o al menos sobre una de ellas (la más activa) con el fin de atenuar esta incomodidad y excesiva “resonancia”. O que utilice un casco que rebaje y suavice lo que graba; sino, su voz se rasga y no podrá seguir ejerciendo su profesión.

Lo que aquí nos interesa no es tanto la receta o el análisis de una patología que se conoce ya bien (por lo demás, la audición de lo demasiado agudo o de lo demasiado ruidoso siempre ha producido sordera) sino la obligación que tiene lo que es “transmitido” de transitar a través del cuerpo, y sobre todo de no excederlo. La mediología no pretende descuidar el zócalo corporal sin el cual el sentido (ya se trate de un sermón, o de un canto o incluso de un curso profesoral) no puede verdaderamente circular y al que le faltaría “lo que le aumenta su voltaje”.

Jean-Jacques Rousseau –mediólogo y también musicólogo— incriminó a otra causa: según él, la escritura y el libro han eclipsado poco a poco la palabra; ellos le han hecho perder la tonalidad. Ya no podemos escuchar, a tal punto es verdad que la función crea el órgano.

Nuestros predicadores se atormentan y transpiran en los templos sin que se entienda nada de lo que han dicho. Luego de haberse agotado gritando durante una hora, salen del púlpito semimuertos. Seguramente, no valía la pena tomarse tanto trabajo. Los antiguos se hacían entender fácilmente por el pueblo en la plaza pública; hablaban

sin problemas todo un día. Los generales arengaban a sus tropas; se los escuchaba y ellos no se agotaban. (...) Supóngase un hombre arengando en francés al pueblo de París reunido en la Place Vendome. Gritará a voz en cuello, se escuchará que grita pero no se distinguirá ni una palabra. Herodoto leía su historia a los pueblos de Grecia reunidos al aire libre y por todas partes resonaban los aplausos. En la actualidad, el académico que lee una memoria en una asamblea pública apenas es escuchado al final de la sala (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Buenos Aires: Calden, 1970. p. 132).

Condillac había comentado ya esta situación: “Se trata de saber cómo los oradores romanos que arengaban en la plaza pública podían ser escuchados por todo el pueblo” (*Essai*, II, 1, 3, § 29). El filósofo de la sensación acusa aquí a las lenguas modernas muy poco discriminantes, mientras que el latín por ejemplo diferenciaba mejor el fin de las palabras y exigía también que la voz se subiera o se bajara incesantemente. Dejemos de lado las interpretaciones. Permanecemos aplicados a la idea de la importancia de la sonoridad de retorno, a la del medio físico (que en realidad es psíquico); nuestras ciudades y nuestras arquitecturas no tienen suficientemente en cuenta la “reflexión” (gracias a las configuraciones que la favorecen, como una plaza cerrada). El cerco que rebota “la palabra” nos parece que tiene el mismo papel que “el espejo” que nos da “nuestra imagen” (el sí mismo) cuya importancia se conoce (el estadio del espejo).

Diderot nos relata una “situación psicosensores” que va en el mismo sentido de las precedentes; frecuentaba el teatro, si le creemos y según la *Carta sobre los sordos y mudos para uso de los que escuchan y hablan*: “Tan pronto como se levantaba el telón, y llegaba el momento en el que todos los otros espectadores se disponían a escuchar, yo metía mis dedos en mis orejas, no sin sorpresa para los que me rodeaban y que, al no comprender, me miraban casi como a un insensato que venía a la Comedia a no escucharla... Prefiero hablaros de la nueva sorpresa en la que no dejaban de caer quienes estaban a mi alrededor cuando me veían derramar lágrimas en los lugares patéticos y siempre con mis orejas tapadas”.

Aquí, la corriente pasa gracias a la gestualidad que se impone a las palabras, de un tirón o declamadas. Una vez más, el cuerpo asegura la electrificación. El mediólogo no ignora que el “sentido” no se difunde necesariamente a través de las letras o signos gráficos, allí donde corre incluso el riesgo de hundirse y de enfriarse. Los momentos más tensos implican la “corporeización” que dramatiza más la escena.

En el pasado, por las mismas razones, hemos tomado en serio los trabajos de un antropólogo, Jousse, que se había interesado más en el recuerdo (la conservación del mensaje) que en su transmisión. Pero ¿no es necesario mantenerlo para poder luego distribuirlo?

Ahora bien, los textos sagrados eran tanto mejor recitados, salmodiados cuanto más correspondieran a ritmos en resonancia con el propio cuerpo (una especie de manducación permitía la asimilación, luego la restitución). En la medida en que no fuera preservado este método de incorporación, los recuerdos se borrarían, y sería necesario recurrir a medios externos, por no decir dispositivos topográficos o tabulares, como lo ha puesto de presente Yates en su *Arte de la memoria*.

Hemos somatizado al máximo la mediología, pero Régis Debray cauciona sin duda esta manera de ver por la importancia que le ha concedido a la “encarnación”, la que en la cima nos gratifica de un dios visible que ha tomado cuerpo.

La mediología rebosa de estrategias y de principios que han conservado algunos lazos (indirectos) con el cuerpo. Vamos a evocar tres:

Primero, la vida podría servir de modelo a la mediología si se guardan las proporciones. En efecto, ella se caracteriza por su fuga a propagarse; la creamos clausurada sobre sí misma, negentrópica, sustraída al afuera, autónoma. En realidad, el ser solo pretende perpetuarse, extender y diseminar su propio patrimonio.

A este respecto, el viviente ha logrado una triple operación: ha delegado en una semilla (cuasi puntual) el conjunto de sus predicados; le impide autofecundarse incluso aunque los órganos de reproducción broten uno al lado del otro (por ejemplo, el uno madurará solo cuando el otro habrá acabado su propio ciclo generativo: de acá la discordancia, la distancia buscada); en fin, ha conferido a esta semilla la mayor liviandad para que pueda volar y solo fecundar lejos, logrando vencer el espacio de la separación. No olvidemos sobre todo que la simiente detenta la totalidad del viviente en el más pequeño volumen; al mismo tiempo se conjugará (la heterogamia) con una que le es diferente y asegurará así la biodiversidad. No se trata para ella de desplazarse solamente, de revolotear o de viajar. Se acopla con una planta parecida a ella; dará nacimiento a un ser que encierra al antiguo pero que exhibe también al nuevo.

¿Cómo lograr esta proeza? Mientras que las células comprenden $2n$ cromosomas –una doble hélice– en su núcleo, la célula reproductiva los reduce a n cromosomas con el fin de poderse ligar a n extranjeros (una fusión que realiza un apareamiento desconocido).

La minimalidad, que no compromete la esencia del viviente, así como la emergencia de un individuo original, nos parece una victoria sin igual. La mediología –más próxima de una filosofía de la naturaleza que de una filosofía de la conciencia– se inspirará en ella; reconocerá la necesidad de la miniaturización (sin pérdida) de lo que es transmitido.

No será esta la razón por la cual la imagen (recogida en su bidimensionalidad, simultánea) se impone sobre un relato y una narrativa sometida a la rectilinalidad, y por tanto al estiramiento, obligada a reglas que frecuentemente la disminuyen, la aplastan o incluso la vuelven trivial.

Segunda enseñanza. El mediólogo no ha cesado de mencionar que la mediación (que por definición excluye la inmediatez y obliga a un pasaje) vincula extremidades; sobre todo insiste en que la una y la otra –visión orgánica y no mecánica– se transforman a causa de esta relación (la retroacción). La mediología no se reduce a privilegiar los traslados; en el curso de las operaciones nota un aumento.

De esta manera, el saber dispensado a espíritus atentos se renueva a lo largo de la trayectoria educativa; por ejemplo, en filosofía, llegaremos a pensar que “el spinozismo no existe”. No se concibe por fuera de su interpretación, ella misma ligada a su difusión-transmisión. Su sustancia se vuelve la suma de las perspectivas que se tengan sobre él.

Retomarlo solamente, restituirlo tal cual (pretendidamente) lo degrada y lo pierde. Por ahí, el monitor no logra imponerlo. No concuerda con la dinámica de las ideas.

El escéptico sostendrá que más vale la evocación de un sistema o de una teoría que una presentación personalizada. Es desconocer el beneficio de la pasión; es olvidar que solo hay verdadero intercambio entre las consciencias y que, por todas partes, la simple reconducción de un sistema no interiorizado no permite su asimilación. Para que pueda ser aceptado, importa que sea repensado.

Antaño, a propósito de este problema de la integración y de la reciprocidad “emisión-recepción”, de su mutua transformación, hemos cometido un error recordando la fórmula: “Se espera a Cristo pero fue la Iglesia la que vino”, fórmula chocante, pero ante la cual el mediólogo no debe detenerse. En efecto, la religión no puede dejar de redefinirse y de inventarse. Cristo resucita con sus historias, incluso si corre el riesgo de morir también en ella. Su iglesia asegura su perpetuación y sobre todo su renovación. Llegamos hasta discernir aquí una posible comparación con la vegetalidad (*mutatis mutandis*) –como en el caso de la cepa de la vid– en la medida en que la planta se reproduce tanto como cambia; prolonga seguramente lo mismo pero lo casa con lo otro.

Finalmente –tercera observación– añadimos una notación que el mediólogo podrá discutir; con ello abrimos un debate en la disciplina. Nos referimos al cerebro y, más generalmente a la “corporeidad” receptora, que situamos en el corazón del intercambio Inter-subjetivo, persuadido de que la mediología no tiene que ver tanto con lo físico como con lo orgánico.

También pensamos que uno se equivoca al excitar el cerebro de muchas maneras al mismo tiempo (el multimedia); se lo electriza pero una sacudida no equivale a una estimulación y mucho menos a lo que facilita la interiorización. Mientras la velocidad cuenta a lo largo de un circuito que religa interlocutores, tanto más conviene respetar el tiempo necesario para la acogida. Las tecnologías modernas nos cubren demasiado de sonidos, de imágenes, de sensaciones; deslumbrar no es instruir. Debemos respetar los equilibrios o las exigencias orgánicas, aprender a recibir “el alimento psíquico” al ritmo de la manducación. La saturación, la proliferación, la poli-sensorialidad hacen perder tono y fatigan; entrañan rápidamente el rechazo. Regresamos así a una tesis que hemos defendido, una concepción de la cultura intussusceptiva (*intus*, adentro, y *susceptio*, la acción de tomar) lo que supone el tiempo para incorporar, y rechaza, en el mismo movimiento, el hiper-consumo. Ayer, J.-J. Rousseau criticaba “el clavecín ocular” de Père Castel, que solidarizaba la vista y los sonidos: “Yo vi ese famoso clavecín con el cual se pretende hacer música con colores. Significa conocer muy mal las operaciones de la naturaleza el no advertir que el efecto de los colores reside en su permanencia y el de los sonidos en su sucesión” (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Cap. XVI. *Op., cit.*, p. 113). En efecto, alejemos las sobredosis, las mezclas, las adiciones.

Hemos querido subrayar –corriendo el riesgo de una amplificación excesiva, por no decir caricatural– “el peso de lo corporal” en el intercambio verdadero, no solamente para que ese cuerpo se sitúe en el corazón de las mediaciones y las patetice, sino porque él mismo, en su fondo, cuenta, fusiona incluso lo físico y lo psíquico; el uno se expresa a través del otro.

Es pues justo que lo que es mediación básica o fundamental repercuta sobre los vínculos inter-subjetivos más variados que la mediología, disciplina cardinal, tiene en cuenta y aclara. En resumen, el “mediador por excelencia” no puede dejar de participar en las diversas mediaciones que hace posibles e incluso origina.

La diagonal del sabio¹

Régis Debray²

1

Más que practicar una extracción de órgano, un corte anatómico en esta “filosofía actuante”, en este organismo sin cesar creciente, multipolar y polivalente, me hubiera gustado poder entregarme acá a una investigación fisiológica: ¿cómo funciona este *corpus* proteiforme? ¿Cuál es su principio de regulación? ¿Su ley de composición? ¿Sobre qué lance corre su autor, en todo sentido si se lo quiere pero siempre en un cierto sentido y de una cierta manera? Me hubiera gustado poder examinar el núcleo organizador de esta bulímica, irradiante y tentacular arborescencia. Sorprender el corazón secreto de esta proliferación enciclopédica... Para alcanzar el nivel meta-Dagognet, quizá sería necesario ser uno mismo un sobre-Dagognet y poseer una ciencia sobre-enciclopédica. Sería necesario por lo menos saber algo de ciencias biomédicas, luego de ciencias físico-químicas, y finalmente de ciencias ético-jurídicas, para retomar el camino cronológico de nuestro Maestro o al menos de su obra siempre en movimiento. La tarea es imposible. En lo que me concierne, es onírica. Debo pues contentarme con leer, uno por uno, sus obras que me sumergen por su originalidad y su densidad de información. Son simples impresiones de lector las que aquí entregaré, sin colorete ni elaboración. No ocultaré que la primera sensación de un lector medianamente instruido en filosofía es la de extrañeza. El lector es aclarado y desorientado a la vez por esta obra; aclarado por el trozo, desorientado por el conjunto. Cada libro precisa luminosamente sobre una cuestión ardua (el cuerpo, la escritura, el museo, la piel, etc.) en una lengua admirablemente clara que despliega lo complicado y al hacerlo nos simplifica la vida. Pero toda esa iluminación después nos hace dar vueltas la cabeza. Cada obra nos permite escalar muy ágilmente una cara norte de la modernidad multiplicando las conexiones bajo nuestros pies; pero la variedad de las caminatas nos desconcierta.

¹ Régis Debray, La diagonal del sabio. En: Robert Damien (dir.). *François Dagognet médecin épistémologue philosophe. Une philosophie à l'oeuvre*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1998, pp. 27-32. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu c. Medellín, febrero 14 de 2003.

² Agregado de Filosofía, doctor, ha publicado *Transmitir* (Odile Jacob) y *Loados sean nuestros señores* (Gallimard). Su principal objetivo intelectual es echar por tierra los tabiques que separan los mundos técnico y simbólico. Esta empresa lleva el nombre de “mediología”.

Encerrados como estamos en los signos ¿habremos desaprendido el mundo y sus objetos más familiares hasta el punto que reencontrarlos sin estructura bajo nuestros ojos nos extravía como en una excursión exótica? ¿Habremos olvidado el eclecticismo de los intereses cartesianos y el nomadismo de un Bergson que iba de la física a la biología pasando por la estética y la religión? El pensamiento clásico, a donde se iba por saltos y gambetas era infinitamente más barroco que nuestros armarios universitarios...

2

Y ante todo ¿dónde situar a este diablo de hombre? ¿De dónde sale? ¿De qué cruce? Ha surgido en la encrucijada de la máquina y de la vida. De la medicina y de la técnica. Como su maestro Canguilhem. No mezcla los géneros, los confronta. Rechazo de una biología de tipo mecanicista. Rechazo de un fisicalismo regresivo (nada de regreso a las cosas mismas, avance hacia el objeto). Se da vuelta hacia la naturaleza, sin vitalismo, sin exaltar una *natura naturans* metafísica. Se gira hacia las técnicas, sin tecnicismo, sin creer en el *Deus in machina*. Exploración de las biotecnologías que reconcilian los órdenes o los compenetran. Desde sus primeras obras, Dagognet avanza hacia un monismo feliz, no belicoso, pero escudriñador y exigente. Quiere reconciliar las fuerzas y las formas, las realidades sensibles y las combinatorias, la ebriedad de las cosas y la precisión de los alfabetos. Se comprende su amor por Junger y las “cazas sutiles” del entomólogo. El abecedario del mundo les es un programa común. Este sistemático abierto a todas las fiestas de la exploración quiere también reconciliar a Linneo con Goethe. Este proyecto intelectual, esta contradicción sin cesar reenviada –integrar la exuberancia romántica y nocturna del mundo en una taxonomía solar y sin rebabas– tal sería la apuesta de partida. Me parece exitoso de hecho; a tal punto que se puede echar de menos que no lo haya tematizado en una epistemología prescriptiva, un discurso del método bien propio, apto para viajar y para convencer a lo lejos (a todos los que no tienen su bagaje). François Dagognet es demasiado modesto. Le tocará a sus alumnos ser ambiciosos por dos.

3

La unidad interna de esta totalidad en efervescencia quizá haya que buscarla más allá o más acá de los conceptos, en un cierto humor o en un cierto tono. Los del optimismo. Es la vena Diderot, si se quiere (pero un Diderot aquí sin periodismo ni literatura, filósofo de tiempo completo y de forma íntegra). Se reencuentra el mismo *molto vivace*, el mismo apetito de descubrimientos, la misma alegría en el ataque de las complejidades, la vuelta y revuelta que

dobra un recodo, el resumen/escorzo que ilumina. Un lirismo transferido de la naturaleza a los aparatos. Aquí también se visita las manufacturas y los talleres, las galerías y los laboratorios. Aquí también se está contento porque “la desdicha de todo filósofo se debe a que ha sido cortado del mundo, de sus cambios, de sus producciones”. Pero el optimismo no es una simple salutación a la profusión productiva, un homenaje a la abundancia, un desbordamiento sin límites de las riquezas materiales y materistas. Es evidentemente menos poético y más trapacero, sin admiración fenoménica. Lo que este optimista admira y nos hace admirar, a cada instante, es la facultad que tiene la materia de colaborar dinámicamente en su propio conocimiento, por donde la celebración de los materiales y de las sustancias escapa a toda bobería, a toda pasividad. Lo real es disperso, volátil, ilimitado pero puede diferenciarse, clasificarse, ordenarse. Lo inagotable es reductible por traducción. No está para recibir, está para dominarlo (pero inventariar es ya adueñarse). De acá la valorización de los montajes técnicos. Por esto el minucioso elogio de los captos, convertidores, codificadores y descodificadores, registradores, trazadores y numerizadores. Todo lo que transcribe transforma; todo lo que transforma libera. La conversión informacional de los fenómenos equivale casi a una promoción ontológica. Por esto escritura e iconografía no son descriptivas sino inventivas; siempre hay más información en la gráfica que en la cosa misma, el mapa es más nutritivo que el territorio. La exaltación ante la multitud que excita pero que sumerge se convierte en la miniaturización que salva contratando. Toda esta filosofía, exuberante en lo posible, desemboca en un elogio de lo menos. Se comenzaba por un bazar: Dagognet encajero. Se termina en un diagrama: Dagognet asceta. De lo heteróclito al ordenamiento químico, el trabajo opera en continuo; no hay necesidad de abstraerse del cafarium para reencontrar, sin quebrarlo, sus conformaciones internas.

4

¿De dónde viene entonces el sentimiento de choque que deja al lector cuasi-groggy? ¿De dónde viene la impresión que este hombre perturba, que este pensamiento exacto y barroco no encuentra su sitio en la casa común? Por esto sus libros prescriben a los lectores abandonar la casa de los libros y tomar el camino. Ir a buscar información afuera, en las márgenes, en las naves laterales del Logos. La lectura de Dagognet suena a “lo agitado del bocal” como una bocanada de oxígeno a contra-tiempo. No estábamos acostumbrados a esto. Aunque sea insensible al que se dirá, el aficionado queda apresado en un campo de fuerzas, institucionales y epistemológicas, que recorren el mapa de lo que hay que pensar, jerarquizando los dominios o las prioridades intelectuales de una generación. François Dagognet no ha pensado como su generación, la

estructura, el significante, el modelo formal. Ha tomado en serio las técnicas, saltándose las prohibiciones logocráticas de la época. Es un cambio de terreno, una inversión de los horizontes a la cual nada nos preparaba. Ni la actualidad, ni la propia tradición desde hace más de un siglo. Cuando no había profesores de filosofía, los filósofos eran médicos, físicos, escritores, navegantes, ópticos, soldados, mercaderes. Et caetera. No hacían historia de la filosofía. Ni comentarios de textos. Ni interpretaciones de interpretaciones. Intentaban comprender el mundo, en directo, con los medios de cada cual. A la filosofía le hacían, si me atrevo a decirlo, hijos en la espalda (esos son los más fuertes). Dagognet es de este linaje. En el fondo, este gran profesor, este mandarín que ha asumido en el seno de la universidad francesa el poder siempre peligroso de recibir, nombra y promover (y por tanto de suspender en el examen, excluir o frenar) de ninguna manera pertenece a la República de los profesores. Es un alógeno, un inmigrante de fresca data, que entró en el santuario por la puerta pequeña –la medicina– como todos los grandes primogénitos. El santuario filosófico tiene por actividad esencial la historia de la filosofía. Allí se cogita el cogito, allí se piensa el pensamiento de los otros: entreglosa, exégesis, hermenéutica. Allí se asegura un paso controlado de los textos (sagrados) a otros textos (profanos), pasando por los semi-consagrados (los semiclásicos que son los intérpretes recientemente fallecidos). ¿Qué pensar ahora de un hombre que viene a hablarnos, no de problemas debidamente repertoriados, no de grandes cuestiones axiológicas o de sentimientos patéticos, sino de cosas y de objetos que encontramos en la calle o en la cocina? ¿De un pensador que se pone a pensar la madera, el hilo, las sales, los polímeros, la piel, la pez, los vidrios y los vasos, las sillas y las mesas, las colas y las consolas, las cajas y paneles? Todavía la filosofía tiene sus nobles objetos, antiguamente acreditados, como el reloj, la lámpara o el candil, las lentes. ¿Pero se podrá tomar en serio, universitaria y periódicamente hablando, la raedera, el botón, el anillo, la grapa? Estos pobres utensilios podían interesar a un poeta como Francis Ponge. ¿Pero a un científico, a un reflexivo? Es claro que Dagognet no es de la boutique. Jugar la superficie contra la profundidad, las morfologías contra la ontología y los relieves topográficos contra los juegos de lenguaje, es evidentemente excluirse del campo, como se dice. Los aliados están lejos –Valéry está muerto– y los puntos de apoyo en la otra orilla: Dubuffet, Vasarely, Tapiès, Viallat, Ubac o Fautrier. Los artistas no son autoridad en el campo de los conceptos. Dagognet es un revolucionario. Ha tomado por la tangente. Atraviesa todos los campos del saber y de la creación en diagonal, para volver a coser, de otra manera, el abrigo de Arlequín donde cada pieza se comprende por su vecina. Revolución copernicana al revés. La “gran filosofía” gira en torno al sujeto, él le opone una objetología. Ella inspecciona sus orígenes y su pasado; él asecha, acoge y analiza de nuevo. Ella cultiva la generalidad, incluso las sublimidades; él cultiva el objeto mínimo, el desecho, lo trivial (y prefiere el examen de casos jurídicos a la ética). Ella sondea sin descanso la in-

terioridad; él navega alegremente en la exterioridad natural y maquinica. Pues este naturalista asume hasta el fondo el universo industrial, y este ferviente de las materias plásticas compone un himno filosófico a las maderas de nuestros bosques. ¿Habrá que perder su latín? Sí y mucho mejor. Digamos más bien que es reencontrar un Continente perdido: la filosofía como lengua viva. Amplio programa. Para François Dagognet, a quien el tiempo presente no le ha concedido su verdadero lugar, el porvenir le durará largo rato.

La imagen, el arte y la sociología¹

Bruno Péquignot²

Será necesario devolverle a la razón humana su función de turbulencia y de agresividad

Gastón Bachelard³

Responder a este llamado de Bachelard me parece ser una buena introducción —que me gustaría sana y francamente polémica—, a una reflexión sobre la sociología, la imagen y el arte a través de una lectura particular, la de un sociólogo —y si yo lo soy es gracias (o a causa de, dejo a cada quien la libertad de escoger) a F. Dagognet—, del libro de F. Dagognet: *Filosofía de la imagen*^{4**}. Antes de entrar en el ardor de la polémica, digamos una palabra sobre G. Bachelard que, yo espero, entusiasmará a F. Dagognet: a propósito de Lobatchevsky, del que Bachelard nos dice que creó *el humor geométrico*, escribe: *Promovió la razón polémica al rango de razón constituyente*⁵.

Polemicemos pues a propósito de la sociología, de la que F. Dagognet nos propone una definición provocadora, provocante, en todo caso, es decir que invita a pensar, lo que (definición por definición) me parece a mí que soy sociólogo, la función eminente del filósofo.

En *Filosofía de la imagen*, escribe: *Respondamos a nuestra pregunta ¿qué es la sociología? Según nosotros sería una compleja sociografía que nos muestra los*

¹ Bruno Péquignot, La imagen, el arte y la sociología. En: Robert Damien (dir.). *François Dagognet médecin épistémologue philosophe. Une philosophie à l'oeuvre*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998, pp. 197-209. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu C. Medellín, julio 18 de 2007.

² Profesor de Sociología en la Universidad del Franche-Comté (LASA - UFC). Sus trabajos tratan la epistemología de las ciencias sociales (*Pour une critique de la raison anthropologique*, L'Harmattan, 1990), y la sociología del arte y de las prácticas culturales (*La relation amoureuse*, L'Harmattan, 1991 y *Pour une sociologie esthétique*, L'Harmattan, 1993). Sus proyectos buscan elaborar teórica y prácticamente una sociología del arte que, teniendo en cuenta el contenido de las obras, se articulara con una sociología del conocimiento.

³ Bachelard, 1972, p. 7.

⁴ Tr. por Luis Alfonso Paláu. Medellín, marzo de 2006 – marzo de 2007.

⁵ Bachelard, 1972, p. 9.

*agrupamientos humanos a la vez tal como son, tal como devienen, y tal y como hubieran podido y debido ser*⁶. ¿Por qué un tal pasaje puede sobresaltar, por lo menos, al sociólogo? Dos elementos de respuesta: ante todo el deslizamiento, no justificado, del *logos* al *graphein* que rebaja o reduce la sociología a estar solo del lado de la descripción, de la recopilación de datos, a solo ser una “ciencia empírica”, expresión clásica pero incomprensible para mí, fingiendo designar la empiricidad como el pivote, el centro, para no decir la única preocupación legítima del sociólogo. El sociólogo sería una especie de trabajador manual o de luchador sin ilusión —estilo Indiana Jones— que iría a caminar por el barro de la vida social, en donde recogería cifras, cosas, objetos, hechos, que el científico, el que estaría del lado del *logos*, podría cómodamente “pensar”, en el calorcito de su oficina.

¿Se me dirá que casé mal la pelea? No estoy tan seguro, pues F. Dagognet agrava un poco las cosas al escribir que esta sociografía “muestra” y no demuestra, prueba, analiza, explica, permite comprender, todas operaciones que se esperan habitualmente de la actividad científica. Si solo se trata de “mostrar”, una tarea de simple recopilación de datos sería ampliamente suficiente.

Pero la sociología tiene otras ambiciones. Como todo discurso que pretende la cientificidad, busca decir más sobre lo real que lo que muestra. ¿Se trataría aún de una ciencia, si nos contentáramos aquí con la simple exhibición de las informaciones sacadas de la averiguación empírica? Ciertamente no; la sociología como toda disciplina científica pone en relación, según modalidades que le son relativamente específicas, una materia prima empírica, establecida y construida en función de instrumentos forjados por la teoría, e instrumentos teóricos de análisis, de investigación y de interpretación de los resultados de esta investigación. Como lo escribe F. Dagognet: *La ciencia capta y hace visible lo invisible*⁷, es decir, que en su campo la sociología busca establecer y hacer aparecer las lógicas que operan en la diversidad indefinida de las formas sociales.

Los diagramas, los indicadores, las columnas matriciales convocadas por él son instrumentos de visualización de este invisible y, en este punto, hay acuerdo entre nosotros; pero este invisible no tiene que ver con la descripción, sino con el análisis, con la racionalización, con el *logos*, por tanto, una vez más, deploro que haya desaparecido entre el tiempo de una pregunta y el de una respuesta. Seguro, sé bien que un sociólogo eminente pudo escribir: “El sociólogo no es «un hombre que piensa». El sociólogo es un hombre que ante todo observa y que trata luego de organizar lo que miró”⁸, pero yo no filo bajo ese estandarte.

⁶ Dagognet, 1984, p. 221. Tr. Paláu, p. 152.

⁷ Dagognet, 1984, p. 221 Tr. Paláu, p. 152.

⁸ Mendras, 1980. Notemos que se trataba de una conferencia que se dirigía a médicos. H. Mendras sin duda tenía en mente algo distinto a la simple idea de negar el pensamiento de los sociólogos. Sin embargo, esta posición me parece sintomática de una concepción de la sociología que yo no comparto.

Un último punto polémico a propósito del final del texto citado: *hubiera podido o debido ser*, nos dice F. Dagognet. Pero, si se aceptase una tal definición, el sociógrafo saltaría alegremente sobre la sociología para entrar al mismo nivel en la profecía, la ficción. Lo que le interesa al sociólogo es ante todo comprender lo que es la vida social en la actualidad y cómo ha sido producida en un proceso histórico del que busca establecer las lógicas de desarrollo. Lo que hubiera podido o debido ser la sociedad tiene más que ver con una moral o con una política, es decir con discursos normativos —sin duda legítimos— pero cuyas bases científicas serían sin duda difíciles de definir, si, como lo decía A. Einstein: *es imposible demostrar lógicamente que no es preciso destruir la humanidad*. Es sobre este punto bien preciso que E. Durkheim se apoyaba para justificar la separación de la sociología y de la filosofía:

Nunca la filosofía se ha dado como objetivo traducir fielmente, sin añadirle nada, sin quitarle nada, una realidad moral determinada. La ambición de los filósofos ha sido más bien la de construir una moral nueva, diferente, a veces sobre puntos esenciales, de aquella que seguían sus contemporáneos o que había tenido sus antecesores. Ellos han sido ante todo revolucionarios e iconoclastas. Ahora bien, el problema que yo me planteo es saber en qué consiste o ha consistido la moral, no tal como la concibe o la ha concebido tal individualidad filosófica, sino tal como ella ha sido vivida por las colectividades humanas⁹.

Todos conocemos que algunos sociólogos contemporáneos, y a veces entre los más eminentes, se deshacen gustosos en los *mass-media* para presentar lo que consideran ser una buena palabra; pero sin negar que ese discurso pueda apuntalarse en su trabajo científico, me parece ilegítimo que ellos puedan firmar ese tipo de intervenciones como “sociólogos”; entonces serán —y es su derecho de ciudadanos— militantes, políticos, intelectuales comprometidos, quizás filósofos, pero no sociólogos; la diferencia se sitúa en la distancia que existe entre una previsión —siempre necesariamente hipotética— y una predicción, o peor aún, una prescripción —siempre estructuralmente dogmática—¹⁰.

Esto me parece importante de señalarlo como preámbulo a una intervención que querría tratar del arte y de la imagen, dominio para los cuales es tan a menudo fácil olvidar la profundidad en provecho de la superficie, de conservar el tornasolado del resultado (la obra) para olvidar mejor, u ocultar, el trabajo de producción, de manipulación de materias y de ideas. Aquí, por supuesto que me pongo de acuerdo con F. Dagognet, e incluso en un primer momento lo voy a tomar como guía, pero voy a lanzar la hipótesis de que es la misma deriva por

⁹ Durkheim, 1951, pp. 111-112.

¹⁰ Otro sociólogo eminente convocaba por ejemplo en un Congreso Internacional de sociología en 1992 a votar si en el referendo sobre el Tratado de Maastricht. Su discurso, ¿será necesario subrayarlo? tenía tanta legitimidad como el de cualquier otro ciudadano emitiendo una opinión, ni más, ni menos. Como G. Bachelard (1949, p. 76), yo desconfío de los profetas, incluso si respeto y a menudo admiro los compromisos concretos.

su parte la que produce nuestra oposición en lo que se refiere a la sociología y nuestro acuerdo, al menos parcial, sobre el arte: su voluntad legítima, y que yo comparto, de *Rematerializar* nuestra aproximación, nuestra comprensión del arte.

El arte nos ofrece, en efecto, un terreno de entendimiento, en todo caso si seguimos las proposiciones de su *Filosofía de la imagen*. La primera tesis que retendría podría ser expresada de la siguiente manera: el arte es una producción material, tesis que se presenta como una desmistificación, una des-idealización del arte. Se trata de aterrizar y de ir a ver lo que ocurre en el gesto del artista, allí donde se despliega, en el taller: *Evitemos toda mistificación: el artista debe ser considerado no como un inspirado sino como un realizador: a) maneja materiales, más o menos nuevos y sutiles; b) aplica reglas e inventa nuevas con el fin de ensamblar todos esos ingredientes; c) expresa una gestualidad, su personalidad que se adivina en sus empastados y sus juegos de color; d) devela datos insólitos o abandonados; e) él mismo está incrustado en una evolución, tanto la propia como la de su época, la que él traduce*¹¹.

Retomemos estos cinco puntos de manera un tanto sistemática, y ante todo su preámbulo: no existe sitio para una inspiración, que hiciera del artista el simple *medium* de algo que lo rebasaría; el artista fabrica: realizador, él conduce a la realidad, el produce una realidad nueva —en el sentido propio del término—, es productor, es decir que él presenta, da a ver una realidad a los que la contemplan. Pero esta operación de realización supone algunas explicaciones que F. Dagognet describe en cinco fases importantes: ante todo el material, de los que solo se sabrá en los puntos tres y cinco de qué tipo son. Lo que ante todo se nos dice (y sin duda que no es por azar) es que él es objeto de una manipulación, subrayando la importancia de la mano que actúa, transforma una materia; el arte es una actividad manual, aunque no solamente esto, pero lo es ante todo. Lo que le quita el vuelo a toda veleidad de idealización de un artista que sería creador a imagen de un dios: *ex nihilo*, dice el texto bíblico (en latín), lo que quiere decir que no hay materia y por tanto tampoco manipulación posible. Fue solo en el sexto día que él metió la mano en la masa, pero ese fue otro asunto.

La segunda etapa es intelectual: la manipulación no es de cualquier tipo, como un cierto crítico del arte contemporáneo quería hacerlo creer; el arte es orden, hay reglas de articulación de los elementos materiales que se movilizan. Este orden es incluso uno de los lugares de la creación artística. Y si no hay sino aplicación de reglas estaríamos en el manierismo, o peor aún, en el academismo. No, el artista trabaja según reglas, impuestas por él, a su propio trabajo. El punto cinco nos precisará que estas reglas están siempre inscritas en una historia. No se trata de comenzar de cero, sino de establecer reglas que permitan superar, transgredir otras, que provisionalmente han tenido su vigencia.

¹¹ Dagognet, 1984, p. 149 Tr. Paláu, p. 103.

La tercera etapa nos da una idea de lo que busca el artista en las operaciones precedentemente descritas. Es sin duda el punto más difícil, quizás únicamente por cuestiones de vocabulario; ¿expresión? ¿es el arte expresión? G. Colli escribe: *Es de la naturaleza de la expresión el tener que abandonar algo, develar solamente de manera incompleta e imperfecta. Lo que es pensado es más rico que la prensadura*¹². En todo proceso de expresión, hay una acción de extracción, de una información, de una representación, a partir de una realidad originaria siempre más rica y más compleja que lo expresado. Además, es necesario indicar que lo expresado está siempre ya presente en aquello de lo que es expresión. Ahora bien, a mi parecer —y creo que también según F. Dagognet— la obra de arte no es “extracto de la realidad”, ella es recomposición de la, o de una realidad, resultado de un “ensamblaje”, para retomar la palabra de F. Dagognet.

Quien dice recomposición dice ante todo descomposición en el tiempo mismo de la manipulación o del trabajo de producción. Esta recomposición no es ciertamente menos “rica” o menos compleja que la realidad originaria; ella presenta otra riqueza, otra complejidad y de cierta manera es más compleja, puesto que permite ver lo que no era visible antes de la intervención artística. Ella es más “rica” porque está regulada por la intervención del artista. Sobre este punto los remito por ejemplo a los análisis de J. L. Godard sobre la cuestión del montaje.

El segundo término, el de “personalidad”, me parece que plantea dos tipos de cuestiones: lo que es “personalidad”, y su relación con la actividad artística. Si “personalidad” designa en su complejidad histórica y social lo que define a un agente social como tal, se comprenderá que el sociólogo prefiera el concepto de *hábito*, propuesto por P. Bourdieu a partir de las investigaciones de E. Panofsky, concepto que tiene la ventaja de salirle al paso a toda psicologización del proceso; entonces se reencuentra lo que se propone en la quinta etapa del texto de F. Dagognet en lo concerniente a la relación del artista con la historia. Pero si “personalidad” remite a una “individualidad psicológica”, aunque corra el riesgo de caer en la polémica, yo manifestaría mi desacuerdo profundo; el arte no es un medio de efusión de los estados de alma y —si se me permite un desvío por la filosofía— como lo dice G. Canguilhem a propósito de Cavallès: *Pensaba que filosofar es demostrar, más bien que hacer confidencias sobre su propia subjetividad*¹³—; en este sentido pienso que el arte está más próximo de la filosofía, para no hablar de la ciencia, que del diario íntimo o de la confesión. Sin embargo, este punto tres insiste con toda razón en la especificidad de la obra de arte subrayando que este proceso está inscrito en la materia misma manipulada: empastado y colores, y aquí nuestro acuerdo es fundamental.

¹² Colli, 1988, p. 31.

¹³ Canguilhem, 1976, p. 36.

El cuarto punto es esencial, y sostiene mi tesis, puesto que el artista es descrito aquí según los mismos términos que los propuestos por F. Dagognet para describir la actividad científica. *La ciencia capta y hace visible lo invisible*¹⁴, el artista es el que exhibe un ensamblaje, un montaje inédito de materiales que son banales o que pueden serlo; para retomar el título de un libro de A. Danto, él es *transfiguración de lo banal*. De cierta manera se puede decir que aquí la función del arte está definida como la acción de hacer ver lo que no se ve en lo que se ve.

Finalmente, para concluir esta lectura paso a paso del texto, F. Dagognet nos da una última indicación esencial, que ya he señalado: el material que el artista trabaja no se reduce a colores, formas, materias, se trata también de una historia o de varias, la suya en la de su época y de su arte; trabaja pues tanto con pinceles, sobre la tela en la que coloca colores, como con un estatuto social, una historia de la pintura, una crítica de arte; pero también con una época, sus ciencias, sus técnicas, sus conflictos y sus dramas. Es sobre lo que F. Dagognet insiste un poco más adelante en esta misma obra: *Además, el examen de la materialidad tiende a mostrarnos en el artista al hombre en quien, y gracias al cual, el mundo se vuelve a centrar. Precisa reunir lo que, sin él, se aleja: volver a liar y ordenar*¹⁵.

Nos queda por comprender lo que es esta relación entre el arte y el mundo, relación tan a menudo pensada en términos de imitación, de parecidos, ora para condenar, ora para glorificar la pintura. Sin duda existe una relación muy grande entre este mundo, historia individual “encajada” en la historia colectiva, y la obra que es producida por medio de re-ensamblaje, montaje de los elementos sacados de su descomposición, de su “análisis” en el sentido del químico; pero imitación, parecido, etc., designaría al mundo como fuente y a la obra como copia. Ahora bien, aquí todavía, nada es menos seguro que lo que parece evidente, y F. Dagognet cuestiona una vez más esta evidencia: *Pero la imagen pictórica no se molesta con este paralogismo; ella invierte la antigua servidumbre en el sentido en que la tela no se compara con lo que ella aprehende, sino que lo real tiende más bien a enaltecerse hasta su pretendida copia (vuelta modelo para él). Es el mundo el que imita. ¡Inversión óptica! El pintor nos ayuda pues a concebir mejor y a ver una naturaleza que él ha captado; lo apercibimos de ahora en adelante a través de su mirada. Si evidentemente no inventa el universo, mucho menos lo copia; lo descubre*¹⁶. Rechazo simultáneo de la teoría idealista del creador increado, y del chato materialismo de la teoría del reflejo, a veces atribuida falsamente a Marx y que pertenece de hecho a Taine, como bien lo ha mostrado R. Bastide

¹⁴ Dagognet, 1984, p. 221 Tr. Paláu, p. 152.

¹⁵ Dagognet, 1984, p. 159 Tr. Paláu, p. 109.

¹⁶ Dagognet, 1984, p. 240 Tr. Paláu, p. 165.

(1977). El artista no copia, ni crea; hace visible, descubre, lo hemos visto; y en este sentido está bien cercano del científico.

Una tal definición del arte, y especialmente de la pintura, abre al análisis de la relación con lo real en términos renovados, y F. Dagognet se reúne con un Picasso para quien: *no es el arte el que imita la vida, sino la vida la que imita el arte*, pero esta relación no es simple inversión, puesto que esta vida que imita el arte, no lo puede hacer sino a condición de que el arte haya producido previamente un conocimiento de ella. La obra de arte no es el propio mundo, sino su interpretación, su comprensión, su conocimiento. Este conocimiento es el resultado de una operación de desmonte y de remonte de la realidad. Picasso subraya que la pintura es un medio *de penetrar siempre más allá en el conocimiento del mundo y de los hombres*, insistiendo sobre el hecho de que para que este conocimiento advenga, es preciso pintar; el conocimiento no preexiste formalmente a la pintura, que entonces no sería sino una ilustración; él es producido y reconocido como conocimiento en el gesto mismo de la pintura. Como lo escribe J.-L. Godard: *Pienso que es preciso hacer lo que no se sabe hacer, puesto que lo que se sabe hacer uno sabe hacerlo*¹⁷. Pierre Soulage ha dicho algo en este mismo sentido con motivo de una reciente emisión de televisión: *El artesano es lo contrario del artista, él va hacia un objeto que él conoce por adelantado, él reproduce, mientras que para mí, como pintor, lo que hago me enseña lo que busco*¹⁸.

De una tal concepción se comprende fácilmente que se pueda establecer un programa para una sociología del arte que se interese en las obras, y no solamente en lo que las permite, las prepara, las condiciona pues río arriba; pero tampoco en lo que determina su recepción, institucionaliza su encuentro con el público, establece su notoriedad —o para hablar en términos de mercado—, su precio. Un tal programa —ya descrito en otra parte— ira a buscar sus referencias entre los que han establecido sus primeras bases teóricas; citemos de memoria: E. Panofsky que impone a la historia del arte la atención a las condiciones socioculturales de la producción de las obras; P. Francastel que institucionalizó la expresión “Sociología del arte” (forjada por M. Guyau a fines del siglo XIX), para quien la obra es el lugar por excelencia de elaboración de una sociología del arte; él escribe: *Ya no es suficiente con ver en un cuadro un tema anecdótico; es necesario escrutar el mecanismo individual y social que lo ha hecho legible y eficaz (...) Las obras de arte no son puros símbolos, sino verdaderos objetos necesarios para la vida de los grupos sociales. Estamos en el derecho de buscar a través de ellas testimonios sobre los reflejos y las estructuras mentales del pasado como del*

¹⁷ Godard, 1988, p. 53.

¹⁸ Soulage in *Bouillon de culture*. France 2, el 12/4/1996. Por lo demás esta misma idea fue reportada como siendo de P. Soulage por su amigo el escritor Claude Simon.

presente¹⁹; o también en J. Duvignaud o R. Bastide para quien la obra de arte es además un instrumento de la investigación sociológica: *Si el arte en efecto actúa sobre la sociedad y la modela, la obra de arte podrá permitirnos alcanzar lo social, tanto como la economía, la religión o la política. Nos permitirá lograr en particular lo que el sociólogo, interesado por las instituciones, no puede ver: las metamorfosis de la sensibilidad colectiva, lo sueños del imaginario histórico, las variaciones de los sistemas de clasificación, en fin, las visiones del mundo de los diversos grupos sociales que constituyen la sociedad global y sus jerarquías*²⁰.

Recordemos que la sociología del arte, como toda sociología, busca producir un conocimiento racional, verificado y verificable (en una palabra: científico) de la realidad social; su especificidad proviene de su trabajo sobre una materia particular —el arte, y más generalmente el conjunto de las producciones simbólicas— para realizar este objetivo. La sociología del arte supone que un tal conocimiento es posible por la aprehensión (descripción, análisis) y la comprensión (interpretación) de las obras mismas, articuladas en una relación con el estudio de las condiciones sociales de producción de las obras, y de su recepción o difusión, que son el objeto de un comportamiento más clásico. Se trata pues de reunir en un mismo proyecto investigaciones que hasta el presente han sido muy a menudo realizadas de forma separada, por no decir a veces opuestas en el espíritu de sus autores. Mi hipótesis es que el arte produce representaciones nuevas y que es por éstas que nuestra percepción de la realidad, y por tanto nuestra comprensión de ella, y aun más, nuestra acción sobre, o en esta realidad, se transforman. Muy por el contrario, el artista no nos permite ver de forma diferente nuestro mundo sino en la misma medida en que es de este mundo de donde parte... *el arte es un inventario tan preciso de las actividades y de las creencias de una época* —escribe Pierre Francastel— *que se puede plantear en principio que un estudio bien conducido a partir de las obras debe necesariamente enriquecer, y no solamente confirmar, nuestra experiencia*²¹.

Se comprende que un tal programa me dé unas ciertas ganas de polemizar con F. Dagognet, que asigna al sociólogo una plaza más bien limitada a “recopilación de datos” y a su exhumación; cito: *Creemos pues en el Laboratorio de los indicadores, de los cálculos, de los diagramas y de los cómputos. Por todas partes la vida comunitaria se materializa y difunde; cambia también y busca tanto renovarse como mantenerse. Es necesario situarse allí donde es “comprensible”, inventar procedimientos de “recolección” (recoger las informaciones) y exhumar sus fundamentos, sus movimientos, sus lentitudes tanto como sus contradiccio-*

¹⁹ Francastel, 1977, p. 10.

²⁰ Bastide, 1977, p. 203.

²¹ Francastel, 1977, p. 43.

nes²²; se puede estar de acuerdo con un tal programa, si es concebido como un momento, no privilegiado, del trabajo sociológico. Para que a partir de esos datos pueda(n) ser establecida(s) la (o las) lógica(s) de los procesos sociales, en otros términos, para que se pueda pasar de una sociografía a una sociología, es necesario establecer las condiciones que dan sentido a esos datos cifrados, así recopilados; ese sentido se encuentra en aquello de lo que no habla F. Dagognet: los discursos, los textos, los archivos, las imágenes; es decir, en objetos no matemáticamente explotables pero que suponen otro camino: la interpretación, que no debemos confundir ni con la hermenéutica filosófica ni con exégesis teológica.

La interpretación supone —contrariamente a la hermenéutica que busca en el texto un “verdadero” texto— que se piense el sentido de un texto como el resultado de un proceso de producción que determina, no solamente su forma, sino su significación, y por ahí, su (o sus) comprensión(es) posible(s) por parte de un lector. Como lo subraya J. C. Passeron: *La sociología del arte solo existe si sabe obligarse a poner en relación las estructuras de la obra y las funciones internas de sus elementos, con las estructuras del mundo social donde su creación, su circulación y su recepción significan algo o ejercen alguna función. Es tanto como decir a la vez: contra el sociologismo externalista, que el análisis de los efectos o de los contextos sociales del arte recurre al análisis estructural interno de las obras, y más precisamente de las obras singulares, puesto que no puede (sin riesgo de auto-anulación) ser conducido como análisis que funciona en todos los casos de una práctica simbólica que se vuelve anónima; y, contra el formalismo internalista furioso, que el análisis interno de la “literalidad” o de la iconicidad pictórica debe encontrar en la estructura del texto, o del icono, las razones suficientes y las interrogaciones pertinentes que lo obliguen y lo guíen en el análisis externo del funcionamiento de las obras como funcionamiento cultural*²³. El trabajo de interpretación supone pues la localización de una dialéctica entre un análisis interno y un análisis externo de la imagen, bajo la hipótesis de que su significación, y sin duda una parte de sus efectos sociales, no puede ser establecida sino por la comprensión de las modalidades específicas de “correspondencia” entre estos dos niveles de análisis. Ella no es ni puro reflejo, ni simple copia, ni puro fantasma, ella es una representación, una construcción plástica de la realidad que escenifica y de la que propone una cierta estructuración significante. Ahora bien, una tal concepción del trabajo sobre la imagen implica que se exhibe de una parte las condiciones de su producción, y de otra parte, las de su recepción, y que se articula su análisis con un análisis interno de su estructura. Los indicadores, los cálculos, los diagramas, los cómputos, ya no son entonces más que elementos entre otros que permiten construir el objeto de la investigación y del análisis.

²² Dagognet, 1984, p. 221 Tr. Paláu, p. 153.

²³ Passeron, 1986, p. 455.

Más allá de la polémica, encontrar a F. Dagognet permite reflexionar a una distancia, esa que los años han puesto poco a poco entre la filosofía y la sociología. Parece que los profesores de filosofía de la Sorbona de su época reprochaban a E. Durkheim el tratar objetos poco nobles: el trabajo, el suicidio, etc.; el trabajo esencial que F. Dagognet ha realizado desde sus primeros estudios sobre la medicina para integrar en la filosofía este tipo de objetos: tejidos, mapas de geografía, etc., hacen que el sociólogo encuentre en su obra materia para reflexionar, y muy a menudo se sienta próximo de sus análisis. La distancia reaparece cuando, por la preocupación legítima y sin duda necesaria en filosofía de exaltar lo concreto, F. Dagognet reduce nuestra disciplina a una simple actividad de registro contable.

¿Encontraremos un terreno de entendimiento si digo que, es verdad que no es inútil recordarle a ciertos filósofos que el mundo existe por fuera de los libros, como sin duda tampoco es inútil recordarle a algunos sociólogos que él no se reduce a una serie de datos cifrados? En este sentido, la definición provocadora de F. Dagognet me parece saludable.

Textos citados

Bachelard, Gastón. *El racionalismo aplicado*. P. U. F., 1949.

Bachelard, Gastón. *El compromiso racionalista*. P. U. F., 1972.

Bastide, Roger. *Arte y sociedad*. Payot, 1977.

Canguilhem, Georges. "Vida y muerte de Jean Cavailles", *Les carnets de Boudasser*, 1976.

Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. L'Éclat, 1988.

Dagognet, François. *Filosofía de la imagen*. Vrin, 1984.

Durkheim, Émile. *Sociología y filosofía*. P. U. F., 1951.

Francastel, Pierre. *Pintura y sociedad*. Denoël, 1977.

Godard, Jean-Luc. "El arte de (des)montar", entrevista in *Cahier du Cinéma*, n.º 403, enero de 1988.

Mendras, Henri. "¿Qué es la sociología?", in *Économie et Santé* n.º 11, julio, 1980.

Passeron, Jean-Claude. "La serie de cambios inútiles de las obras y de la sociología", in *La Sociología del arte* bajo la dirección de Raymonde Moulin (pp. 447-459). La Documentation Française, 1986.



Juan Camilo Gil Suárez. Apéndice. 2015.

Reseñas

A propósito de los cien años de *La Metamorfosis*, de Franz Kafka

Franz Kafka y *La metamorfosis* (1915-2015)

Óscar Jairo González Hernández. Profesor Facultad de Comunicación, Comunicación y Lenguajes Audiovisuales. Universidad de Medellín

Preguntas a escritores, artistas, poetas y profesores sobre *La metamorfosis*, de Franz Kafka

1. ¿Cuándo, cómo y por qué leyó inicialmente *La metamorfosis* de Kafka y que le causó en ese momento su lectura y por qué?
2. Leería de nuevo usted *La metamorfosis* de Kafka: ¿Qué necesidad o interés tendría de hacerlo y desde donde la haría?



Alejandra Arcila Yepes

(Escritora)

1. Mi primer acercamiento al texto responde a un ejercicio sugerido por el profesor Horacio Pérez Henao, quien dictaba (en el primer semestre de la carrera de comunicación de la Universidad de Medellín) el curso de Introducción a la Literatura. Nos pidió leer, releer, escribir un texto a partir de la obra y responder un par de preguntas sobre los hechos referidos. ¡Buena metodología! La primera lectura me ayudó a identificar personajes y acciones. La segunda la hice entre líneas, mastiqué el texto con calma y hasta sentí gran tristeza por el personaje. En mi libro hay evidencias de que en cada lectura hubo una intención distinta, hay dos tipos de subrayado. Finalmente, la escritura me

permitió indagar sobre la vida del autor y establecer relaciones con la obra. Creo que es un buen libro para motivar la lectura en los estudiantes.

2. Me gustaría leerlo de nuevo para comparar el ejercicio de lectura de hace casi una década con el de hoy. ¿Señalaría lo mismo? ¿Las acciones tendrían para mí la misma relevancia? ¿Lograría una identificación con el texto? Por otro lado, creo que mis estudios en hermenéutica me permitirían destacar detalles que antes pasaron desapercibidos. Mis lecturas y mis experiencias podrían motivar una comprensión diferente del texto, aunque dudo que pueda concluir algo que no se haya dicho.



Félix Ángel

(Pintor y escritor)

1. Leí el libro estando todavía en Bachillerato. Yo leía autores que motivaban mi curiosidad. Mis padres fueron llamados desde el colegio para conversar con ellos porque alguien considera que mi tarjeta de biblioteca tenía libros que no eran aptos para adolescentes. Pero yo atravesaba por el malestar existencial de los tempranos años sesenta. Otros autores que yo leía eran Sartre, Herman Hesse, Albert Camus.

2. No solo lo he releído ya como adulto sino que de vez en cuando releo algunos fragmentos. Me parece que *La metamorfosis* refleja muy bien la lucha interna de Kafka por encontrar su verdadera identidad en una sociedad en la que había crecido pero a la que emocionalmente o culturalmente no pertenecía. Por eso nunca explica por qué en el personaje ocurre la transformación sino que

simplemente lidia con ella, y con los demás. Para los que hemos sentido que a veces no pertenecemos al medio donde crecimos, esa obra nos da cierto confort.



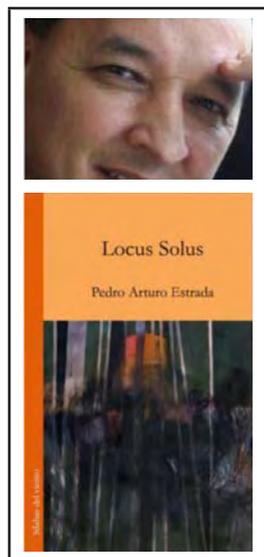
Eufrasio Guzmán

(Poeta y escritor)

1. Para mí la lectura de *La metamorfosis* no fue una tarea escolar; fue el inicio en el género de la literatura fantástica; alguien amanece convertido en un insecto, fue arrobador pues en la vida las mutaciones no son tema exquisito o artístico sino la realidad de la vida misma, como el deseo de pisar un suelo inédito o alcanzar una meta imposible. El poder de este texto es que como un cirujano Kafka se introduce en ese pliegue de nuestra imaginación para siempre y nos disloca una vida simple en algo así como la posibilidad de que el misterio o el terror ocurran aquí y ahora. Para mi generación los museos de ciencias naturales eran una fascinación pues podíamos casi palpar fetos de dos cabezas, aves descomunales o deformaciones nunca imaginadas. Cuando la fantasía se une tan de cerca a la realidad ocurre una epifanía y lo monstruoso ya hace parte de nuestra vida, lo divino se nos hace accesible y la extrañeza se hace parte de la piel. *La metamorfosis* hizo trivial el

encuentro con el surrealismo, por ejemplo, y nos mostró, por lo menos a mí, que lo extraordinario está en el andén que transito todos los días.

2. Ese texto es como el primer exceso, la primera transgresión que tiene un sentido sagrado que no merece repetirse pues se pierde la dimensión original de la desmesura.



Pedro Arturo Estrada

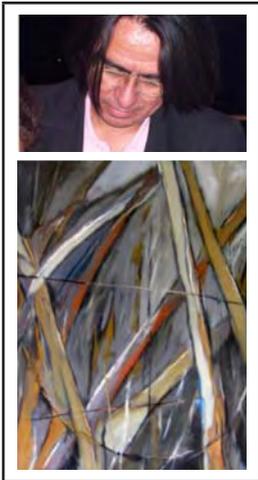
(Poeta y escritor)

1. Fui un lector precoz y voraz, por lo que cuando llegó a mis manos el relato de Kafka, hacia los catorce o quince años, había ya en mí alguna propensión hacia lo fantástico, hacia la “irrealidad” de la vida como sueño despierto que, de alguna manera, me preservó del impacto inicial que esta obra me produjo. No obstante, el choque, el *crash* interior en mi sensibilidad fue definitivo. La literatura como realidad interior se hizo desde aquel día, absoluta. Hubo una indudable transformación íntima del ser que era yo entonces, aunque menos visible y sí más silenciosa, retraída, hasta llegar a condensarse con la adultez en aquella conciencia de absurdidad y extrañeza permanentes que Camus y Cioran confirmarían, junto a otras obras

kafkianas, como *El proceso*.

2. Releo de tarde en tarde a Kafka; su *Metamorfosis* sigue suscitándome un interés especial, sigue ahí tan insólita y tan enigmática como siempre. Creo que precisamente por su brevedad e intensidad dramática, mantiene intacto su poder, su contundencia, su verdad. En este relato, como lo han sugerido tantos estudiosos, no solo el hombre racional redescubre dramáticamente su animalidad, su monstruosidad inherente, sino que además, aprende a reconocer y a convivir con su naturaleza bipolar, angélica y maldita a la vez. Son muy claros los términos en los que *La metamorfosis* está escrita pero igualmente misteriosas sus claves, sus símbolos para cada lector. Porque ya no es la sola irrupción de un elemento inesperado lo que quiebra en su momento la noción realista de una literatura, sino la asunción tranquila de la extrañeza, e incluso de lo inhumano en estado puro como componente verosímil de nuestra existencia lo que de allí se derivará, y lo que anticipa, lo que Kafka instaura aquí. Para mí, sin embargo, más acá de las obviedades simbólicas que de esta obra se desprenden, sigue atrayéndome su lenguaje desnudo, el tono sereno y sin énfasis con el que alcanza a expresar la soledad, la vulnerabilidad y el dolor de lo humano sin más.

Hay que volver, sí, a Kafka, a su voz única, reconocible y más viva que nunca.



Ivvar Josué Carantón Sánchez

(Pintor y profesor)

1. Si mal no recuerdo, cursaba tercero de bachillerato y tenía un excelente profesor de español y literatura: Alberto Viña Calderón, quien nos inculcó el amor por los libros. Debía leerla para una exposición sobre la obra de Kafka, pues habíamos trabajado ya *La colonia penitenciaria*. La leí y me sentí terrible, pues la relación con mi padre no era la mejor y también leímos *Carta al padre*; entonces mis emociones se encontraron, pues me sentía como un bicho incomprendido, situación que se potenciaba por otras lecturas también. Épocas rebeldes y de contestación a la autoridad, representada por el padre. La primera impresión al leer el libro es de asco, especialmente cuando narra sobre las patas, la dificultad de moverse y cuando una fruta entra en su cuerpo. El encierro del personaje me llevó a leer el texto a la orilla de un río.

2. Hace días tuve la novela en mis manos y dije que sería una interesante lectura de vacaciones, pues me interesa releer las cartas a Milena y a Felice, entender con los años el amor hacia este personaje y especialmente a saber cómo su gran amigo le falló al no quemar sus obras. La necesidad de leerla es ver cómo escapó la primera víctima de la sociedad del gran hermano.



Tarsicio Valencia

(Poeta y escritor)

1. Leí *La metamorfosis* cuando estudiaba Filosofía y Letras. Fue una lectura desde la emoción, no buscaba respuestas al asombro. Me dejaba llevar por los acontecimientos, por la trama y las aventuras del personaje. Me embrujó cada acontecimiento. Hoy tengo las imágenes de Gregorio y su encierro, su abandono y soledad.

2. Vuelvo a ella con frecuencia y mi lectura es siempre nueva. Rumio los dispositivos del poder, la teoría de las puertas, lo onírico y surreal. Nunca haré una lectura de ella desde la teoría literaria. Sería monstruoso.



Hilderman Cardona Rodas

(Profesor)

1. Gilles Deleuze y Felix Guattari en su ensayo sobre Kafka (1975) dicen algo vital en relación con el escritor checo: la obra de Kafka es una madriguera, un rizoma, una expresión y un contenido de estéticas ezquizoanalíticas que pretende engañar al enemigo. He aquí un principio de entradas múltiples que implican al enemigo como un significante en el combate de sí mismo. Pero ¿quién es el enemigo? “Cuando, una mañana, Gregor Samsa se despertó de unos sueños agitados, se encontró en su cama transformado en un bicho monstruoso. Yacía sobre su espalda, dura como un caparazón, y al levantar un poco la cabeza vio su vientre abombado, pardo, segmentado por induraciones en forma de arco, sobre cuya prominencia el cubrecama, a punto ya de deslizarse del todo, apenas si podía sostenerse. Sus numerosas patas, de una deplorable delgadez en comparación con las dimensiones habituales de Gregor, temblaban indefensas ante sus ojos.” (Kafka, *Die Verwandlung*, 2012:19) Yacía su cuerpo en una experiencia de lo deforme en juego escénico, performativo, en el devenir otro y la materia sonora de relación trágica y cómica con la vida. Ese otro como enemigo íntimo, sensibilidad en alteridad, es lo que me instaló en *La metamorfosis* cuando Samsa proyectó en mi el delirio estético de la palabra y la sospecha escénica de los cuerpos que en frenesí se preguntan por la fabricación tecnocapitalista de los espacio del deseo.

2. La Metamorfosis es un libro rizomático donde el devenir es deseo en las experiencias *aistéticas* de lo múltiple. Así, expresaré en algunas líneas que me hacen pensar en la obra de Kafka en relación con la condición somática de la existencia.

El concepto moderno de cuerpo estimuló al hombre a apartarse de los demás seres humanos y de él mismo, según el movimiento de hábitos culturales que inauguran lo que David Le Breton (2008) ha llamado el factor de individuación en la separación entre cuerpo y alma. Este desplazamiento hizo del cuerpo un objeto de estudio y análisis, lo cual es apreciable en el tratado de Andrés Vesalio (1514-1564) donde las ilustraciones de cuerpos desollados que proyectan horror y angustia ofrecen “situaciones insólitas de un museo imaginario de la tortura, un catálogo onírico de lo insostenible.” (Le Breton, 2008:54) El cuerpo lacerado, mutilado, es testimonio simbólico del hombre que en otro momento representaba la inviolabilidad.

Según Didi-Huberman (2005) “la obsesión por la figura anatómica desollada continúa siendo colindante a toda visión del desnudo” (Didi-Huberman, 2005:53), donde aquello que se ve a través de la piel descubierta es una representación del horror y la violencia. En toda forma orgánica, retomando a Diderot, lo exterior procede directamente de lo interior:

Sin duda el estudio de la figura anatómica tiene sus ventajas; pero ¿no habrá que temer que el desollado se quede perpetuamente en la imaginación, que el artista se empeñe en la vanidad de mostrarse sabio, que su ojo corrupto no pueda detenerse en la superficie, que, a pesar de la piel y las grasas, no siempre vislumbre el músculo, su origen, su ligamento y su inserción; que lo articule todo con demasiada fuerza, que sea duro y seco, y que me encuentre el maldito desollado, incluso en sus figuras de mujer? Ya que sólo aparece ante mí el exterior, me gustaría que me acostumbraran a verlo bien y que me dispensaran de un conocimiento pérfido, que tengo que olvidar (Diderot, 1994:107).

La figura anatómica desollada que menciona Diderot manifiesta la crueldad de lo real y la persistencia en la imaginación de lo eternamente mutante que transita en el horror y la fascinación. En este sentido las venus anatómicas (siglos XVII al XIX) constituyen una corporeidad del síntoma (Didi-Huberman, 2009:248) en la supervivencia de la encarnación de la imagen. Didi-Huberman recurre a un texto medieval de Odón de Cluny para darle un espacio reflexivo al imaginario católico de la desnudez en tanto humillación, castigo, vergüenza y también inclinación a lo asqueroso. “La belleza del cuerpo se halla por entero en la piel. En efecto si los hombres viesan lo que hay bajo la piel, (...) la mera vista de las mujeres les resultaría nauseabunda: esa gracia femenina no es más que saburra, sangre, humor, hiel (...) ¡cómo podemos desear estrechar entre nuestros brazos a un simple saco de excrementos!” (Citado en Didi-Huberman, 2005:73) La desnudez custodia lo desagradable, lo monstruoso, lo deforme, lo informe. Las venus anatómicas muestran un cuerpo desnudo y sensual donde la piel descubierta deja ver el síntoma del horror ante la muerte y el deseo que es castigado al ser mostrado. Por ello la relación entre desnudez, sueño y crueldad en un tejido onírico que emerge de las profundidades de los deseos inconscientes.

Estas reproducciones lanzan el horror a la cara de quien se ve en ellas. Este es el caso de la Venus de los médicos de Clemente Susini, estructuras anatómicas desarmable de cera teñida que personifican a una mujer desnuda, seductora y acicalada con un collar de perlas y cabellos reales, dormida entre sábanas de seda. La piel declara, al ser levantada, el “saco de excrementos” que contiene hasta el más hermoso de los cuerpos. Si la belleza es aquella región de lo terrible que aún podemos soportar, parafraseando a Reiner María Rilke en *Elegías de Duino* (1922), las venus anatómicas atraen por la hondura y posibilidad de la destrucción, por la violencia latente que lleva consigo o la estrecha relación

entre sexualidad, violencia, belleza y crueldad en el gasto energético, *potlatch* en términos de Marcel Mauss (2009), en la circulación de una lógica de la sensación que da, recibe y regresa una estética del estremecimiento. Aquí se expresa la crueldad de nuestra parte maldita (Bataille, 2009) en el desfogue erótico de lo que aún podemos soportar como atrocidad e intercambio sacrificial de la violencia que se ejerce sobre los cuerpos (Girard, 1995; Cardona, 2011). No hay belleza sin violencia, sin crueldad, en la deslumbrante catástrofe que la reproduce como sensación; he aquí una reciprocidad entre crueldad y dolor de lo real en tanto interioridad profunda integrada en un espectáculo de lo maravilloso, repulsivo y sanguinolento.

Por ello Kafka-Samsa para comprender cómo las ficciones de la imaginación occidental configuran fantasmagorías subjetivas ancladas en una dialéctica de producción del Otro en un colonialismo del poder, basado en una reproducción de lo Mismo. Aquí se procede desde una visión del Otro, pueblos de tradición no europea, como una de las funciones de representación de lo Mismo. “A fuerza de ver siempre lo Mismo en el Otro –de decir que bajo la máscara del otro es nosotros lo que nosotros mismos contemplamos–, terminamos por contentarnos con acortar el trayecto que conduce directamente al final y no interesarnos más que en lo que nos interesa, a saber, nosotros mismos” (Viveiros de Castro, 2010:15). Solo interesa lo Otro en la medida que se proyecta en lo Mismo.

Referencias bibliográficas

- Bataille, Georges (2009) *La parte maldita y apuntes inéditos*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Cardona Rodas, hilderman (2011) El espacio pagano o la suma de las prácticas locales. *Con-Textos*, Vol. 23, N.º 46, pp. 45-53.
- Deleuze, Giles y Félix, Guattari (1975) *Kafka, por una literatura menor*. México: Ediciones Era.
- Didi-Huberman, Geroges (2005) *La venus rajada. Desnudez, sueño, crueldad*. Madrid: Losada.
- Diderot, Denis (1994 [1795]) *Escritos sobre arte*. Madrid: Siruela.
- Girard, René (1995) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Kafka, Franz (2012 [1915]) *La Transformación (La Metamorfosis)*. Cota, Cundinamarca: Mondadori.
- Le Breton, David (2008) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mauss, Marcel (2009 [1924]) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Viveros de Castro, Eduardo (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.



Hernán Ortiz

(Escritor)

1. Yo estaba en el Preicfes del Instituto San Carlos cuando escuché a un profesor hablar sobre *La metamorfosis*. Era mi primera experiencia en un salón de clases con mujeres. El profesor mencionó el argumento de la novela —un tipo que se despierta convertido en monstruoso insecto— y supe de inmediato que la tenía que leer.

Yo estudiaba cerca, en un colegio técnico atestado de imágenes de Don Bosco. Todos los días nos hacían rezar y cantar canciones católicas desde los televisores instalados en el salón. Aparte de las mujeres de mi familia, las únicas que hacían parte de mi vida eran las que veía a través de las ventanas de las busetas.

En el Preicfes había adolescentes de colegios mixtos que iniciaban conversaciones con las mujeres del salón. Yo había conseguido dos amigas de estudio que no se hacían conmigo en los descansos. Se despedían cordialmente de mí para hacerse con los de los adolescentes de colegios mixtos. Ellos contaban historias de sexo, bares y borracheras que ellas escuchaban sonriendo, sonrojadas, mientras yo me sentaba en el piso a leer *La metamorfosis*. En medio de la lectura, encontraba relaciones entre el libro y mi vida.

El colegio me había cortado un pedazo de la realidad. Me había llenado la cabeza de datos, no de experiencias. Al aislarme de las mujeres, me había hecho sentir incompleto, un ser que no era humano, una aberración. Cada interacción con mis amigas de estudio era lenta y agotadora debido a los escenarios que simulaba en mi cabeza para evitar decir estupideces. Me sentía torpe y amenazado, un estorbo, un monstruoso insecto.

Durante ese Preicfes el amigo que más recuerdo es Gregorio Samsa. Ambos hacíamos un esfuerzo para integrarnos a la realidad. Ambos sospechábamos que no les generábamos valor a los demás. Ambos entendíamos que no éramos nosotros, sino el mismo destino, el que nos había convertido en seres diferentes. Y ambos le agradecíamos a Franz Kafka: él por haberlo creado, yo por haberlo leído.

Durante esa época entendí lo que alguna vez dijo Borges: le debo tanto a Kafka que en realidad no necesito existir.

2. La leería de nuevo desde un tema que he estado explorando últimamente en mi ficción: el hecho de que constantemente tengas que generarle valor a los demás. La familia de Gregorio Samsa lo ve como un monstruoso insecto, pero, ¿es por su forma física, o por el hecho de que ya no pueda proveerles económicamente?

Es un tema que me interesa mucho, especialmente considerando las dinámicas familiares en nuestra cultura. El momento de la vida en el que la ilusión de ser especial –solo por el hecho de haber nacido– se derrumba y de repente la familia exige cosas de ti: que laves los platos, que tiendas la cama, que pagues la Seguridad Social. Sigues creciendo, trabajas y te piden que colabores con el pago de los servicios. Te vas de la casa y debes visitarlos, llamarlos, aportarles económicamente. Cuando eres niño generas valor solo por el hecho de estar vivo. Cuando eres adolescente y adulto debes generar otro tipo de valor. Y si no lo haces, aceptar que te vean como un monstruoso insecto.

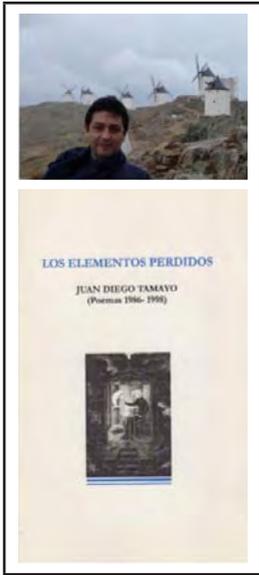


José Raúl Jaramillo

(Escritor)

1. En plena Primera Guerra Mundial –1915– Franz Kafka publica una de sus obras más conocidas, *La metamorfosis*, que ha merecido un sinnúmero de interpretaciones desde ángulos como el psicológico, el político y el sociológico, el filosófico y el filológico. ¿Qué no se ha dicho y escrito sobre este título del ilustre escritor checo? Difícil es para mí, hoy, hacer un análisis de tan cimera obra, abordada en los años de mis lecturas de adolescente, vuelta a leer en los años de universitario y releída en los albores de la vejez. Y siempre vista desde un punto distinto y siempre analizada como un desesperado grito frente a una existencia vacía de sentido, desesperanza y recluida en un ámbito familiar, social, profesional e ideológico sin perspectivas, a guisa de conclusión.

2. En una Europa del Este cercada en ese momento por las armas más novedosas –aviación, gas mostaza, trincheras y alambradas en medio de frío y del pantano, de la putrefacción y la infinita soledad–, la sensibilidad de un hombre como Kafka resalta, a través de Gregorio Samsa, su hastío y exclusión del entorno en el cual le correspondió –¿para su gracia o su desgracia?–, vivir y morir. Todas las épocas del Hombre –con mayúscula– han sido difíciles, y solo los espíritus iluminados por un corazón en constante atención, alertas, como el autor checo que motiva estas líneas, toman la pluma, se aplican sobre las cuartillas y, a los que dormitan o se entretienen mirando para otro lado con deseos de no ver, hacen notar con estremecidos textos que el camino humano es arduo y que el reino de este mundo es el único que tenemos a la mano; que solo ahí, contra el viento y las mareas que se nos oponen, logramos nuestra máxima realización y, también, la convicción de nuestra aceptada derrota.



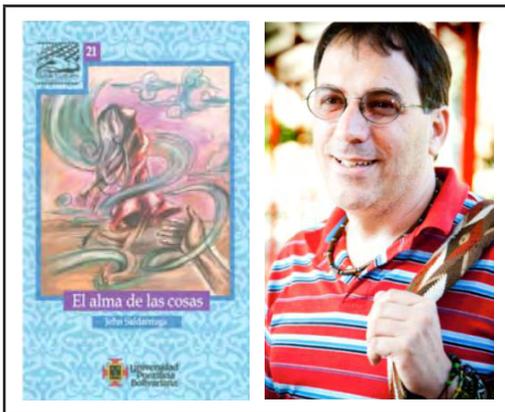
Juan Diego Tamayo

(Poeta y escritor)

1. Leí *La metamorfosis* en el Liceo Antioqueño de la Universidad de Antioquia. La sensación que me produjo fue de perplejidad; durante toda la lectura fui construyendo un mundo particularmente misterioso para aquel insecto que me llevaba de un lado a otro en sus acciones y en sus pensamientos. Pensaba en el mundo del insecto, que nunca supe cuál era, y en lo que significaba seguir viviendo en el mundo familiar.

2. Hay libros a los que siempre se vuelve. Autores que dejan una marca especial en el lector: Borges, Cortázar, Pound, Kafka. En este sentido, *La metamorfosis* es uno de esos libros a los que se vuelve con gusto y con delicadeza. El tiempo pasa y el lector va teniendo más elementos

sensibles y críticos para ver la obra de otra manera. Esta siempre, como máquina de sentido, contiene elementos que son imperceptibles en una primera lectura, en un primer momento. *La metamorfosis* ha sido ampliamente estudiada y con unas interpretaciones sólidas y renovadoras. En mi caso, me inclinaría no por hacer una lectura desde los motivos propios de la literatura fantástica. Exploraría esta línea ya que me parece muy cercana a ciertas ideas trabajadas desde la temática de la transformación, de la metamorfosis misma; el cuerpo metamorfoseado insecto y las implicaciones que este tiene en su existencia: ver el mundo desde la perspectiva del insecto. Sobre esta perspectiva volveré a *La Metamorfosis*. Será mi entrada de nuevo a esta obra maestra que me trae tan buenos recuerdos.



John Saldarriaga

(Escritor)

1. *La metamorfosis* fue la primera obra de Franz Kafka que leí. Tenía unos once años y el título de esa obra venía en una lista de libros “que no podía dejar de leer”, elaborada por un sujeto, ahijado de mi madre, que había llegado de España a pasar unos días con su familia. Como él era escritor, mi madre, concedora de mi pasión

literaria, consideró que de algún provecho podría serme una conversación con él, y fui a buscarlo. Hallé su casa, no sin dificultad, en una de las lomas de El Poblado, en un viaje a pie desde la Avenida Principal, para preguntar aquí y allá dónde quedaba la casa de Juan José Ochoa. Hallé a ese hombre en una reunión familiar, con asado en el jardín. Me atendió y, la verdad, gran provecho tuvo el encuentro con este hombre que hablaba con un marcadísimo acento español. Me habló de literatura, de consejos para el trabajo de escritor y, para terminar, elaboró para mí, con marcador verde, una lista de libros que no podía dejar de leer. “Lea todo lo que se le ocurra, deje de leer lo que quiera, pero estos libros, búsquelos y léalos cuanto antes”. *Retrato del artista adolescente*, de Joyce; *Viaje a pie*, de Fernando González; *Aura o las violetas*, de Vargas Vila; *Ulises*, y *El ruido y la furia*, de Faulkner... una docena más y, al final, *La metamorfosis*, de Franz Kafka.

Y creo que fueron oportunos. Si uno lee el primero de esos títulos en otra época que no sea la adolescencia, no pasa nada. Lo disfruta. Sin embargo, leído en aquel momento, cuando uno es casi un cubo vacío, el efecto es grandioso. Lo mismo con Kafka. El momento fue oportuno. Recuerdo que me dejé esclavizar durante una semana por mi madre y mi hermano —quien apenas mayor que yo cinco años, ya ganaba dinero reparando radios y equipos de sonido— haciendo por ellos mil labores, con tal de obtener el dinero para comprar *La metamorfosis*.

Desde que lo abrí y comencé a leerlo, empecé a sentir una conexión con Gregorio Samsa. Y sentía que yo pertenecía a una familia igual a la suya. Especialmente, que mi padre era igual de aplastante que el suyo (asunto que se reforzaría días después con la lectura de *Carta al padre*), a quien yo creo que temía. Y mi madre, una mujer que lo sabía todo, que me enseñó lo fundamental de la vida, a leer y escribir —lo demás es añadidura—. Pero siempre creí —y supongo que sigo creyendo—, que aunque sea quien fomentó en mí los afanes literarios, no me comprendía. Recurrí varias veces a su lectura durante un tiempo, pues encontraba en ella la misma presión que ejercían los de mi casa, los que sabían más de las cosas, pues también creían saber lo que era bueno para mí. Al terminar la adolescencia, la presión se hizo mayor. Mi madre entendía que mi vocación literaria tenía que ser apenas pasatiempo, un pasatiempo ingenioso, bien visto, pero no una dedicación principal.

Incomprendido también me sentía por una sociedad en la que nunca he sido el más activo. A veces creo que le tengo miedo al mundo. Creo a veces que me aplastará, de un vozarrón como el de mi padre, pero elevado a una gran potencia; o que me reprochará las decisiones como mi madre. La familia y la sociedad son la misma cosa. Igual de aplastantes. Igual de implacables. Me refiero a familias totalitarias, en las que hasta el afecto resulta doloroso, pesado como un fardo. Niegan al individuo, lo atacan para que no sea capaz levantar su cabeza, ni

use su tórax para avanzar, solo su abdomen para sub-existir. Y solo cuando el individuo surge a pesar de los escobazos con que quieren acabarlo como a una cucaracha, entonces ahí sí le permiten tomar una butaca y sentarse y usar las antenas que, por fortuna, no se han quebrado.

2. Lo leería una y otra vez más. Le creo a Borges cuando decía que uno se enorgullecía por los libros que ha escrito, pero tal vez más por los que ha leído, o palabras parecidas. Entre los libros de los que me alegro de tener en mi cesta de labores cumplidas, es *La metamorfosis*, de Kafka. Y es que el escritor checo alemán judío consigue, tal vez por judío, por alemán, por checo o solamente por su talento sin nacionalidad, hacer una novela armada como el mecanismo de un reloj. Nada sobra. Nada falta. Breve. Con lenguaje sencillo. Que puede leerse de manera literal, sin buscarle otros niveles de significación distintos a lo que se entiende en la superficie de la lectura, porque así también hay que leer los libros. No solamente buscando símbolos, como si pesara sobre los lectores una obligación hermenéutica. Gregorio Samsa, en efecto, se convirtió en una cucaracha. Y también consiguió darles néctar a los lectores a quienes les atrae la miel del simbolismo. Y no olvidemos que Kafka parece colombiano. Es colombiano. La realidad de la que habla es la de aquí y ahora.



Diego Gómez

(Pintor)

1. Siempre he creído en una relación metafísica con los libros. Llegan a veces en diferentes momentos de la existencia personal, muchos de ellos a destiempo, incongruencia ontológica entre el autor y el lector, el primero no es escuchado, su acto creativo cae en interior vacío que no entra en resonancia con ese tañer de palabras dirigidas a ese yo que todavía no acontece en el espacio/tiempo.

A veces, ese mismo tañer vuelve a sonar en esa mente de aquel sujeto que ha mutado y que ahora sí puede entablar una relación simbiótica entre Ser que lee y escucha, y obra que habla; retroalimentación que se convierte en un diálogo activo con ese que fluyó a través del trazo, dejando su huella en esos conceptos que generan imágenes en ese otro que es el receptor, que con sus ojos recorre el campo bidimensional del acto creativo hecho con palabras

escritas... dibujo abstracto que cobra sentido al pronunciarse mentalmente los convencionalismos fonéticos que dotan de sentido ese discurso, versión de mundo muy personal del autor, pero que logra encontrar lo humano que lo equipara con ese otro que lee, que escucha en la distancia espacio/temporal.

En bachillerato no entendía el discurso profundo que sobre la naturaleza humana hacía Gregor; cómo su mutación era la misma de todos nosotros en estas sociedades contemporáneas; cómo el ser puede llegar a ser humillado al extremo de lograr su desaparición total, ahogado en esa angustia que da el saberse sin sentido existencial, o peor aún, cómo el otro puede llegar a vaciarme de dicho sentido, y por ello mismo me desecha y abyecta, convirtiéndome en una ali-maña que puede, y hasta debe ser aniquilada. Monstruosidad moral, política, económica, religiosa, social, estética con la que me dota ese otro, sin el cual no existo; Paradoja humana, aquel que me puede dotar de sentido, también me lo puede quitar.

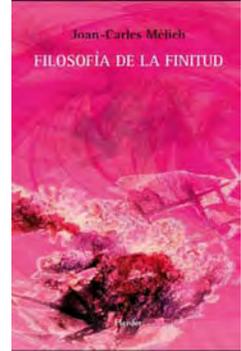
2. Solo hace un año me volví a encontrar con Gregorio; pude escuchar su súplica, pude entender su drama, pude escuchar y observar la metáfora en que se convirtió su existencia, pude descubrir la poesía que se escondía detrás de cada uno de los conceptos enunciados por ese bicho tan humano, canto ontológico plagado de imágenes devastadoras, arrasadoras, arrebatadoras.

Filosofía de la finitud

Joan-Carles Mèlich

Barcelona: Herder, 2002

Por **Claudia Arcila Rojas***
Departamento de Ciencias
Sociales y Humanas
Universidad de Medellín



Los mismos pasos que la escritura va marcando mientras se propone la semblanza del pensamiento empiezan a difuminarse como un pasado en riesgo de ser desmentido por el presente. La temporalidad de la existencia se cumple en actos ininterrumpidos que alteran lo que puede ser concebido como esencia. El espacio también es en el tiempo, así como los cuerpos y fenómenos que construyen los paisajes de la realidad en la cual habitamos.

Pero habitar no significa corresponder con lo habitual del espacio, del tiempo, los acontecimientos y las circunstancias. Habitar es construir la vida en hermenéutica con la finitud, reinventándonos en la obra humana; en la escultura del lenguaje, de la narración; en el asombro por las nuevas facetas e identidades que logramos y abandonamos sin vestigios de apego.

Hacer pedagógica la finitud es entablar un vínculo ético con la vida, una relación melódica con sus dramas y posibilidades; un canto donde la tragedia, el horror, la tortura, la agonía y la muerte superan el silencio de la impunidad y los actos de atrocidad y miseria.

En este aprendizaje vital se consigue renacer en nuevos trazos de sentido; en nuevos caminos de significación donde el lenguaje es arte en el presente narrativo de la memoria y el olvido. Mèlich es un maestro de estas lecciones. Él pone a transitar el deseo en expresiones literarias que acogen sensiblemente las situaciones concretas de la vivencia y el recuerdo. Pero en esta configuración estética, la realidad poética transparenta el mundo de la fragilidad para ser recreado como aspiración a la trascendencia, es decir, a la superación de la intimidad de la vivencia como exposición a la experiencia, y del recuerdo como evocación de muerte para ser sentido como memoria en la permanencia, en la proyección de lo infinito.

* Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, en formación pos-doctoral en Pensamiento y Cultura en América Latina en Instituto "Pensamiento y Cultura en América Latina" (IPECAL). Docente investigadora de la Maestría en Educación de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: claudiarbol@gmail.com

Por esta razón, el pensamiento de Mèlich es una aprobación de la experiencia; una especie de intertextualidad narrativa entre la literatura, la poesía y la filosofía que ponen al sujeto en exterioridad, en pregunta por sí mismo en clave del recuerdo del otro y de lo otro: de la diferencia, de la novedad, de lo remoto y del devenir.

Ahora bien, esta narratividad polifónica donde la vida está entonada como finitud, parece ser la geografía preliminar de un horizonte educativo donde la apertura estética de la poética guarda como propósito enunciativo el testimonio pedagógico donde resplandece la voz, el sentimiento, el compromiso, la palabra y el pensamiento del maestro:

El poeta conoce la finitud de la palabra humana. Cuando el poeta es capaz de transmitir la palabra múltiple, la palabra que permite situarse significativamente en el mundo, siempre de forma precaria, cuando el poeta da la palabra abierta al tiempo y al espacio, cuando da esa palabra finita abierta a la interpretación infinita, el poeta se convierte en maestro. (Mèlich, 2002, p. 116).

Justamente, en este diseño que traza el recorrido antropológico por la experiencia del lenguaje y sus tonalidades socioculturales, se desprende, lo que me autoriza nombrar como la radical promesa de la memoria en Mèlich: el retorno al mito como imagen impulsora de historias, porque “vivir sin mitos es lo mismo que vivir sin historias” (Mèlich, 2002, p. 63).

Vivimos en la palabra creadora de posibilidades. Estamos liberados de los determinismos que ofrecen respuestas y dogmas de castigos y premiaciones; permanecemos en búsqueda, en tránsito, en pregunta; en una palabra dispuesta al tiempo y al espacio; en devenir, en construcción. Estar en el mito es lo mismo que estar en el lenguaje, y por consiguiente, en el pensamiento, aunque pensar signifique hacer acto las palabras que expresan el mundo y las realidades de nuestras vidas y finitudes en él.

Somos, entonces, en el mito vital donde dejamos de ser para emprender una nueva historia: otra opción de vivir, otra alternativa de sentir y habitar el mundo; en resistencia a lo inmutable, en deseo, es decir, en relación pedagógica con lo inesperado:

Pensar que no todo está decidido. Negarse a aceptar el mundo tal y como nos ha sido dado. Imaginar mundos alternativos, diferentes, otro mundo, un mundo nunca perfecto, nunca una sociedad del todo justa, porque no hay perfección en la vida humana. Todo esto también forma parte de la finitud. Hay que aprender a esperar lo inesperado, lo imposible. Es necesaria una pedagogía del deseo (Mèlich, 2002, p. 143).

Una filosofía de la finitud hacia una reflexión educativa que pasa por las estrofas de la literatura y la poesía es el trenzado estético que podemos encontrar en el pensamiento de Mèlich para disponernos a nuestra propia interpretación del texto, y a la exploración del espacio escritural como un territorio de experiencias donde los tiempos de encuentros y desencuentros le dan nacimiento a nuevas texturas y tonalidades del mito.

Regresar a la creatividad mítica y asombrarnos ante las imágenes que el lenguaje nos propone, es el guiño semántico para descifrar en Mèlich una fuente inagotable de rutas en el laberíntico escenario de sus disertaciones, donde el guion de la melodía le otorga ritmo a nuestros pasos por la vida en amplia conciencia de cercanía con la muerte.

De este aprendizaje se nutre mi vida en la experiencia de lectura por la composición de ideas del autor. Llegar a la escritura del pensador español y habitar el ritmo de sus palpitaciones idiomáticas me pone también en camino de la fertilidad lingüística, donde nacen y renacen otras manifestaciones del lenguaje; otros trazos de la palabra: de su sonido y de su imagen. Experiencia deliciosa y dolorosa donde no se agota la plasticidad de la belleza ni el entrañable compromiso de un maestro que se hace testimonio con su vida mientras enlaza la reflexión filosófica, pedagógica, literaria y poética de la muerte.

Índice de autores

Ciencias Sociales y Educación (números 1 al 6)

A

ÁLVAREZ-DUQUE, Martha Elena. La neurociencia en las ciencias socio-humanas: una mirada transdisciplinar. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 153-166.

ÁLVAREZ-DUQUE, Martha Elena. Reseña del libro *Aphoristic Compendium. A tribute to Juan Magariños*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 225-224.

ÁLVAREZ-MIÑO, Lídice. Hacia la aproximación de un modelo didáctico para la creación de objetos virtuales de aprendizaje. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 107-129.

ARANGO CADAVID, Lucas. Reseña del libro *Los derrotados*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 219-223.

ARANGO-VÁSQUEZ, Sandra Isabel. Hacia la aproximación de un modelo didáctico para la creación de objetos virtuales de aprendizaje. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 107-129.

ARASSE, Daniel. Elogio paradójico de Michel Foucault a través de *Las Meninas*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 220-225.

ARCILA ROJAS, Claudia. La memoria poética del texto. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 131-147.

ARISTIZABAL CORREA, Hugo Francisco. Reseña del libro *Nueva Granada en tiempos del Virrey Solís 1757-1761*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 226-232.

ARRIETA BARBOSA, Armando Luis. Espacio, tiempo y sociedad en los libros escolares de *Ciencias Sociales en Colombia (1990-2010)*: Enfoques, visiones y concepciones. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 43-64.

B

BARAHONA, Ana. La representación de la evolución en los libros de texto mexicanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 19-42.

BARNET, Belinda. La vida secreta de nuestras prótesis. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 293-298.

BERRIO MENESES, Carlos Mario. La formación del estado en Colombia y el origen histórico de su debilidad coercitiva. Algunas aproximaciones. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 85-106.

BIERVLIET, John Harold. La ecología humana. Complejidad del espacio y del tiempo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 147-162.

BIERVLIET, John Harold. Las multitudes y las revoluciones de nuestro tiempo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 157-179.

BOTERO BETANCUR, Constanza. Resignificación de la práctica docente universitaria. Reflexión y acción en la Universidad de Medellín. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 61-86.

BOTERO BETANCUR, Constanza. Teoría de la honestidad un proyecto pedagógico francés. La cultura de la conversación y el jansenismo en la Francia del siglo XVII. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 111-122.

C

CALLE PÉREZ, Diego. Precampañas en Medellín. Reflexión crítica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 304-306.

CANO VARGAS, Alexander. De la historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios

sociales. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 135-145.

CARANTÓN SÁNCHEZ, Josué. Sobre la construcción de un modelo teórico-metodológico para escribir historias de vida. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 15-36.

CARANTÓN SÁNCHEZ, Josué. Reseña del libro *El cuerpo narrado en el reality show. Un estudio sobre cambio extremo*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 224-227.

CARANTÓN SÁNCHEZ, Josué. El arte en el cartel publicitario. Estudio iconológico e iconográfico del Cartel en Colombia desde 2000 hasta 2010. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 65-84.

CARANTÓN SÁNCHEZ, Josué. Reseña de *El Mono*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 275-278.

CARDONA-RODAS, Hilderman. *Cuerpos degenerados y conductas anormales: la transgresión a las sexualidades legitimadas en Medellín entre 1957 y 1966*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 36-60.

CARDONA-RODAS, Hilderman. Reseña del libro *Homofobia y agresiones verbales. La sanción por transgredir la masculinidad hegemónica. Colombia 1936-1980*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 279-283.

CARDONA-RODAS, Hilderman. Reseña de *La trompeta de Mercurio. De la lectura y el libro*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 303-306.

CASTAÑO ZAPATA, Daniel. Fin de guerra y reinserción de excombatientes. La Legitimidad del Programa de Atención Humanitaria al Desmovilizado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 97-121.

CASTEL Pierre-Henri. Ante la salud mental, un superyo estorboso. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 263-266.

COELHO DE SOUZA LAGO, Mara. Da peste gay ao barebacking sex: AIDS, biopolítica e risco em saúde. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 43-67.

CHAHÍN TABARES, Naysle. El mapa conceptual como instrumento de la estrategia didáctica en el aprendizaje significativo en la evaluación oral final de los niveles I (grupos 100/102) y II (grupos 98/101) de inglés. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp.157-169.

CHAMBERS, Paul Anthony. ¿Comunidad política sin negociación?: "desacuerdo radical" y las dimensiones éticas de la búsqueda de la paz en Colombia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 113-133.

CHAMBERS, Paul Anthony. Reseña del libro *Participación y democracia en la ciudad del siglo XXI*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 221-225.

D

DAGONET, François. El fracaso de la escuela. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 183-220.

DE LA HOZ, Adriana. Estética del devenir adverso en la narrativa de Franz Kafka. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 169-181.

DE SANTIAGO, Enrique. Matta en el inverso del universo con sus amigos detrás del espejo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 183-192.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Atlas de lo imposible. Warburg, Borges, Deleuze, Foucault. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 226-244.

DUPUY, Jean-Pierre. "Cuando yo me muera, nada de nuestro amor habrá existido nunca". Variaciones sobre Vértigo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 239-254.

DURET, Pascal. El cuerpo y sus sociologías. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 167-200.

E

ECHEGARAY, Fabián. Repensando la cultura política desde el consumo: la politización de las compras y la relación con las empresas en Brasil. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 17-38.

F

FASSIN Didier. A las cabezas del Estado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 255-258.

FERNÁNDEZ GALINDEZ, Oscar. Biopolítica, bioética y biosemiótica. Tres dimensiones de una misma mirada a través de la biología filosófica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 143-152.

FOUCAULT, Michel. Volver a la historia, conferencia de Foucault en el Japón. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 267-278.

FOUCAULT, Michel. Prisiones y asilos en el mecanismo del poder, entrevista con Foucault. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 278-282.

FOUCAULT, Michel. Bio-historia & bio-política, reseña del libro de Ruffié. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 282-284.

FOUCAULT, Michel. Una maravillosa erudición, la de Ariès. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 284-286.

FOUCAULT, Michel. Foucault estudia la razón de Estado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 284-291.

FOUCAULT, Michel. Entrevista con Michel Foucault, sobre el libro de Dover. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 291-299.

G

GIRALDO SALAZAR, Juan Leonel. Un parfraseo: la pedagogía va bien. Y, ¿la educación? En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 211-220.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Óscar Jairo. A propósito del centenario de Albert Camus (1913-2013). En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 228-274.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Óscar Jairo. Reseña de Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 314-318

GROS Frédéric. Michel Foucault, una filosofía de la verdad. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 209-219.

GRÜN, Ernesto. Las "constituciones líquidas". Un ensayo sistémico-cibernético. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp.173-185.

GUTIÉRREZ AVENDAÑO, Jairo. Epistemografía y didáctica. La enseñanza basada en la investigación a través de artículos científicos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 127-156.

H

HERRERA MONTOYA, Lina Maria. Reflexión sobre el sujeto que podría encarnar el maestro en una intención de formación y de narración estética de sí. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 59-78.

HERRERA RUIZ, Juan Carlos. Anotaciones sobre el sujeto lírico en la poesía de Raúl Gómez Jattin (1945-1997). En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 163-179.

HERRERA RUIZ, Juan Carlos. La lengua inglesa como vector del modelo de libre mercado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 39-53.

HERRERA RUIZ, Juan Carlos. De la imprenta a la Internet: instrumentos de universalización de la lengua inglesa. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 151-162.

I

IRRERA Orazio. Arqueologías de las colonias. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 259-262.

J

JIMÉNEZ GARCÍA, Alejandra. Una visión participativa del adulto mayor en la Educación Superior. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 71-90.

JURADO CASTAÑO, Pedro Alejandro. Una tensión entre la universalidad y particularidad de los derechos humanos. Reconstrucción del fundamento de legitimidad y análisis sobre su realización en Occidente. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 89-109.

L

LEGRAND Stéphane. La dirección de los recursos humanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 250-254.

LÓPEZ, Juvenal. Resignificación de la práctica docente universitaria. Reflexión y acción en la Universidad de Medellín. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 61-86.

LÓPEZ BERMÚDEZ, Andrés. La sociología del escritor y su contribución a la historia social de la literatura latinoamericana. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 79-96.

M

MÁRQUEZ ESTRADA, José Wilson. La Nación entre Rejas. Régimen penitenciario y carcelario en Colombia en el siglo XIX: el caso del Estado Soberano de Bolívar. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 79-99.

MÁRQUEZ VALDERRAMA, Jorge Humberto. Traducción de MUSSO, Pierre. Génesis y crítica de la noción de red. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 201-224.

MAYA FRANCO, Claudia María. La conversación en la relación terapéutica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 131-142.

MOLINA MERCHÁN William. Reseña de Derecha e izquierda en Colombia 1920-1936. Estudio de los imaginarios políticos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 307-310.

MONTEJO RIVERO, Jetzabel. Una visión participativa del adulto mayor en la Educación Superior. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 71-90.

MORENO MONTOYA, Óscar Andrés. Historia de rojos y azules: los partidos políticos tradicionales colombianos desde la Independencia hasta mediados del siglo XIX. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 93-112.

MUSSO, Pierre. Génesis y crítica de la noción de red. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 201-224.

O

OCAMPO SUAREZ, Héctor Mario. La relación entre ontología y política en la teoría de la "Verdad del Seyn" de Heidegger. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 101-126.

OCAMPO, Melina. Criminalidad, grupos armados y reinsersión: perfiles y motivaciones. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 17-57.

OLANO GARCÍA, Hernán Alejandro. Los escolios de Amalia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 165-178.

OSPINA ROJAS, José Humberto. Traducción de REVEL, Jean François. Montaigne a propósito de Proust. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 255-272.

OSPINA ROJAS, José Humberto. Reseña de Experiencias desnudas del orden. Cuerpos deformes y monstruosos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 311-313.

P

PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGONET, Francois. El fracaso de la escuela. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 183-220.

PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Traición: la thanatocracia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp.189-215.

- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de ROUSSEL, Peggy. El cuerpo y sus sociologías. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 167-200.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DUPUY, Jean-Pierre. "Cuando yo me muera, nada de nuestro amor habrá existido nunca". Variaciones sobre Vértigo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 237-254.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Un vagabundo metódico. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 199-208.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de ARASSE, Daniel. Elogio paradójico de Michel Foucault a través de Las Meninas. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 220-225.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de GROS Frédéric. Michel Foucault, una filosofía de la verdad. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 209-219.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DIDI-HUBERMAN, Georges. Atlas de lo imposible. Warburg, Borges, Deleuze, Foucault. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 226-244.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SENELLART Michel. La invención del homosexual. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 245-245.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de LEGRAND Stéphane. La dirección de los recursos humanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 250-254.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de IRRERA Orazio. Arqueologías de las colonias. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 259-262.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de CASTEL Pierre-Henri. Ante la salud mental, un superyo estorbo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 263-266.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Volver a la historia, conferencia de Foucault en el Japón. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 267-278.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Prisiones y asilos en el mecanismo del poder, entrevista con Foucault. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 278-282.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Bio-historia & bio-política, reseña del libro de Ruffié. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 282-284.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Una maravillosa erudición, la de Ariès. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 284-286.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Foucault estudia la razón de Estado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 284-291.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Entrevista con Michel Foucault, sobre el libro de Dover. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 291-299.
- PALAU, Luis Alfonso. Tecnicidad, conocimientos y virtualización; de Leroi-Gourhan a Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 183-208.
- PALAU, Luis Alfonso. Del contrato Nural a la Guerra Mundial. Notas sobre filosofía del derecho e historia de la tecnología de Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 185-207.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. El balancín, la piedra filosofal. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 208-222.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. El ruido de fondo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 223-234.

- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. La sociedad pedagógica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 235-239.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Turner traduce a Carnot. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 240-247.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Tempo: el compositor. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 248-252.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. El tiempo humano: de la evolución creadora al creador de evolución. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 253-265.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Al no tener ningún sentido, la música los tiene todos, entrevista de Xavier Lacavalerie a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 266-270.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Ciencia y filosofía, entrevista de Pierre Lena a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 271-283.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Michel Serres, el filósofo luminoso, entrevista de Jean Carrette a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 284-288.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Capaccio el paradójico, entrevista de Ckaude-Catherine Kiejman a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 288-292.
- PÉREZ PACHECO, Yaritza. Oferta estatal de consentimiento en el procedimiento arbitral CIADI. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 33-64.
- PÉREZ SALAZAR, Juan Oscar. La instrumentalización del imaginario religioso por parte del Partido Conservador durante la guerra civil colombiana de 1859-1862, el caso de Antioquia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 123-137.
- PLESTED ÁLVAREZ, María Cecilia. Autonomía cognitiva y competencia lectora en lengua extranjera en posgrado, estudio de caso. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 65-87.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Un vagabundeo metódico. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 199-208.
- PUERTA MOLINA, Andrés Alexander. El reportaje: un género híbrido, omnívoro y totalizante. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 87-92.
- PULGARÍN RODRÍGUEZ, Maira Alejandra. Autonomía cognitiva y competencia lectora en lengua extranjera en posgrado, estudio de caso. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 65-87.

R

- RIBEIRO, Edméia. Mulheres, costumbrismo, hispanismo e carácter nacional em Las mujeres españolas, portuguesas y americanas. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 17-32.
- RESTREPO TAMAYO, Viviana Andrea. Desarrollo de los recuerdos autobiográficos, la autoconciencia y la teoría de la mente. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 141-155.
- RESTREPO TAMAYO, John Fernando. Reseña del libro *El lado oscuro de la democracia*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 301-303.
- REVEL CHION, Andrea. La interdisciplina, entendida como estrategia metodológica de integración de contenidos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 21-40.
- REVEL, Jean François. Montaigne a propósito de Proust. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 257-271.

RODRIGUES DE PAULA, Paulo Sergio. Da peste gay ao barebacking sex: AIDS, biopolítica e risco em saúde. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 43-67.

ROUSSEL, Peggy. El cuerpo y sus sociologías. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 167-200.

RUEDA SALAS, María José. Los “falsos positivos” y el tratamiento de la cuestión de las ejecuciones extrajudiciales en Colombia en el sistema interamericano de derechos humanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 55-78.

S

SALAZAR-CEBALLOS, Alexander. Hacia la aproximación de un modelo didáctico para la creación de objetos virtuales de aprendizaje. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 107-129.

SÁNCHEZ PUERTA, Natalia. Cuerpos degenerados y conductas anormales: la transgresión a las sexualidades legitimadas en Medellín entre 1957 y 1966. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 36-60.

SÁNCHEZ PUERTA, Natalia. Reseña de Homofobia y agresiones verbales. La sanción por transgredir la masculinidad hegemónica. Colombia 1936-1980. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 279-283.

SANTAMARÍA CORTÉS, Luz Mery. El desarrollo humano, un constructo vasto cruzado por múltiples variables. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 223-233.

SENEILLART Michel. La invención del homosexual. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 245-245.

SERRES, Michel. Traición: la thanatocracia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp.189-215.

SERRES, Michel. El balancín, la piedra filosofal. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 208-22.

SERRES, Michel. El ruido de fondo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 223-234.

SERRES, Michel. La sociedad pedagógica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 235-239.

SERRES, Michel. Turner traduce a Carnot. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 240-247.

SERRES, Michel. Tempo: el compositor. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 248-252.

SERRES, Michel. El tiempo humano: de la evolución creadora al creador de evolución. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 253-265.

SERRES, Michel. Al no tener ningún sentido, la música los tiene todos, entrevista de Xavier Lacavalerie a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 266-270.

SERRES, Michel. Ciencia y filosofía, entrevista de Pierre Lena a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 271-283.

SERRES, Michel. Michel Serres, el filósofo luminoso, entrevista de Jean Carette a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 284-288.

SERRES, Michel. Capaccio el paradójico, entrevista de Ckaude-Catherine Kiejman a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 288-292.

SIERRA DUQUE, Edna Juliet. Cine e industria en Colombia, hacia un estado de la cuestión. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 93-111.

T

TABARES PENAGOS, Alexander. La lengua inglesa como vector del modelo de libre mercado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 39-53.

TIPIANI, María Victoria. María Rojas Tejada. La mujer moderna y la educación de la mujer en el siglo XX. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 147-165.

TORRENS ROJAS, Erica. La representación de la evolución en los libros de texto mexicanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 19-42.

TRUJILLO MOSQUERA, Jair Alexis. El recluta. Testimonio literario del impacto de la Guerra de los Mil Días en la familia antioqueña. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 123-146.

U

URIBE BETANCUR, Leidy Diana. Reseña del libro Pierre Vilar: una historia total, una historia en construcción. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 228-232.

V

VARGASZULUAGA, Nora Margarita. Coreografías urbanas del desprecio. Estéticas neo-barrocas en la ciudad de Medellín. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 115-128.

VÁSQUEZ-LOPERA, Claudia Patricia. Hacia la aproximación de un modelo didáctico para la creación de objetos virtuales de aprendizaje. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 107-129.

VÉLEZ ROJAS, Oscar Alonso. La lengua inglesa como vector del modelo de libre mercado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 39-53.

Z

ZAPATA GARCÉS, Jorge Esteban. El arte en el cartel publicitario. Estudio iconológico e iconográfico del Cartel en Colombia desde 2000 hasta 2010. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 65-84.

Pautas para la presentación de artículos

Todo artículo sometido a cualquier revista de la Universidad de Medellín debe ser acompañado de una constancia en que figure su carácter de inédito, ser de la autoría de quien lo envía y que no haya sido propuesto para publicación en ningún otro espacio simultáneamente. Además, cede sus derechos patrimoniales a la Institución y la autoriza a divulgarlo por cualquier medio, impreso o electrónico incluido Internet, que la Universidad de Medellín posea.

Las personas interesadas en presentar un artículo para publicación en la revista Ciencias Sociales y Educación lo podrán enviar a los siguientes correos electrónicos:

socialeduca@udem.edu.co

hcardona@udem.edu.co, y deben tener en cuenta los siguientes puntos:

- **Del comité editorial**

Una vez recibido se enviará mensaje de confirmación de recepción. En caso de no cumplir las normas ortográficas de devolverá inmediatamente. El comité editorial de la revista estudiará la pertinencia de cada uno de los artículos. Este será leído al menos por dos personas del comité, las cuales emitirán su evaluación, rechazándolo o aprobándolo de acuerdo con lo establecido.

Los documentos aceptados por el Comité Editorial pasan a un proceso de

revisión de pares (peer reviewers) por tres meses. Esta revisión corresponde a una evaluación de forma anónima por jurados expertos en el tema, los cuales son asignados de tal forma que ni el autor ni el par evaluador se enteran quién es la otra parte (doble ciego). La decisión de la publicación de los mismos estará sujeta a los resultados de las evaluaciones. El Comité Editorial informará oportunamente a los autores de los resultados de la evaluación que, en caso de ser favorable, se enviará evaluación y texto para que realice los ajustes pertinentes en el plazo que señale el editor de la revista.

- **Del autor**

- El autor, o autores de un artículo publicado en esta propuesta editorial se harán cargo jurídicamente de los juicios emitidos en el mismo. En ningún caso comprometerá las políticas de la publicación o de las instituciones que la patrocinan.
- Todo texto sometido a evaluación deberá ser inédito.
- Al entregar el artículo al comité editorial, el autor(es) se compromete a no presentarlo simultáneamente a otra publicación, a menos que sea rechazado.
- El autor (es) deberá elaborar una carta de compromiso en la que conste: 1. Si el artículo es escrito por más de un autor, en la carta

debe figurar la aceptación de todos los autores en el caso de que sea publicado. 2. El material presentado es de su completa autoría, y 3. Las citas textuales están debidamente referenciadas bibliográficamente.

- El autor(es) entregará los datos a incluir en la reseña personal la cual será ubicada al inicio del artículo, siguiendo los siguientes ítems: nombre completo, cuáles son sus títulos profesionales, a qué se dedica en la actualidad y dónde trabaja, publicaciones más relevantes en los últimos cinco años (mencionar tres o cuatro), dirección de correo electrónico.

- **Del artículo**

En el caso de los artículos de investigación, los autores deben hacer una presentación del acercamiento metodológico y del tratamiento de fuentes o de la información de campo, así como destacar los resultados de la investigación. En el caso de los textos que presenten ensayos o artículos de reflexión, es importante que las referencias bibliográficas sean discutidas en los textos, actuales y, en la medida de lo posible, incluyan los trabajos de autores colombianos y latinoamericanos.

- **Aspectos gramaticales**

- La redacción preferentemente se hace en tercera persona del impersonal (se), salvo excepciones que estén justificadas por las características singulares del texto.

- La redacción debe ser correcta, esto es, una estructura básica (sujeto, verbo, predicado).

- Los términos o expresiones que no pertenezcan a la lengua en la que está escrito el texto aparecerán en cursiva. Lo mismo es válido para el nombre de obras que aparecen referenciadas en el interior del texto (libros, películas, publicaciones seriadas, pinturas, etc.)

- Los textos deben contener puntuación, aceptación y ortografía de acuerdo con la lengua en que se escriba.

- El comité editorial se reservará el derecho de proponer correcciones.

- Todo texto estará estructurado a partir de los siguientes componentes: título, autor, introducción, desarrollo y bibliografía.

- La forma en la que se articulen en el texto debe ser integrada, separada por acápites, subtemas u otros.

- La extensión estimada de los textos debe ser entre 15 y 30 cuartillas (incluyendo la bibliografía), tamaño carta, interlineado de 1.5 y tipo de letra Arial 12 puntos.

- **De la estructura**

Las partes del texto serán:

- Título que oriente con claridad el tema tratado.

- Subtítulo (si se requiere), breve comentario que insinúa la orientación central del trabajo.

- Introducción.

- Cuerpo del trabajo: en el caso de que se haga una cita directa o indirecta su referencia no se realizará con una nota al pie, sino que al final de la cita se debe poner el primer apellido del autor, el año y la página de la cual se toma la cita. El uso de notas al pie se reservará solo para aclaraciones o comentarios adicionales.
- Referencias bibliográficas: ver la forma para cada referencia bibliográfica.
- **De la presentación**
- Los textos deben ser enviadas en formato electrónico (WORD).
- Las fotografías, ilustraciones, imágenes o mapas se adjuntan en formato digital 450 dpi. Cada una de estas debe estar debidamente referenciada con un pie de imagen en el que se informe el nombre (cursiva), autoría, procedencia, fecha de elaboración y demás información que corresponda, para ser incluidas en el texto.
- Los gráficos, cuadros y otros elementos similares deben aparecer con tabuladores (no utilizar: Insertar tabla, en Word).
- Las referencias bibliográficas en el interior del cuerpo de los textos aparecen al final de cada cita, entre paréntesis: el primer apellido, con mayúscula inicial (el segundo apellido, si otro autor citado comparte el primero), el año de la publicación y la página o páginas en las que se encuentra el texto transcrito.

Cuando se trata del llamado a confrontación con otro texto, aparece entre paréntesis: Cfr., el apellido del autor y el año de la publicación. La referencia completa del texto a confrontar aparecerá en Bibliografía.

- **Referencias bibliográficas**

- **Libro**

Apellido y nombre del autor (solo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), título y subtítulo del libro, punto seguido, ciudad de la edición, dos puntos, nombre de la editorial.

Ejemplo:

- Carpentier, Alejo (1981). La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos. México: Siglo XXI Editores.

- **Artículo de revista o capítulo de libro**

Autor del texto citado (apellido y nombre con mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), Título del artículo o del capítulo (mayúscula inicial), seguido de punto, el nombre de la revista o del libro (mayúscula inicial), volumen (V.) y el número correspondiente a la edición (n.º), seguido de las páginas en las que se encuentra el texto referenciado (p., si es una página, o pp., si son varias páginas). Para capítulos, la ciudad de edición y el nombre de la editorial.

Ejemplos:

- Laverde Ospina, Alfredo (2006). (Im) pertinencia del concepto de

tradición literaria para una historia de la literatura colombiana. *Lingüística y Literatura*, V. 27, n.º 49, pp. 33-50.

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1984). “Colombia indígena, período prehispánico”. En: Jaime Jaramillo Uribe (Dir.). *Nueva Historia de Colombia. Colombia indígena, Conquista y Colonia*, T. I. Bogotá: Editorial Planeta.

• **Publicación en Internet**

Apellido y nombre del autor (mayúsculas iniciales separados por coma), fecha de la publicación (si se obtiene, entre paréntesis), punto seguido, título del artículo punto seguido, la inscripción En: (mayúscula inicial y dos puntos), dirección de la página Web y fecha de consulta, entre paréntesis (mes y año).

Ejemplo:

- Ricoeur, Paul (2006). *La vida: Un relato en busca de narrador*. *Ágora – Papeles de Filosofía*, volumen 25, pp. 9 – 22. En: <http://201.147.150.252:8080/jspui/bitstream/123456789/1066/1/Ricoeur.pdf> (consultado en enero de 2014)

• **Abreviaturas**

et al. (entre otros) Todo en minúscula, sin punto después de la “t” y en cursiva.

Cfr.: sirve para remitir a una fuente que apoya o amplía lo que se dice.

p. o pp. (página o páginas) se utiliza p. para referirse a una sola página cuando se realice una citación directa o indirecta; cuando son varias, se usa pp. y se deja un espacio entre el punto y el número.

[sic] se utiliza dentro de una cita, para indicar que se conservó la cita original aunque una palabra estuviera mal escrita. Es muy común cuando se citan publicaciones históricas y va después de la palabra incorrecta.

[...] se utiliza dentro de una cita e indica que se han suprimido palabras o frases de la misma.

[] todas las palabras que el autor agregue al texto de una cita van entre corchetes.

Los anteriores puntos se encuentran el sitio web de la revista: http://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/about

R E V I S T A

**Ciencias Sociales
y Educación**

UNIVERSIDAD DE MEDELLÍN

DATOS GENERALES

Apellidos: _____

Nombre: _____

No. Documento: _____ De: _____

Dirección: _____

Oficina: _____

Teléfono: _____

Correo electrónico: _____

Residencia: _____

Teléfono: _____ Municipio: _____

Departamento: _____ País: _____

Fecha: _____ Firma: _____

Valor de la suscripción anual (2 números)
Colombia - ordinaria: \$ 24.000.00 más fletes de envío
En el exterior: U\$ 12.00 más fletes de envío

CORRESPONDENCIA Y SUSCRIPCIONES:



Lo invitamos a suscribirse desde cualquier lugar del mundo a todas las revistas de la
Universidad de Medellín a través de www.lalibreriadelaU.com

Teléfonos: (57 +1) 4-839575 ó 4-837551

Fax: (57 +1) 2-691127 Cra. 36 No. 22 D 71 Ed. B1 Of. 807 Bogotá D.C. - Colombia

Lea las instrucciones que se encuentran al respaldo antes de diligenciar este formato



Instrucciones para el diligenciamiento de la suscripción

Señor suscriptor:
Bienvenido a la revista CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN

Diligencie la suscripción a máquina o en letra imprenta legible y clara, sin borrones, tachones, ni enmendaduras.

DATOS GENERALES

- Apellidos y nombres: escriba el primer apellido, segundo apellido y nombre según el orden establecido en el correspondiente documento de identidad.
- Número de documento: escriba el número de identificación completo.
- Dirección: marque con una X la dirección a la cual desea que se le envíe la revista, con la dirección completa y su correspondiente número telefónico.
- Municipio: escriba el nombre de la ciudad/municipio al que corresponde la dirección.
- Departamento: escriba el nombre del departamento/estado correspondiente a la dirección donde se le enviará la revista.
- País: escriba el nombre del país donde reside.
- Fecha: escriba la fecha en que está diligenciando la suscripción empezando por el día, siguiendo con el mes y terminando con el año.

NOTAS FINALES

- Todo pago debe hacerse a nombre de la Universidad de Medellín, en la cuenta nacional 1087-2451169 Bancolombia.
- La consignación y el formulario diligenciado envíelo a la Universidad de Medellín, Oficina Editorial, Revista CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN, al A.A. 1983 o vía fax al 340 5216.