

Entretextos

Entretextos



ISSN 0123-9333

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe

Año: 7. n°: 12-13 • enero-diciembre, 2013



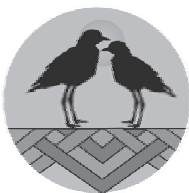
Sesión de pilotaje, *Sujuupajiraayaa akua'ipa* –Modelo etnoeducativo para la nación wayuu– Centro etnoeducativo indígena rural -CEIR-, ranchería "*Kachalerasümaana*, "La campana" (Municipio de Maicao)", Municipio de Maicao, La Guajira Colombia, 2008
Fotografía tomada por Francisco Justo Pérez van-Leenden



UNIVERSIDAD DE LA GUAJIRA | SHIKII EKIRAJIA
PULEE WAJIIRA

Facultad de
Ciencias de la Educación

El Alcaraván



Siempre en vigilia, símbolo de abundancia y fecundidad, presente la lluvia en la cultura wayuu y los nacimientos en la memoria colectiva de los llanos orientales colombiano-venezolanos; es rápido, de caza difícil, va adelante, descubre lo extraño y encuentra la vida ... invisibilizado como muchas culturas nuestras.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial - Sin Derivar

Perfiles de *Entretextos*

Entretextos es una publicación semestral de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de La Guajira.

La revista busca dar cuenta del pensamiento y sus movimientos, de las relaciones y sus transformaciones; de la realidad de las Ciencias Sociales y Humanas.

Pretende, además, estimular la investigación de hechos y perspectivas; la escritura que abre nuevas opciones, conocimientos y reinterpretaciones; la lectura de nacientes prácticas e interacciones. En síntesis, lo que se quiere es la publicación de resultados, discusiones hacia adentro y hacia afuera de la Universidad.

El primer número se publicó en el segundo semestre del año 2007; para ese momento, la Revista fue una publicación pensada para provocar la escritura en el campo de la Educación. Más tarde, su estructura incorpora nuevas esencias, diálogos y defensas en el área de la interculturalidad, más allá de La Guajira y Colombia, desde latinoamérica y el Caribe, además como una manera decidida de acercarse a otros pares y comunidades académicas en el orden nacional e internacional.

De acuerdo con sus propósitos, *Entretextos* publica documentos-resultados de proyectos de investigación, trabajos de interés humanístico, reseñas de libros publicados o reeditados, perfiles de personalidades, pinceladas locales que ayudan a captar realidades, convivir, dialogar con otras materialidades e inmaterialidades; trabajos que contribuyan a evaluar estados del arte en líneas específicas o que lleven a interpretar e interpretarnos, que nos produzcan la necesidad de leer y leernos a la luz de otras lenguas y lenguajes.

Se autoriza la reproducción parcial o total de su contenido, citando la fuente.

Los conceptos expresados en *Entretextos* son responsabilidad de sus autores.

Esta revista es publicada gracias al apoyo académico de Aa'in "principio motor de vida" (en wayuunaiki) -núcleo para estudios multi e interculturales- y del SEEBI -Semillero de estudios en educación bilingüe intercultural- de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de La Guajira. Su financiación proviene de la misma Universidad.

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe

Entretextos

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Año 7 No. 12-13 (enero-diciembre), 2013

ISSN 0123-9993

Universidad de La Guajira

UNIVERSIDAD DE LA GUAJIRA

Carlos Arturo Robles Julio

Rector

Claribel Guadalupe Ochoa Romero

Vicerrectora Académica

Boris Sandy Romero Mora

Vicerrector Administrativo y Financiero

Alberto Celedón Molinares

Vicerrector de Investigaciones y Extensión

Nancy Josefa Ortíz Gámez

Decana Facultad Ciencias de la Educación

Víctor Miguel Pinedo Guerra

Director Centro de Investigaciones

Adolfo López Atencio

Director Centro de Extensión

Dirección general

Dirección académica

Francisco Justo Pérez van-Leenden

Dirección general

Emilce Beatriz Sánchez Castellón

Comité Editorial

Francisco Justo Pérez Van-Leenden (Universidad de La Guajira, Colombia)

Emilce Beatriz Sánchez Castellón (Universidad de La Guajira, Colombia)

María Trillos Amaya (Universidad del Atlántico, Colombia)

Rodolfo Posada Álvarez (Universidad del Atlántico, Colombia)

Maitena Etxebarria Arostegui (Universidad del país vasco, España)

Félix Jiménez González (Universidad complutense, España)

Olga Rosa Cabrera García (Universidad de Brasilia, Brasil)

Jorge Pocaterra AapüShana (Ministerio de Educación, Venezuela)

Carmelina Paba Barbosa (Universidad del Magdalena, Colombia)

Comité Académico

Francisco Justo Pérez van-Leenden (Universidad de La Guajira, Colombia)

Emilce Sánchez Castellón (Universidad de La Guajira, Colombia)

María Margarita Pimienta Prieto (Universidad de La Guajira, Colombia)

Margoth Guzmán Munar (Universidad Distrital, Colombia)

Álvaro Ballardo Márquez-Fernández (Universidad del Zulia, Venezuela)

Jorge Alonso (Universidad de Guadalajara, México)

Antonio Sidekum (Ed. Nova Harmonia, Brasil)

Editores Asociados

Zulay C. Díaz Montiel (Universidad del Zulia, Venezuela)
Álvaro B. Márquez-Fernández (Universidad del Zulia, Venezuela)
Jorge Alonso (Universidad de Guadalajara, México)
Antonio Sidekum (Ed. Nova Harmonia, Brasil)

Comité de Ética

Wilmer Villa Amaya (Universidad Distrital, Colombia)
Carlos Javier Mosquera Suárez (Universidad Distrital, Colombia)
Rudecindo Ramírez González (Universidad de La Guajira, Colombia)
Gabriel Iguarán Montiel (Universidad de La Guajira, Colombia)
Nicolás Amaya López (Universidad de La Guajira, Colombia)

Comité Científico

Mario Edgar Hoyos Benítez (Universidad de La Guajira, Colombia)
María Trillos Amaya (Universidad del Atlántico, Colombia)
Ernell Villa Amaya (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia)
Rodolfo Posada Álvarez (Universidad del Atlántico, Colombia)
Maitena Etxebarria Arostegui (Universidad del País Vasco, España)
Félix Jiménez González (Universidad complutense, España)
Olga Rosa Cabrera García (Universidad de Brasilia, Brasil)

Traducciones

Inglés

Carlos Enrique Brito Sánchez, Universidad industrial de Santander (UIS)
Orlando Cárcamo Berrío, Universidad de La Guajira

Wayuunaiki

María Margarita Pimienta Prieto (Universidad de La Guajira, Colombia)

Diseño y diagramación:

Luz Mery Avendaño

Preprensa e impresión:

Editorial Gente Nueva, Bogotá

Fotografía de portada:

Francisco Justo Pérez van-Leenden

No. de ejemplares: 150

Depósito legal / Copyright

Sumario / Contents

- 6 **Editorial**
Las Ciencias sociales desde la mirada del pensar de la Complejidad
-

- Perfiles/Profiles**
8 Armando Rojas Guardia: La cuerda Suspendida
Jonatan Alzuru
-

- Artículos / Articles**
13 Antonio Gramsci y la creación de un pensamiento de ruptura / Antonio Gramsci and the Creation of a Thought of Rupture
Miguel Ángel Herrera Zgaib
34 Crisis capitalista y resurrección de la teoría crítica / Capitalist Crisis and Resurrection of Critical Theory
Néstor Kohan
44 Mirar-explorar-investigar las Ciencias Sociales desde la Complejidad / Look-Explore-Investigate the Social Sciences from Complexity
María Eugenia Chirinos
51 De los Mitos de la Ciencia a la Epistemología de la Complejidad / From the Myths of Science to the Epistemology of Complexity
Oswaldo Hernández Montero
70 Los peligros de la Ciencia en la Posmodernidad / The Dangers of Science in Postmodernity
Franz De Armas Barletta
83 Sobre los tejidos irracionales para un cuerpo transparente / About irrational tissues for a transparent body
Valmore Muñoz Arteaga
103 Cuestiones de arte, cuestiones de género / Art Issues, Gender Issues
Antonio Boscán Leal
115 El Imaginario Latinoamericano en las Artes Plásticas a inicios del s. XXI / The Latin American Imaginary in the Plastic Arts at the beginning of the XXI Century
Alberto José Villalobos

- 126 El texto imposible desde la autobiografía como base del proceso identitario y el tránsito de la oralidad a lo textual impreso y al pensamiento divergente / *The Impossible Text. From Autobiography as the Basis of the Identity Process and the Transition from Orality to the Print Text and Divergent Thinking*
Ivork Cordido Demartini
-

Argumentos / Arguments

- 141 Meditación dubitativa sobre la Verdad / Doubtful meditation on the Truth
Alberto Wagner de Reyna
- 153 Estrategias de Aprendizajes / The pedagogy of the Teaching
Silvia Boekhouds López de Marengo
-

Pinceladas Regionales/Regional Touches

- 165 El sueño de las Majayuras (III) / The dream of Majayuras (III)
Ylich Carvajal Centeno
-

- 184 Reseñas bibliográficas
- 193 Directorio de autores
- 195 Índice de Autores y Artículos
- 197 Normas mínimas para la presentación de artículos
- 202 Lineamientos para los Árbitros
- 206 Formato de Evaluación de Artículos

Las Ciencias sociales desde la mirada del pensar de la Complejidad

Las Ciencias Sociales se constituyen, desde su origen, en uno de las principales referentes teóricos y epistémicos de la investigación disciplinar e interdisciplinar de la Racionalidad Moderna. Las diversas problemáticas que sirven de objeto de estudio para la comprensión e interpretación de los cambios sociales es lo que pone de relieve la indiscutible pertinencia para indagar en profundidad los sistemas políticos y económicos de interacción de los seres humanos. Precisamente, son las Teorías de las Ciencias Sociales las que en el S. XX logran instituir los sistemas complejos de organización a través de los cuales los seres humanos dotan de sentido a la Historia.

Comprender los desarrollos de las estructuras sociales en correspondencia con las relaciones de los modos de producción que inciden en las mediaciones de los intercambios de consumo y de la representación social de los intereses de la política en su dirección hegemónica, asociadas a las formas de creencias, opinión pública marco legal y político, entre otros aspectos, ha sido todo un desafío científico y humanístico para los investigadores de las Ciencias Sociales, así como su impacto en los sistemas de administración pública de los que depende el Estado para legitimar el control social.

En su momento, la Modernidad, signada por una racionalidad antropocéntrica es la que propugna los principios de dicotomía, rigidez, inflexibilidad, cuantitividad, empirismo, practicidad, es la que va a permear la mayor parte de los estudios y aportes teóricos que se conocen en el campo de las Ciencias Sociales. No obstante, en las últimas décadas del siglo XX, y en lo que ha transcurrido del nuevo milenio, lo que se ha proclamado como el *paradigma emergente*, permite el giro transdisciplinar de las respectivas epistemes de las Ciencias Sociales, Ciencias Humanas, Ciencias de la Comunicación, e inclusive en aquellas ciencias formales o empírico-formales, consideradas “duras” que son afectadas por la crisis de paradigmas en este umbral finisecular de la Modernidad o de los tiempos posmodernos de la racionalidad crítica.

Es la Teoría del Pensamiento Complejo la que, con mayor fuerza, ha propiciado que se expandan las posibilidades de analizar y comprender los *sistemas del mundo de vida*, como sistemas entrópicos que tienden a la autotransformación y los cambios a través del

caos y las crisis. No se trata de considerar el pensamiento complejo como una nueva u otra epistemología de la investigación, sino como un *alter* discurso de la racionalidad en sentido posracional. Es decir, se invalida el discurso positivista de la Modernidad acerca de las racionalidades monológicas que pretenden ser expansivas al dominio de las Ciencias Sociales. Por otro discurso de la racionalidad que es pluri-racional e interdisciplinar entre las Ciencias. La realidad no queda reducida a un cierre epistémico; sino, por el contrario, es susceptible de autopoiesis por parte del sujeto o sujetos de la acción o praxis epistémica. Por consiguiente, el uni-verso es un cosmos de vida multi-verso.

La Complejidad no nos remite a un *modo* particular de pensar desde alguna racionalidad teórica o práctica privilegiada. En absoluto, ésta nos refiere a una experiencia de pensamiento que recrea permanentemente el *locus* constituyente de la objetividad de las ciencias disciplinares, a partir de un decurso transdisciplinar que indisciplina y dimana insospechadas posibilidades de abordar la realidad subjetiva hacia los espirales o los sistemas abiertos que nos hacen sensibles, receptivos y perceptivos, más allá de las esencias, a inéditas formas de explicar-nos el conocimiento objetivo, a través de la re-construcción, re-creación de los pluri-verso donde los seres humanos entran en interacción y correlación

La Complejidad nos lleva a considerar caminos inexplorados por las lógicas binarias, a descubrir nuevas redes cognitivas y *epistemes* que superen el paradigma positivista dicotómico e irrumpen las fronteras entre las ciencias “duras” y las ciencias “blandas”. Está abierta a otras opciones, más allá de los paradigmas dicotómicos, monistas, estricta y unívocamente ordenados, como el paradigma de la simplificación.

Mag. María Eugenia Chirinos

*Facultad de Humanidades y Educación
Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela*

Armando Rojas Guardia: La cuerda Suspendida

Jonatan Alzuru

Universidad Central de Venezuela
CIPOST, Caracas, Venezuela

Armando Rojas Guardia nace en 1949. Hace alrededor de cuarenta y cinco años, Armando asumió el testigo poético de su padre, Pablo Rojas Guardia (quien fuera un poeta destacado de la generación de 1928) dando a luz en 1975 a su primer poemario *Desde el mismo Amor Ardiendo*. El título de esa obra, tomado de un verso de San Juan de la Cruz, marcará un tono y estilo vital que mantendrá en todas sus creaciones, la reflexión sobre la cultura católica y la cotidianidad del hombre contemporáneo.

La vocación de su pensar se podría resumir como: La posmodernidad y el catolicismo como apuesta, desarrollada en la década de los ochenta y comienzo de los noventa. Temática que será tratada diez años después, en un sentido similar, por los estetas italianos Umberto Eco (1996) *¿En qué creen los que no creen?*, Vattimo (1996) *Crear que se cree* y Mario Perniola (2001) *El sentir católico*.

El crisol donde se configuró su horizonte estético cristiano como postura vital fue en su juventud, cuando ingresa a la orden jesuita y se maximiza con su experiencia al lado de quien será su maestro, tanto en el orden teológico como en el literario, el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal. De él asumió la poesía como expresión de comunión con el Dios que se vive en la intemperie y con los hombres, con los cuales se comparte la travesía de la vida sin refugio ni seguridad. Su extensa obra poética así lo manifiesta pero, quizás sobre todo, el poemario titulado: *Poemas de Quebrada de la Virgen*, publicado en 1985, puede tratarse como la consolidación de tal ascunción.

Realizó sus estudios de filosofía en Friburgo. Sus reflexiones estéticas y su poesía son una travesía de su propia cotidianidad, de allí que utiliza sus vivencias como paciente psiquiátrico y homosexual, como un ámbito de reflexión teórica y poética a la luz de la psicología profunda dentro de la tradición junguiana. Transformando su vida en un libro abierto donde terapeutas y pacientes pueden hurgar y beber de una fuente inagotable de enseñanzas.

El territorio de la relación entre cordura y sin razón, no la limita al estrecho campo de lo clínico, ni la sexualidad la trabaja en el campo restringido de la psicología, sino que la expande y la cruza con el campo literario como instrumento de crítica cultural y filosófica del occidente moderno. La locura como creación y crítica a la racionalidad. La fuente de inspiración esencial es el Quijote como paradigma; como soporte teórico y más allá de las tradiciones psicoanalíticas y literarias, es la filosofía vitalista de Friedrich Nietzsche. Es por ello que se considera como un pensador heterodoxo y, quizás por ello mismo, de alcance universal.

Fue miembro fundador del Grupo Tráfico conformado por Yolanda Pantin, Miguel y Alberto Márquez, Igor Barreto y Rafael Castillo Zapata. Hoy día la afinada crítica María Elena Ramos (2009), en la invitación que realiza para un homenaje a Rojas Guardia, sostiene que rendirle homenaje, reconociéndolo como una voz esencial de nuestra poesía y nuestra ensayística, voz y lucidez que queremos continúe acompañándonos, extendido en el tiempo este importante momento que vive su talento creador y su cada vez más asumida responsabilidad de maestro y multiplicador de los saberes que la humanidad fue construyendo durante siglos.

La Cuerda Suspendida

La religiosidad como una experiencia que se funda en un ejercicio consciente del cuerpo dentro de la vida corriente, es un asunto que ha cruzado la vida y obra de Armando Rojas Guardia. Ese horizonte vital se inauguró en el bachillerato, en ese primer contacto, con la tradición ignaciana. Convivencias, charlas, retiros juveniles le hicieron florecer el sentido y horizonte de lo que quería ser. Su deseo lo condujo al noviciado de la Compañía de Jesús.

La formación jesuítica, para el sacerdocio, se inaugura para el joven en el noviciado. Se trata de conducir al novicio a múltiples vivencias, experiencias, en distintos ámbitos del quehacer social y, a su vez, el maestro del novicio se encarga de irle formando. Entienden por formación la capacidad de discernir a partir de un estudio de lo que acontece, cuál debe ser el mejor camino que se debe elegir, para que en esa decisión sea un disfrute la vivencia de Dios. La decisión no es un análisis de costos y beneficios, sino imaginar que se encuentra el sujeto en artículo de muerte, es decir, que luego de tomada esa decisión muere o los afectados por la decisión mueren. Colocarse en la situación del artículo de muerte, hace que el sujeto no solo tome una decisión desde el estricto sentido de la racionalidad, sino que implica que hará aquello que sus emociones, pasiones, deseos e inteligencia le ofrecen en ese instante.

Ese estilo del pensar, de discernir, de tomar decisiones día a día, es mentado como experiencia de Dios. Experiencia de Dios que se inicia con el descubrimiento y conocimiento de sí mismo, de la pasión y amor que se debe tener uno a sí mismo como criterio referencial del amor al otro; Igualmente, a través de las lecturas evangélicas pretenden que el joven novicio descubra que de la manera y forma como se ama uno a sí mismo, maximizada, Dios

lo ama. Se trata de la experiencia de descubrir el sagrario, templo donde habita Dios que es el cuerpo. Por lo tanto, en ese primer encuentro con la Compañía, el sentido de la sabiduría no está en referencia a lo que conocemos de los jesuitas, su acuciosidad teórica, sino más bien está centrada en una sabiduría práctica. El centro neurálgico de ese estilo de formar son los ejercicios de San Ignacio. De allí que al novicio no solo lo introducen en diversos ámbitos sociales y prácticas espirituales, sino y sobre todo, le enseña su maestro a orar, a meditar, a contemplar, contemplándose. Una contemplación en la acción.

La contemplación en la acción, en la cotidianidad, supone un ejercicio diario, de reflexión de lo que se hace en el momento del hacer; práctica donde el maestro enseña al novicio a escribir sobre sí mismo y a mirarse. A volver a mirarse desde la tradición católica ignaciana, a mirarse en relación con la otredad no solo dando cuenta de su contexto social, sino intentando que perciba el sentido de la gracia en la comunión con los otros.

Este estilo de pensar, de razonar, de mirarse y mirar, que Armando transitó en la juventud permanece como una huella imborrable en toda su obra¹. Obviamente, su formación en filosofía y el contacto, esa otra vivencia que tuvo en su juventud, al lado del poeta y sacerdote Ernesto Cardenal, perfiló, aún más, la vivencia del joven novicio.

La vocación no fraguó como lo imaginó en su juventud en el sacerdocio dentro de la Compañía de Jesús, sino en una vocación similar, en la poesía, en el ser poeta. Asumió la poesía, el amor a la palabra, con la misma fidelidad que el sacerdote jesuita se entrega a sus sacramentos y a sus vivencias contemplativas. Y, al igual que el sacerdote, quiso predicar su vivencia, su mirada contemplativamente poética del mundo. De allí que podemos comprender sus ensayos como ese intento de explicar de manera diurna, sus vivencias inaprehensibles expresadas poéticamente. Se trata de la colección de ideas, discernimientos, que lo han configurado y que de una manera integral y plena los manifiesta en sus registros poéticos.

Como todo jesuita, de manera aguda y puntillosa, se pone los guantes contra todos aquellos que a propósito del cambio epocal, del descentramiento de la razón, de la muerte de los metarrelatos, defienden un relativismo ético, social y político. Se enfrenta al instantaneísmo posmoderno y a las actuaciones de las personas a la carta, al comodín ético y estético, al todo vale. Pero de manera simultánea y con la misma intensidad, boxea contra todo dogmatismo, contra toda rigurosidad moralista, contra toda pretensión de verdad absoluta en el ámbito moral. Trata de romper todo molde de deber ser, de las pretensiones de algunas de las tradiciones más fuertes en el ámbito católico, como experiencia de Dios y, más bien,

1 Obra poética: *del mismo amor ardiendo* (1979); *Yo supe de la vieja herida* (1985); *Poemas de Quebrada de la Virgen* (1985); *Hacia la noche viva* (1989); *Antología poética* (Monte Ávila Editores, 1993); y *La nada vigilante* (1994), *El esplendor y la espera* (2000), *La desnudez del loco* (2010). Obra ensayística: *El Dios de la intemperie* (1985), *Calidoscopio de Hermes* (1989), *Diario Merideño* (1991), *El Principio de la Incertidumbre: Qohelet y la moral provisional* (1996), *Crónicas de la memoria* (1999), *¿Por qué escribo?* (2003), *Patología mental y escritura literaria* (2003), *Ramos Sucre y el problema del yo* (2004), *Con el Ala Alta* (2004), *Los dos Polos de Antígona* (2005), *Un cristiano dialoga con James Hillman y la psicología profunda* (2005), *Obra Completa: Ensayo* (2006).

la propone y la coloca como una vivencia de apertura. Sus cuatro primeros libros de ensayos tendrán ese hilo de Ariadna de forma explícita o implícitamente, *El Dios de la intemperie* (1985), *El calidoscopio de Hermes* (1989), *Diario merideño* (1991) y *El principio de incertidumbre (Qohelet y la moral provisional)* (1996).

Su esfuerzo, en este sentido, a lo largo de toda su obra ensayística supone hacer translúcida su opción religiosa, su estilo de experimentar la cultura católica en la cotidianidad. Intenta colocarle un reflector y una lente de aumento de proporciones descomunales a esa delgada línea que apuesta y camina. Él sabe que *esa cuerda suspendida en el vacío y al filo de la navaja* debe agrandarla, para dar a comprender el sentido de su existencia. Su trabajo es como si Gulliver, en Lilibut, tomara un cabello de uno de sus pobladores y le colocara un reflector y una lupa para que toda la isla lo vea. Allí está su apuesta.

Ese esfuerzo diurno, titánico, como olas salvajes, contradictorias y hermosas en colores alzan su vuelo, su furia y su potencia en sus poemas, como si el plancton embrujado de la luna transformara el mar en una planicie gigantesca de estrellas que de pronto se hace montañas, caen, se juntan otras, como una fuente regulada por sonidos y colores. En ellos las explicaciones están de más. No hay necesidad de ningún esfuerzo de gigante. Tampoco hay Lilibut. Se trata más bien de una aventura, como un concierto erótico de timbales, bongó y un dulcísimo piano refrescado con violines que de pronto, como si por causa de un mago vertical, Bobby Cruz o Richie Rey, permitiera el paso de una dulce flauta para comprender la pausa y los silencios.

Tal vez exagero. Lo sé y no me importa. No es importante el asunto. Pero tal vez, yo no sé... Digo, tal vez y solo tal vez, tantas páginas de ensayos, tantas reflexiones lúcidas y claras, tantas páginas oscuramente lúcidas, tanto afán derrochado de cuerpo... Digo, tal vez, yo no sé... Quizás exagero, seguramente, lo sé... Pero tal vez, en una estrofa, en un verso o en este bellísimo poema condense tantos años de angustia y sufrimientos, por la bendita cuerda suspendida entre el vacío y la navaja.

Léalo así, sin detenerse, sin pensar demasiado, despacio, como si la vista le robara la palabra. Léalo así, a cuenta gota. Léalo así, con parsimonia, como si el deseo fuera más bien detenerse en cada letra. Léalo así una y otra vez como un rosario y quizás, entonces, usted y yo comulguemos con dos rones, un cigarro, un abrazo y un te quiero.

Nazco a la fe cada hora

Nazco a la fe cada hora.

Y sin embargo,

se trata, bien mirado, de la muerte

(no física, ni mística siquiera:

ninguna visión deslumbradora

en este estertor perseverante).

*Nazco sobre el suelo cotidiano,
 entre las paredes habituales,
 abro los ojos simplemente
 a la masa uniforme de los días
 y empiezo a ser la fe empecinada
 pero ardua por anónima.
 Todo consiste en ese anonimato
 que perdura amnésico de sí
 despreciando el énfasis del héroe.
 Mano izquierda que conoce
 lo que hace la derecha sólo finge
 la neta verdad del nacimiento.
 Me formulan: esa fe es ilusión.
 Y frente a tantos –amados inclusive–
 tranquilos y aferrados a sus dioses,
 ¿cómo decir que escojo para siempre
 nacer hacia esta fe cada minuto
 bajo la urgencia en paz, impostergable,
 de padecerla al sol y de gozarla
 más allá de mí mismo y de los otros
 como llanto fetal en aire pleno?*

Entretextos – Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe
Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia
ISSN: 0123-9333. Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013, pp. 13-33

Antonio Gramsci y la creación de un pensamiento de ruptura

Antonio Gramsci and the Creation of a Thought of Rupture

Antonio Gramsci otta sukumajja wane ekiiru'ujana awasajaasü

Miguel Ángel Herrera Zgaib

Coordinador del Seminario Internacional Gramsci
Universidad Nacional, Bogotá, Colombia

Resumen

En este artículo fijo mi trayectoria intelectual en relación a mis estudios sobre el pensamiento de ruptura en el filósofo italiano Antonio Gramsci: irregular, no exenta de sobresaltos no dialécticos, que casi alcanza una treintena de años, de un ir y venir sobre la lectura crítica de su obra y su vida. Este es un autor que, por lo demás, ha sido y es objeto y sujeto de modas intelectuales y políticas después de su muerte, producto de una hemorragia cerebral que se manifestó de improviso el 25 de abril de 1937. Se escruta en sus detalles históricos el movimiento de las tendencias revolucionarias de la época. A la luz de las tesis de ruptura que sostiene Gramsci respecto al poder de los subalternos para organizar la resistencia a las hegemonías y generar crisis orgánicas que pudieran desconcentrar los núcleos de poder estatista a favor de las reivindicaciones de una democracia más directa.

Palabras clave: Gramsci, Pensamiento de Ruptura, clases sociales, Estado.

Abstract

In this article I set my intellectual trajectory in relation to my studies on the thought of rupture in the Italian philosopher Antonio Gramsci: irregular, not exempt from non-dialectical surprises, reaching almost thirty years, going to and coming from a critical reading of his work and his life. This is an author who, moreover, has been and is the object and subject of intellectual and political fashions after his death, the result of a cerebral hemorrhage that suddenly appeared on April 25, 1937. In historical detail, I scrutinize the movement of revolutionary trends of the time. All of this, in light of Gramsci's thesis of rupture regarding the power of subordinates to organize resistance

to hegemonies and to generate organic crises that could deconcentrate the nuclei of statist power in favor of the demands of a more direct democracy.

Keywords: Gramsci, Thought of Rupture, Social Classes, State.

Aküjuushi palitpüchiru'u

Sulu'u ashajuushikat tüüwalai to'uniriün tatüjala süpüñalu'u tü ekirajaanaka achiirua so'u tü ekiiru'ujana awasajaaka naashin chi alijuna italiana Antonio Gramsci: nnojotsü lotüin, kashapalajiasü nnojotsü pansain, nnojotka müin süsawataka wane apUnüin shikii juya, süñain ale'ejaakua müin so'upüna tü aashaje'enakaso'opüna tü nüshajaka otta so'u tü nukua'ipaka. Alijunakai chiiwalai nia, ashatünaka atumaa tü naa'inraka süchikijee outüin nia, sütüma susotoojain nüsha nikiiru'u so'u ka'i 25 kashi abril juya 1937. Ayaawajünüsü sulu'u tü akujalaaka tü waneekat akua'ipa waneejatü supüleerua wayuu joutka wana süma sukulia tia. So'u suwarala tü sukua'ipaka suwasajaaya kasa nümakat Gramsci sümüin natchin naa aluwataanüshiikana süpüla outkajawaa shi'ipaiün ayoutajawaa namüin naa kirakana süñain aluwatawaa wenshi, otta amojujaaka nakua'ipa süñain kotta napüshua'aya süpüla achunta tü anaaamüin kasa wanaawa.

Pütchi katsüinsükat: Gramsci, ekiir'ukat awalerajaaka, sukatajia sukua'ipa wayuu, laülaapia kottiraaka alu'u wayuu.

“Estoy seguro de que aún cuando todo está perdido o parece estarlo, hay que poner tranquilamente manos a la obra y empezar otra vez desde el principio”.

Antonio Gramsci, “Carta a Carlo Gramsci”,
12 de septiembre de 1927

Gramsci, asistido por su cuñada Tatiana Schutz, falleció, lejos de su compañera y los dos hijos, a primera hora de la mañana del 27 de abril del mismo año, en Roma.

Fue un célebre prisionero del fascismo italiano que no se doblegó a los dictados del *duce* Mussolini, y fue objeto de un homenaje póstumo dentro y sobre todo fuera de Italia. El gran intelectual Romain Rolland publicó un opúsculo con los testimonios, entre otros, de Palmiro Togliatti, quien fue luego y hasta su muerte el secretario del Partido Comunista Italiano, el partido proletario más grande de Occidente. A su lado se encuentran las notas del psicólogo Henri Wallonm, el novelista estadounidense, Upton Sinclair, Jean Cassou y Carlo Roselli.

De otra parte, en su momento, se pronunció, desde Moscú, el Comité ejecutivo de la Internacional; la revista *Stato Operaio*, que se editó en París; *L'Unità* clandestina, que resistió por todos los medios al fascismo; Camillo Berneri en Radio Barcelona; el periódico *Il Grido del Popolo*, entre otros. Han quedado atrás los años del demoledor confinamiento durante

los cuales Gramsci tejió con hilos muy finos una obra perdurable, en la que se hace patente *für ewig* (para la eternidad) un pensamiento de ruptura, la producción imborrable de un revolucionario comunista a carta cabal.

La lucha final contra la adversidad, contra la fortuna, en la que se comprometieron el cuerpo y la mente de un hombre virtuoso empezó el 25 de octubre de 1934, cuando se emitió, por fin, el decreto de su libertad condicional. Dos días después Gramsci fue llevado por su cuñada a la Clínica de Giuseppe Cusumano, donde redactó las notas para los llamados *Quaderni speciali*². Tiempo después, el 24 de agosto de 1935, Gramsci fue trasladado a la clínica Quisisana de Roma, donde recibió las visitas de su hermano Carlo y de su benefactor Piero Sraffa, bajo el diario cuidado de Tatiana.

Este último fue un economista famoso por su trabajo de edición y estudio de la obra de David Ricardo en la Universidad de Cambridge, donde se convirtió en una celebridad académica; además, fue autor de un libro que animó la corriente neoricardiana, *La producción de mercancías por medio de mercancías* (1960). Con Sraffa, Gramsci mantuvo una amistad construida desde los tiempos de los consejos de fábrica en Turín, durante el bienio 1919-1920. Sraffa proveyó a Gramsci en la desgracia carcelaria de fondos para adquirir los libros, revistas y periódicos que acompañaron su laborioso encierro, para que esta mente prodigiosa pensara a contramano del querer de sus carceleros. Y también sufragó, junto con Raffaele Mattioli, los gastos de permanencia de Gramsci en las clínicas italianas hasta su deceso.

En el año 1935 se produjeron las últimas notas escritas por Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*, y en 1936 redactó las últimas cartas que dirigió a su mujer, Julia, “Yulca”, y a sus dos hijos, quienes padecieron su ausencia en Moscú. En el mes de abril de 1937, minada seriamente su salud, tanto que ya no le fue posible reemprender la escritura, Gramsci acarició la idea de regresar a su tierra de origen, Cerdeña, donde tejió sueños y primeras luchas sociales y políticas, porque había conseguido la libertad, por fin, luego de una década de prisiones. Pero el 25 de abril de 1937 se desencadenó su crisis definitiva.

Sin dudarle, porque desde 1937 en adelante ha habido la oportunidad de probarlo, la suya es todavía una reflexión fecunda: Gramsci logró comprender la razón de ser de una derrota política e histórica, la de los grupos y las clases subalternas en Europa e Italia, especialmente. Al pensar y escribir en torno a la crisis de hegemonía del orden burgués en más de 3.000 páginas de menuda escritura, renovó el pensamiento revolucionario que tiene su genealogía en la lectura cuidadosa de la obra de Karl Marx.

Libre de interpretaciones amañadas al servicio de los poderes existentes, Gramsci produjo una contribución original, en conversación con Nicolás Maquiavelo y Marx, sobre

2 Estas notas hacen parte de la edición de los Cuadernos de la cárcel, realizada por el equipo dirigido por Valentino Gerratana. La primera publicación la realizó la editorial Einaudi en 1975. A propósito de los *Quaderni speciali*, el propio Gerratana escribió un trabajo de interpretación titulado *Gramsci. Problemi di método* (1997).

el moderno saber de la ciencia política. Por lo mismo, su esfuerzo intelectual y político es un ejemplo de dignidad comunista. Su obra de esta manera ha resistido, posteriormente, cien años de prueba en la vida de los grupos y las clases subalternas de Italia y del resto del mundo moderno.

Para el tercer milenio, en las luchas por la emancipación y la liberación humana, renació de las cenizas su contribución a la filosofía de la praxis, que no es otra que la voz y la obra de los grupos y las clases subalternas en la defensa y recreación de lo común, como horizonte de esperanza y lucha en un tiempo de prolongada crisis del capitalismo.

El presente, para nosotros, es también un tiempo en el cual América Latina, que había sido encarcelada bajo la excluyente categoría de “tercer mundo”, se convierte en un lugar de prueba, de ensayo para las reflexiones de Gramsci incubadas en sus días de silencioso aislamiento en una celda, con todas las privaciones y las precariedades de su salud.

En medio de contrastes y tragedias, aquí y ahora, a contramano de lo que pensaba sentenciosamente G. W. Hegel, la historia de la condición humana adquiere nuevos bríos y el mundo del trabajo vivo por las más diversas vías actualizan el legado de un militante comunista, que repitió sin fatiga con su hacer que la verdad es revolucionaria.

El primer laboratorio de la ruptura

En Oriente el estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El estado solo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas
Antonio Gramsci, Cuadernos de la Cárcel, 1975.

A la edad de 23 años, Gramsci tuvo que encarar la tragedia del estallido de la Primera Guerra Mundial, la Gran Guerra europea. Durante esta, los socialistas, como partido proletario, tuvieron que experimentar dos pruebas: qué tan autónomas eran sus direcciones intelectuales y políticas al enfrentar la disposición imperialista de sus burguesías nacionales; y cuánta receptividad podrían tener los discursos alternativos para esta tragedia. En ese laboratorio, el joven Gramsci puso a prueba sus armas intelectuales y políticas aprendidas en la universidad.

Sabemos cómo el gran partido obrero alemán, la socialdemocracia, votó en el parlamento, con la excepción de Karl Liebknecht, los créditos de guerra; y de qué modo Liebknecht y Rosa Luxemburgo fueron asesinados después con la complicidad de sus excamaradas socialdemócratas, cuando ellos buscaron la insurrección obrera en los primeros pasos de la República de Weimar, cuando corría el año de 1919.

Conocemos la iniciación como socialista de Antonio Gramsci y sus primeros escritos, donde cuestionó la situación de Cerdeña, primero, y luego la decisión política de la monarquía italiana en la coyuntura de la Gran Guerra de 1914. Antes, en la cercanía de su hermano Genaro, un militante socialista, secretario de la cámara del trabajo en Cagliari, Gramsci no solo entendió, sino que se sensibilizó con la causa del sur, de los obreros y los pobres en contra de los ricos.

En la cronología de la vida de Gramsci que preside los cuatro volúmenes de los *Cuadernos de la cárcel*, en la edición a cargo de Valentino Gerratana (1975), se registra un escrito de Gramsci para la *Unión Sarda*, un cotidiano, dirigido por Rafael Garzía. Allí, el pensador comunista se manifestó en rebeldía y a la defensa de la causa de la gente de Cerdeña. Para el mismo año, 1910, Gramsci hace constar que empezó a leer textos de Marx atendiendo a una “curiosidad intelectual”.

El despertar intelectual y político de este hombre del sur está conectado con la suerte de su amada Cerdeña, abandonada y sometida a los caprichos del bloque de poder en Italia, que juntó a burgueses y monarquistas en el proceso mal resuelto de la unidad nacional. Entonces, Gramsci leyó sobre todo a autores italianos, a saber, Salvemini, Croce o Prezzolini, todos activos cultores de la publicística.

En ese primer trajín intelectual, el joven Gramsci pulió sus primeras habilidades en materia de escritura y lectura con breves incursiones periodísticas. En 1911 consiguió la posibilidad de estudiar Letras en la Universidad de Turín; ganó una modestísima beca de estudios provista de 70 liras mensuales que ofrecía el concurso patrocinado por el Colegio Carlos Alberto a los estudiantes pobres y sobresalientes oriundos de la isla de Cerdeña.

En efecto, en noviembre de 1911, Gramsci inició sus estudios de Letras en Turín y compartió un modesto lugar de habitación con Angelo Tasca, un destacado dirigente de la juventud socialista. Después, en 1912, conoció a Togliatti, otro estudiante pobre que ganó la misma beca. El encuentro se dio en un curso sobre la Ley de las XII Tablas. Togliatti estudiaba derecho y luego desarrolló junto a Gramsci un estudio sobre la estructura social de Cerdeña.

Fue en junio de 1914 cuando Gramsci tuvo su bautismo político. En ese momento integraba la fracción de izquierda revolucionaria y participaba de la gran manifestación del 9 de junio, la que se conoce como “la semana roja” de Turín. El 31 de octubre apareció publicado su artículo “Neutralità attiva e operante”, a propósito de la guerra, en *Il Grido del Popolo*. Este texto es una abierta polémica con su compañero Angelo Tasca que, por el contrario, se manifestaba a favor de una neutralidad absoluta de Italia en la guerra mundial que acababa de estallar, luego del asesinato del archiduque de Austria, Francisco Fernando.

Esta primera etapa formativa se cierra con el abandono de su estudio en la universidad, luego de cursar filosofía teórica con el profesor Annibale Pastore. Durante el invierno de 1914-1915, presentó el examen de literatura italiana, que fue también su último ejercicio académico. Mantuvo la promesa de volver al estudio académico, pero no ocurrió en virtud

de que su tiempo se consumió a favor de la causa proletaria. El retiro definitivo de la vida universitaria se produjo en el año 1918; tenía 27 años de edad.

Era el tiempo de la revolución rusa de 1917, la de los bolcheviques, y su irradiación en Europa, Italia y el mundo occidental. Gramsci era activo en la sección turinesa del socialismo, como partícipe de la que se conoce como fracción revolucionaria intransigente. Fue cuando escribió “Nostro Marx”, el 4 de mayo de 1918, y el 22 de junio siguiente apareció otro artículo, “Per conoscere la rivoluzione russa”; ambos publicados en *Il Grido del popolo*. Desaparecida esta publicación, el 5 de diciembre Gramsci se convirtió en uno de los redactores de la sección piamontesa de *Avanti*, el diario que se lanzó con 16 .000 ejemplares y que pronto alcanzó un tiraje de 50.000.

Fue la época en que Gramsci empezó a vivir la práctica de lo que después él mismo denominará intelectualidad orgánica, probándose en la tarea de la organización de la cultura de las clases y los grupos subalternos. En esta función revolucionaria estuvo junto a sus compañeros Ottavio Pastore, Alfonso Leonetti, Palmiro Togliatti y Leo Galetto.

Avanzado en la dirección de Marx

El equipo de intelectuales del Ordine Nuovo, de Turín, asumió la empresa de dar vida en Italia al Partido Comunista, iniciando el trabajo político que debía costar, bajo el fascismo, a Gramsci, Terracini, etc., la condena a veinte o veinticinco años de prisión
José Carlos Mariátegui, “En defensa del Marxismo”, 1934

Mientras se dotaba de unas herramientas teóricas valiosas y tenía un contacto vivo con la filosofía teórica y la literatura en la Universidad de Turín, Gramsci llevaba una activa vida periodística y de agitación cultural y, sobre todo, política, pues militaba en los círculos obreros del centro industrial del Piamonte.

Nuestro autor estaba ya a las puertas de probarse como dirigente en las decisivas jornadas del “bienio rojo” (1919-1920), las cuales, como prueba de fuego del obrerismo turinés, coincidieron con el lanzamiento de la revista *L'Ordine Nuovo*. Esta aparecía semanalmente, como una publicación de cultura socialista, de la que el propio Gramsci era secretario de redacción y que contaba con el apoyo financiero de Angelo Tasca.

En las páginas de *L'Ordine Nuovo* Gramsci publicó un artículo emblemático, “Democrazia operaia”, aparecido el 21 de junio de 1919. Así inicia la que denominó segunda etapa en el itinerario de la vida intelectual y política de Antonio Gramsci, a cuya búsqueda fructífera dedicó el resto de su vida, corta pero fecunda intelectual y políticamente.

Aquel texto descubre las trazas de un pensamiento propio, en torno al entendimiento de la problemática abierta por el triunfo de la Revolución de octubre (1917) en Rusia y su poten-

cial carácter expansivo, a partir de la creación de una nueva forma de organización social de los subalternos, y que los habilitó para conquistar la autonomía social del heterogéneo mundo del trabajo, sujeto a las relaciones capitalistas.

Allí se forjó la prueba inicial de un pensamiento de ruptura original que se estuvo cocinando en la interlocución directa con la vida activa de varios grupos socialistas comprometidos con la causa de la revolución mundial. El centro del debate fue la experiencia de los consejos obreros de fábrica en Italia y en el resto de Occidente, que se asemejaron a su modo a los soviets de Oriente, pero que no fueron lo mismo.

La revista *L'Ordine Nuovo*, bajo la secretaría de Gramsci, publicó trabajos de Lenin, Zinoviev, Bela Kun y Sylvia Pankhurst. En la cultura hay también expresiones de variada procedencia, desde Henri Barbusse, quien planteó el dilema socialismo o barbarie, Max Eastman, Romain Rolland, Anatoli Lunacharsky, comisario de educación y animador del Proletkult en el nuevo régimen soviético, y Máximo Gorki.

En cuanto a la organización política para la nueva sociedad, el debate de la causa proletaria tuvo las vocerías de *II Soviet* que orientaba el ingeniero Amadeo Bordiga; Serrati y *Comunismo*; *L'Avanti* y George Sorel, la “Critica Sociale”, donde se expresaba la variopinta familia socialista. Este doble ejercicio reflexivo, cultural y político, se traduce luego en la publicación del manifiesto *Per il congresso dei Consigli di fabbrica. Agli operai e contadini di tutta Italia*, el 27 de marzo de 1920.

Este llamado a la acción, además de *L'Ordine Nuovo*, lo firmaron la Comisión Ejecutiva de la Sesión Socialista de Turín, el Comité de estudio de los Consejos de fábrica y el grupo anarquista Libertario. Al poco tiempo, el 13 de abril, se declaró la huelga general en la que participaron 200 .000 trabajadores en Turín. Pero este llamado no obtuvo un efectivo respaldo nacional; ni siquiera el propio Partido Socialista lo asumió de modo consecuente.

Entonces la revista publicó una moción por la renovación del partido, y se produjo un acercamiento a la fracción abstencionista del Partido Socialista que lideraba Bordiga en Florencia. Gramsci escribió también una relación, *II movimento torinese dei Consigli di fabbrica*, que la III Internacional publicó en varias lenguas. Bordiga tuvo la representación de los socialistas en Moscú y Lenin manifestó su apoyo abierto al escrito de Gramsci, que trata de la renovación del Partido Socialista Italiano.

Durante los meses de agosto a diciembre de 1920, Gramsci estuvo activo en el grupo llamado “Educación comunista”. Allí se estudiaban, en lo principal, los veintiún puntos para la admisión a la Internacional que lideraban Lenin y los bolcheviques. Además, Gramsci contribuyó a la elaboración del programa de un futuro partido comunista, *II partito comunista*. Los días 4 de septiembre y 9 de octubre participó también de la ocupación de las fábricas.

Luego, en la reunión de Milán, Gramsci firmó el manifiesto-programa de la fracción comunista del Partido Socialista Italiano (PSI), la cual se constituyó oficialmente en Imola, entre el 28 y el 29 de noviembre de 1920, en el marco de la Conferencia de este partido.

Para entonces, *L'Ordine Nuovo* semanal se transformó en un diario con el mismo nombre y bajo la dirección de Gramsci. En la primera página, el diario de los comunistas exhibió la sentencia de Ferdinand Lassalle: “Decir la verdad es revolucionario”. La primera edición circuló en Turín el 1 de enero de 1921.

La madurez de un dirigente y el legado de Lenin

“Durante veinte años debemos impedir que este cerebro piense”.

Michele Isgro, sentencia judicial de encarcelamiento de Gramsci.

En la escisión ocurrida durante el XVII Congreso del PSI, el 21 de enero de 1920, se creó el Partido Comunista de Italia, cuyo Comité Central Gramsci integró. En diciembre de 1921 se identificó con la fórmula del frente único obrero establecida por el Tercer Congreso de la Internacional bajo la dirección de Lenin y Trotsky. Pero esta táctica fue derrotada en las sesiones del II Congreso del Partido Comunista de Italia que, en cambio, aprobó las “Tesis de Roma” que sostienen la fracción bordigista y les permitieron obtener así la mayoría de votos en la fundación del partido.

Para entonces el propio Gramsci aceptó lo decidido por la mayoría, pero consiguió persuadir al partido de aplicar la táctica del “Frente único” al campo sindical exclusivamente. Bastante enfermo viajó a Moscú en 1922, donde participó en el comité ejecutivo de la Internacional. Vivió dos años entre Moscú y Viena; contrajo matrimonio con Julia Schucht, quien hablaba fluidamente el italiano, pues había vivido varios años con su familia en Italia; participó en las deliberaciones y decisiones de la dirección comunista; y preparó el regreso a Italia en 1924. En Roma, Gramsci ingresó al comité ejecutivo del Partido e impulsó de modo consecuente la lucha contra el fascismo empleando la fórmula de un gobierno obrero y campesino.

En agosto de 1924 Gramsci se convirtió en secretario del Partido Comunista. Para entonces, publicó el ensayo “La crisis italiana” en *L'Ordine Nuovo*, empezó la preparación del partido para la lucha clandestina y, en su calidad de diputado, recorrió Italia. Este periplo terminó, se interrumpió, cuando a Gramsci se le aplicó el artículo 184 de la Ley de seguridad pública, promulgada por el gobierno fascista y fue detenido por la policía el 18 de noviembre de 1926.

Con todo, el año de 1926 fue fundamental en la maduración del dirigente político que tenía ya 35 años: es el inicio del tercer periodo en la maduración intelectual y política. Gramsci avanza en la construcción de un pensamiento de ruptura, que mucho tiene que ver con lo que aprendió y debatió en el seno de la Internacional en Moscú y Viena, de una parte; y, particularmente, al frente de las luchas proletarias en Turín, donde había insistido con la fracción turinesa en la relevancia estratégica de una alianza política con el campesinado del sur de Italia que hiciera posible la hegemonía del proletariado italiano.

Esta convicción política se manifestó en la creación del diario *Unità*. Fue la posición que triunfó en el III Congreso del Partido Comunista de Italia, en Lyon, donde obtuvo el 90,8% de los votos, y Bordiga solo alcanzó 9,2 %. El fundamento teórico de esta victoria tuvo que ver con las llamadas “Tesis de Lyon” que fueron redactadas por Gramsci y Togliatti.

En las “Tesis de Lyon” se anticipó la clara construcción de un pensamiento de ruptura que encontrará un primer desarrollo conclusivo, una proyección analítica, en el escrito *Sobre la cuestión meridional*, el cual tiene por eje central los problemas de la construcción de la hegemonía proletaria en las condiciones italianas; esto es, dar respuesta a la cuestión vaticana y campesina, sin caer en el reformismo o el revisionismo.

Las “Tesis de Lyon” maduraron en el proceso de entender por qué se dio la derrota de los subalternos:

La derrota del proletariado revolucionario se debe, en este periodo decisivo, a las deficiencias políticas, organizativas, tácticas y estratégicas del partido de los trabajadores”. En el texto se establece que “el proletariado no logra ponerse al frente de la insurrección de la gran mayoría de la población para hacerla desembocar en la creación de un Estado obrero; al contrario, él mismo sufre la influencia de otras clases sociales que paralizan su acción (Gramsci, 1981:234).

La explicación concluyente fue que el proletariado italiano aún no era un sujeto político autónomo, sino que dependía por el contrario del pensamiento y quehacer de las clases sociales dominantes, aquellas que ejercían el poder político y económico en Italia. La conclusión que las “Tesis” obtuvieron de tal situación de inferioridad intelectual explica la emergencia del fascismo y su victoria política en Italia, así: “[...] hay que considerar que la victoria del fascismo, en 1922, no es una victoria sobre la revolución, sino la consecuencia de la derrota sufrida por las fuerzas revolucionarias en razón de sus carencias intrínsecas” (*Ibidem*).

Lo que sigue en este análisis es la caracterización política del fascismo, definido “como movimiento de la reacción armada cuyo fin es la disgregación y la desorganización de la clase trabajadora para inmovilizarla” (*Ibidem*). Con la cual Gramsci avanzó en la concreción de su propio pensamiento sobre la situación italiana.

En relación con el dominio y la dirección de las clases dirigentes sobre el proletariado y el principal grupo subalterno, los campesinos, este pensamiento de ruptura destacó por su novedad:

[...] el fascismo modifica el programa conservador y reaccionario que siempre ha predominado en la política italiana solo por una manera distinta de concebir el proceso de unificación de las fuerzas reaccionarias, [...] realizar una unidad orgánica de todas las fuerzas de la burguesía, en un solo organismo político bajo el control de una central única que debería dirigir simultáneamente el partido, el gobierno y el Estado (*Ibid*:235).

Además, las “Tesis” ahondaron en el efecto que el fascismo tuvo en la cuestión campesina del *Mezzogiorno*: “El desplazamiento cada vez más marcado de las poblaciones agrarias

[...] del sistema de fuerzas que rigen el Estado. La vieja clase dirigente local (Orlando, Di Cesarò, De Nicola, etc.) ya no ejerce de manera sistemática su función de intermediación en las relaciones con el Estado. (*Ibíd.*:237)

Las “Tesis” advirtieron que el fascismo tampoco era capaz de resolver la cuestión campesina de manera adecuada, y el resultado había sido que: “La pequeña burguesía tiende, pues, a acercarse a los campesinos. El fascismo lleva al extremo el sistema de explotación y de opresión de las masas meridionales [...] y plantea la cuestión meridional en sus términos reales, como cuestión que solo puede resolver la insurrección de los campesinos aliados del proletariado en la lucha contra los capitalistas y los terratenientes” (*Ibidem*).

En respuesta a estos yerros del fascismo, hubo una reflexión sobre lo adecuado de la táctica del frente único para conseguir la dirección de las masas en virtud de la adhesión de las masas a los grupos que combatimos, el enfrentamiento directo con estos últimos no nos permite obtener resultados rápidos y profundos. El éxito de esta táctica supone, previa o simultáneamente, un esfuerzo real de unificación y de movilización de las masas (*Ibíd.*:257).

Por último, en el texto de Lyon, fechado en enero de 1926, hay un trato para la cuestión democrática, todavía en el espíritu de las *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, el famoso escrito de Lenin, y es el siguiente: La presentación y agitación de estas soluciones intermedias es la forma específica de lucha que hay que utilizar contra los auto-titulados partidos democráticos [...] cuando estos partidos están ligados a estratos importantes y decisivos de la población trabajadora (como en Italia en los primeros meses de la crisis Matteotti) y cuando es inminente y grave un peligro reaccionario (táctica adoptada por los bolcheviques respecto a Kerensky durante el golpe de Kornilov) (*Ibíd.*:259).

El devenir de este planteamiento táctico se materializó en la consigna del “gobierno obrero y campesino”, pero también incluyó una aclaración necesaria: El partido arriesgaría a exponerse a graves desviaciones en su misión de guía de la revolución si interpretara que el gobierno obrero y campesino corresponde a una fase real de desarrollo de la lucha por el poder, es decir, si considerase que esta consigna indica *la posibilidad de que el problema del Estado se resuelva en interés de la clase obrera en una forma que no sea la dictadura del proletariado* (*Ibidem*).

A partir de este laboratorio de reflexión conjunta, Gramsci y Togliatti obtuvieron la dirección del Partido Comunista de Italia, en el III Congreso celebrado en Lyon. Luego, en el Informe General del Congreso, Gramsci retomó y precisó la cuestión campesina de Italia al escribir que:

[...] la situación de los campesinos del sur es el hecho de que ellos [...] no tienen en conjunto ninguna experiencia organizativa autónoma. Ellos están encuadrados en los esquemas tradicionales de la sociedad burguesa por medio de los cuales los propietarios agrarios, parte integrante del bloque agrario-capitalista, controlan a las masas campesinas y las dirigen según sus objetivos (*Ibíd.*: 276).

Para resolver esta problemática, el “Informe sobre el III Congreso de Lyon” destaca un sujeto político:

El único posible organizador de la masa campesina meridional es el obrero industrial, representado por nuestro partido. [...] se necesita que nuestro partido se acerque estrechamente al campesino del sur, que nuestro partido destruya en el obrero industrial el prejuicio que le ha sido inculcado por la propaganda burguesa que el sur es una bola de plomo que se opone al desarrollo grandioso de la economía nacional y que destruya en el campesino meridional el prejuicio todavía más peligroso por el que ve en el norte de Italia un solo bloque enemigo de clase (*Ibidem*).

El pensamiento gramsciano, que ha venido elaborándose, se concreta ahora en el escrito antes comentado. Su reflexión identifica a un sujeto político, el obrero industrial, para desarrollar la táctica del gobierno obrero y campesino en las condiciones de Italia. Lo que aquí se destaca aparece publicado en *L'Unità* con el título “Cinque anni di vita del partito”.

En la misma dirección teórico-práctica es igualmente importante el escrito *La situazione politica e i compiti del PCd'I*, un texto que Gramsci escribió en colaboración con Scoccimarro. Es ni más ni menos que la resolución que sintetiza las deliberaciones clandestinas que sobre el trabajo campesino se hicieron en la Conferencia agraria del partido realizada en Bari, Italia.

La prueba de las vicisitudes nacionales de la Internacional

El 4 de octubre de 1926, Gramsci envió una carta que alertaba sobre la lucha entre facciones posterior a la muerte de Lenin, entre la mayoría y la minoría del partido bolchevique. Pero Togliatti retuvo su destino y prefirió darla a conocer a Nikolai Bujarin. Este teórico era para entonces el principal consejero de Stalin, “el príncipe bolchevique”. Togliatti, en lugar de entregarla al pleno del Comité Central del Partido Comunista, a quien iba dirigida, y previa conversación con Bujarin, le escribió una justificación de por qué se abstuvo de entregarla.

Ante esta actuación, Gramsci le reiteró lo dicho a Togliatti a través de una segunda carta. Previamente Gramsci había recibido una breve carta apaciguadora escrita por D. Manuilski, fechada en Moscú el 21 de octubre de 1926. Esta misiva se cierra con la siguiente afirmación: “Le ruego que comunique a todos los compañeros del buró político que no existe ningún peligro de escisión en el PCR. Comprendo vuestras inquietudes, pero las cosas aquí marchan bien” (*Ibid.*:300).

La respuesta personal de Gramsci, quien se encuentra en Moscú, a la carta de Togliatti del 18 de octubre empieza diciendo: “Tu carta me parece demasiado abstracta y demasiado esquemática en el modo de razonar”. Luego, Gramsci entra en materia: La cuestión de la unidad no solo del partido ruso sino también del núcleo leninista, es por tanto una cuestión de la máxima importancia en el campo internacional; es, desde el punto de vista de la masa,

la cuestión más importante en este periodo histórico de intensificado proceso contradictorio hacia la unidad (*Ibíd.*: 301).

Más adelante, Gramsci precisa lo que implica: La unidad del partido es una condición esencial, no solo en nuestros países, por lo que se refiere a la cuestión ideológica y política de la Internacional, sino también en Rusia, en cuanto a *la hegemonía del proletariado, es decir, al contenido social del Estado* (*Ibíd.*:302).

Por último, en la carta de respuesta a Togliatti, señala Gramsci lo siguiente:

[...] hoy lo que tiene un impacto ideológico y político es la convicción (si existe) de que el proletariado, después de tomar el poder, puede construir el socialismo. La autoridad del partido depende de esta convicción, que no se puede inculcar a las grandes masas con métodos de una pedagogía escolástica sino solo con los de una pedagogía revolucionaria, o sea, a partir del hecho político de que el conjunto del partido ruso está convencido y lucha unitariamente (*Ibíd.*:303).

El giro político e intelectual definitivo

La filosofía de la praxis es el “historicismo” absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo”.

Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, 1975.

La obra de fundamentación política más relevante elaborada por Gramsci durante el mismo año de 1926 se plasma con mayor concreción y detalle en el ensayo “Alcuni temi della questione meridionale”, que él escribió en el mismo mes de octubre. Esta propuesta es el trasunto del trabajo que Gramsci se propuso concluir en la cárcel, a partir del año 1929. El pensador comunista ya se ha dispuesto a trabajar für ewig, inspirado en la sentencia tomada de Goethe. De ese modo lo refirió en una carta a su cuñada y ángel guardián, Tatiana, dispuesta como militante por el PCR para que asista a Gramsci durante su prolongada condena.

La temática diversa acerca de *La cuestión meridional* es un escrito sin terminar, porque Gramsci fue apresado el 3 de noviembre de 1926, cuando asistía a una reunión clandestina en Valpolcevera, cerca de Génova. Allí los comunistas de la dirección examinaban el curso de la crisis que vivía la dirección bolchevique; y se contaba con la presencia del delegado de la Internacional J. Humbert-Droz.

Este último trabajo seminal para el pensamiento de ruptura en la obra de Gramsci se publicó en un número de la revista *Lo Stato Operaio* casi cuatro años después, en enero de 1930. La revista apareció en París y se distribuyó clandestinamente en Italia. Pero ya se habían producido desastres irreparables en la dirección de la Internacional. Además, Stalin había

impuesto la estrategia de lucha de clase contra clase y señalado a los socialistas como exponentes del socialfascismo, de modo que ordenó combatirlos.

La gran mayoría de los estudiosos de la obra fragmentaria, y a ratos casi aforística, de Gramsci señalan que su reflexión sobre la “Cuestión meridional” nos descubre las claves interpretativas de su madurez política e intelectual. Esta es una afirmación que comparto, pero que a la vez radicalizo, con el interés manifiesto de advertir que en ella se concreta el pensamiento de ruptura que corona la madurez reflexiva del político Gramsci, quien se desempeñó con destreza como dirigente proletario nacional e internacional.

Para conseguirlo, él y varios “ordinovistas” de los tiempos del bienio rojo en Turín, 1919-1920, ajustaron cuentas con los errores advertidos y las carencias descubiertas en la dirección del joven Partido Comunista de Italia, cuando estuvo como primer secretario Amadeo Bordiga, reemplazado después por Gramsci. En 1926, el partido planeó la urgente salida de Gramsci para Suiza, porque a todos los parlamentarios, y él era uno, se les levantó la inmunidad. Para resguardarse de los servicios de inteligencia fascista, Gramsci tuvo que irse, pero, como decimos, él cayó en la redada cerca de Génova cuando asistió a una reunión clandestina del partido.

Ahora bien, lo que vino después de todo lo madurado y escrito durante el año bisagra de 1926 fueron las prolijas notas que Gramsci compuso en los *Cuadernos de la cárcel*, entre los años 1929-1935; y que tuvo oportunidad de preparar mientras iba de un sitio para otro, mientras se concretaba el juicio político que se adelantaba contra él y varios dirigentes comunistas, y que le consumieron algo más de dos años de su vida.

A partir de 1929, cuando Gramsci había madurado su plan de escritura *für ewig*, luego de elaborar varios bocetos, las notas registraron la concreción de un pensamiento nuevo, que rompe con la vulgata comunista, que tiene expresión en el trabajo teórico-propagandístico de Bujarin, antes de caer en desgracia ante los ojos de Stalin y la *nomenklatura* soviética.

Los *Cuadernos de la cárcel* documentan día a día, mes a mes, la emergencia indiscutible de un pensamiento de ruptura, con sus elementos de hecho que lo prueban en el laboratorio de la historia de Italia y de la situación política mundial. Fue el tiempo en que Gramsci habló directamente de la filosofía de la praxis y confrontó también el revisionismo de derecha e izquierda.

De modo particular, en el campo del liberalismo, Gramsci cruzó armas teóricas con un prestigioso intelectual italiano, Benedetto Croce, quien fue discípulo del marxista Antonio Labriola, y que para entonces era un intelectual tradicional que, con su saber universal, daba solidez al bloque agrario italiano y lo conectaba con la dominación y dirección del bloque monárquico-burgués asentado en el norte de Italia. Porque Gramsci tuvo el cometido de orientar la praxis revolucionaria desde el horizonte de una derrota del proletariado, y en lo cual estuvo trabajando desde aquel tiempo que escribiera la nota en la que él registró su

rebeldía contra lo que se desprende, en apariencia, de la lectura del primero y los siguientes volúmenes de *El capital*.

Las lecciones fundamentales ofrecidas a Gramsci por su activo quehacer como dirigente político, como actor individual y colectivo, se corresponden, en últimas, con un saber de ruptura y para la ruptura política y social. Dicho saber es la *filosofía de la praxis*, el nombre con que Antonio Labriola la distinguió, pero que en realidad no es diferente del materialismo histórico, potenciado, claro está, por el legado que recibió de Gramsci en vida y por su pensamiento revolucionario.

La hegemonía entre la Cuestión meridional y los Cuadernos de la cárcel

*La filosofía de la praxis continúa la filosofía de la inmanencia,
pero la depura de todo su aparato metafísico y
la conduce al terreno concreto de la historia*
Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, 1975.

En la llamada *Cuestión meridional* Gramsci trazó con pulso maestro el curso del concepto de hegemonía que recorrerá y perfeccionará en los *Cuadernos de la cárcel*, entre 1929 y 1935. Aquí el asunto de la hegemonía del proletariado es el núcleo central, acompañado del problema de su organización política autónoma, para lo cual es necesaria la constitución de una adecuada intelectualidad orgánica que guía el nuevo príncipe, esto es, el partido de las clases y los grupos subalternos.

En el texto original que abarca diecisiete páginas de la revista *Lo Stato Operaio* (enero de 1930), Gramsci discute con Tommaso Fiore, colaborador de la revista *Rivoluzione Liberale* que dirigía Piero Gobetti, la validez de las afirmaciones hechas por Guido Dorso sobre la cuestión del *Mezzogiorno* y los comunistas, a quienes descalifica en un escrito hecho para otra revista, *Quarto Stato* dirigida por Carlo Rosselli, un liberal-socialista como lo era en ese tiempo Jorge Eliécer Gaitán en Colombia.

En verdad, Dorso se rebela contra “la fórmula mágica de los comunistas turineses [...] división del latifundio entre los proletarios rurales” (Gramsci, 1981:304). Y Gramsci cita enseguida el pasaje de *L'Ordine Nuovo*, el n.º 3 de 1920, que sintetiza el punto de los entonces comunistas turineses, entre quienes se contaba el mismo polemista: No hay que buscar la regeneración económica y política de los campesinos en una división de las tierras incultas o mal cultivadas, sino en la solidaridad del proletariado industrial, para lo cual es necesario, a su vez, la solidaridad de los campesinos, pues su “interés” consiste en que el capitalismo no renazca económicamente de la propiedad territorial y en que la Italia meridional y las islas no se conviertan en una base militar de la contra-revolución capitalista. (*Ibid.*:305)

Más adelante, en el *introito* al artículo sobre la *Cuestión meridional*, se lee:

Al derrocar la autocracia en la fábrica y el aparato opresivo del Estado capitalista, instaurado el Estado obrero que someta a los capitalistas a la ley del trabajo útil, los obreros destrozarán todas las cadenas que tienen atado al campesinado a su miseria, a su desesperación [...]. Y hará todo esto porque es de su interés incrementar la producción agrícola, porque es de su interés tener y conservar la solidaridad de las masas campesinas [...], orientar la producción industrial al trabajo útil y fraterno entre la ciudad y el campo, entre el Norte y el Mezzogiorno (*Ibidem*).

Establecido el antecedente, Gramsci señala que han pasado siete años y que [...] podríamos –y deberíamos– distinguir mejor el periodo inmediatamente posterior a la conquista del Estado, caracterizado por el simple control obrero de la industria, y los periodos siguientes. Pero lo que importa consignar aquí es que el concepto fundamental de los comunistas turineses [es] [...] el de la alianza política entre obreros del norte y campesinos del sur para derrocar el poder estatal de la burguesía. (Gramsci, 1981, p. 306)

Más adelante, Gramsci vuelve a referirse al mérito de los comunistas turineses, porque:

[...] impusieron la cuestión meridional a la atención de la vanguardia obrera, presentándola como uno de los problemas esenciales de la política nacional del proletariado revolucionario [...] para hacerla entrar en una nueva caracterización. El protagonista de la cuestión meridional era ahora el obrero revolucionario de Turín y Milán, y no ya los Giustino Fortunato, los Gaetano Salvemini, los Eugenio Azimonti, los Arturo Labriola (*Ibid*, 306-307)

El 28 de mayo de 1928 se inició por fin el proceso del tribunal especial contra el grupo dirigente del Partido Comunista de Italia. Gramsci resultó condenado a veinte años, cuatro meses y cinco días de reclusión. Esta condena se inició con la orden de captura librada contra Gramsci por el juez Enrico Macis, del tribunal militar de Milán, el 14 de enero de 1927.

Por lo pronto prosigamos con una cita que hizo época, pues fue el puente reflexivo para la construcción del pensamiento de ruptura entre la obra de Antonio Gramsci, quien encaró una derrota en su propio país y en el proyecto de una revolución mundial proletaria:

Los comunistas turineses se plantearon concretamente la cuestión de la “hegemonía del proletariado”, o sea de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el estado burgués a la mayoría de la población trabajadora. (*Ibid*.:306).

En seguida, el mismo texto de Gramsci aclara lo que “quiere decir en Italia, en la medida que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas. Pero la cuestión campesina en Italia está históricamente determinada, no es la cuestión campesina y agraria en general” (*Ibid*.:306-307).

Ahora bien, el análisis concreto de la cuestión en Italia nos recuerda lo que Marx, el maestro de Gramsci, había establecido en su *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho público*. Se trata de la lógica específica del objeto específico que, de acuerdo con Gramsci, tiene que

responder por [...] el determinado desarrollo de la historia italiana, dos formas típicas y peculiares: la cuestión meridional y la cuestión vaticana [...] dominar esas dos cuestiones desde el punto de vista social, comprender las exigencias de clase que representan, incorporar esas exigencias a su programa revolucionario de transición, plantear esas exigencias entre sus reivindicaciones de lucha (*Ibidem*).

Luego, nuestro autor discurre acerca de la cultura del proletariado, que tiene que modificar su ideología y orientación política, porque señala que está sujeto “como elemento nacional que vive en el conjunto de la vida estatal y sufre inconscientemente la influencia de la escuela, de la prensa y de la tradición burguesas” (*Ibid*,307).

Después, Gramsci plantea la posibilidad de que el proletariado sea un gobierno nacional y expone los requisitos para que pueda serlo con eficacia: Para ser capaz de gobernar como clase, el proletariado tiene que despojarse de todo residuo corporativo, de todo prejuicio o de incrustación sindicalista

[...] y vencer ciertos egoísmos que pueden subsistir y subsisten de la clase obrera como tal, aunque en su seno hayan desaparecido ya los particularismos profesionales [...] tienen que pensar como obreros miembros de una clase que tiende a dirigir a los campesinos y a los intelectuales, como miembros de una clase que puede vencer puede constituir al socialismo solo si está ayudada y seguida por la gran mayoría de los estratos sociales (*Ibid*, 312).

Tras esto, la reflexión se ubica en el análisis de la función y el quehacer político de la burguesía italiana, pues dice que, “en el nuevo siglo, la clase dominante inauguró una nueva política de alianzas de clases, de bloques políticos de clases, es decir de democracia burguesa” (*Ibid*, 313).

Gramsci fijó los términos exactos, las opciones que tuvo ante sí la clase dominante: Debía optar entre una democracia rural, o sea una alianza con los campesinos meridionales [...] y un bloque industrial capitalista-obrero [...]. Escogió la segunda solución. Giolitti encarnó el dominio burgués y el partido Socialista se convirtió en el instrumento de la política giolittiana (*Ibidem*).

Luego Gramsci le pasa revista al sindicalismo, esto es, la relación de fuerzas políticas donde el proletariado está para avanzar de una fase económico-corporativa a una propiamente política, a conquistar la hegemonía en la sociedad civil, colocándose en la dirección de los grupos y las clases subalternas. El autor lo caracteriza históricamente del siguiente modo, para mostrar, primero, cómo es el campesinado el que intenta liderar al proletariado y no al revés. Lo cual, guardadas distancias, nos recuerda lo que, en Colombia, medio siglo después de los *Cuadernos de la cárcel*, manifestaba Manuel Marulanda Vélez, el principal dirigente del campesinado en armas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP), con respecto al proletariado urbano, reclamando para el campesinado el carácter de clase revolucionaria y, por lógica, su condición de dirigente de las masas proletarias. Dice Gramsci:

Surgió el sindicalismo que es la expresión instintiva, elemental, primitiva, pero sana de la reacción obrera contra el bloque integrado por la burguesía y a favor de un bloque integrado por los campesinos y en primer lugar con los campesinos meridionales [...] es una débil tentativa de los campesinos meridionales, representados por sus intelectuales, de dirigir al proletariado [...] Labriola, Leone, Longobardi, Orani. La esencia ideológica del sindicalismo es un nuevo liberalismo más enérgico, más agresivo, más belicoso que el tradicional (*Ibidem*).

La observación de Gramsci es concluyente: el proletariado encerrado en el sindicalismo es presa fácil del liberalismo. En ningún caso se trata de democracia proletaria, aunque su carácter sea activo y agresivo, en su quehacer inmediato.

Gramsci y el papel orgánico de los intelectuales

En otro apartado, Gramsci hace un estudio de la intelectualidad tradicional afincada en el sur, y parte de una elocuente consideración cuantitativa:

Más de las tres quintas partes de la burocracia estatal está constituida por meridionales [...] para comprender la particular psicología de los intelectuales meridionales hay que tener presentes algunos datos de hecho: [...] 1. En todos los países el estrato de los intelectuales ha quedado radicalmente modificado por el desarrollo del capitalismo [...]. La industria ha introducido un nuevo tipo de intelectual: el organizador técnico, el especialista de la ciencia aplicada (*Ibid.*: 319).

Pero ese no es el tipo que predominaba en Italia con “la función de intermediario entre el campesino y la administración en general” (*Ibidem*). Al hacer tal comparación, Gramsci trazó una raya en el estudio materialista de la intelectualidad y por tal vía de la organización de la cultura, un asunto que anima buena parte de la reflexión de los *Cuadernos*. En el presente de la sociedad burguesa, Gramsci distinguió dos tipos de intelectuales: el tradicional que predominaba en Italia del sur, donde hacía de intermediario entre los campesinos y la administración pública; y, de otra parte, un nuevo intelectual, el organizador técnico en función de la producción industrial, un especialista que aplica la ciencia a la organización social y política.

De otra parte, el estudio de los intelectuales no solo tenía que dar cuenta de su función técnica en la moderna división social del trabajo, sino que también debía estudiar una extracción de clase específica para mostrar su composición social. Sobre este particular Gramsci señala que el intelectual tradicional del Mezzogiorno: “[...] procede principalmente de una capa que es todavía considerable allí: el burgués rural, o sea, el propietario pequeño y medio de tierras que no es campesino. (*Ibidem*).

Igualmente, Gramsci caracterizó a otro estamento intelectual, el clero meridional, que es distinto del septentrional, para decir:

Mezzogiorno el cura aparece ante el campesino: 1. Como un administrador de tierras [...]. 2. Como usurero [...]. 3. Como hombre sometido a las pasiones comunes [...]. Todo este complejo

explica el por qué en el Mezzogiorno el Partido Popular [...] no tuvo una posición importante [...]. La posición del campesino hacia el clero está resumida en el dicho popular: “El cura es cura en el altar; afuera es un hombre como todos los demás” (*Ibíd*, 320).

Posteriormente, el estudio de la cuestión de la hegemonía en Italia, la atención estuvo fijada en lo que Gramsci denominó el bloque agrario, al cual caracterizó de este modo: [...] el campesino meridional está ligado al gran terrateniente por medio del intelectual. Este tipo de organización es el más difundido en el Mezzogiorno continental y en Sicilia. Forma un monstruoso bloque agrario que en su conjunto funciona como un intermediario y guardián del capitalismo septentrional y de los grandes bancos [...]. En su seno no hay ninguna luz intelectual, ningún programa, ningún interés por mejoras o progreso (*Ibíd*, 321).

Sobre estos intelectuales, en particular Gramsci, se destaca principalmente la labor de Croce y Fortunato, dos reaccionarios, quienes obraron como guardianes, en últimas, del capitalismo y los grandes bancos que tienen sus matrices en el Piamonte. Ellos son, a su manera, la clave histórica de la dominación burguesa y terrateniente.

Entonces, Gramsci fijó así su atención en el papel de los grandes intelectuales del sur: Por sobre el bloque agrario en el Mezzogiorno funciona un bloque intelectual que prácticamente sirvió hasta ahora para impedir que las resquebrajaduras [...] determinasen un derrumbe. Exponentes de este grupo intelectual son Giustino Fortunato y Benedetto Croce, quienes pueden ser juzgados como los reaccionarios más activos de la península (*Ibíd*, 323).

Sin embargo, la vida intelectual del sur tiene rasgos muy significativos, porque estos intelectuales tradicionales son: Hombres de gran cultura e inteligencia, nacidos en el terreno tradicional del sur, pero ligados a la cultura europea y, por tanto, a la mundial, tenían todo lo necesario para dar satisfacción a las necesidades intelectuales de los representantes más honrados de la juventud culta [...] para orientarlos según una línea media de serenidad clásica del pensamiento y de la acción. (*Ibidem*).

Al papel jugado por Giustino Fortunato y Benedetto Croce le dedicará una buena cantidad de notas en los *Cuadernos*, de cuando estuvo en las cárceles fascistas. En la primera edición selectiva de ellas, se publicó un volumen con el título *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*. Por lo pronto, y estamos en 1926, esto decía Gramsci de Croce y de la relación de ruptura que los comunistas turineses establecieron con su hegemonía ideológico-cultural:

L'Ordine Nuovo y los comunistas de Turín [...] representan, sin embargo, al mismo tiempo, una ruptura completa con esa tradición y el comienzo de un nuevo desarrollo que ya ha dado frutos y que los dará todavía [...] presentaron al proletariado urbano como protagonista moderno de la historia italiana y, por tanto, también de la cuestión meridional [...] han conseguido modificar notablemente, si no completamente, la orientación mental de estos. (*Ibíd*, 324).

El pensamiento de ruptura, su exacta genealogía, se descubre aquí, al destacar al proletariado urbano como protagonista moderno de la historia italiana. A la vez que enseguida destaca

la importancia de un liberal radical, Piero Gobetti, en su descubrimiento conjunto con los comunistas turineses. Fue una labor que él cumplió desde las páginas de su publicación *Revoluzione Liberale* (1924), y en ese ejercicio exploratorio fundamental encontró la muerte a manos de los fascistas, como resultado de una brutal paliza.

Es el caso especial que Gramsci señala a propósito de su amigo liberal Piero Gobetti, estudioso de la lucha política en Italia a través de un oficio periodístico militante, pues: No era un comunista y probablemente no lo habría sido nunca, pero había entendido la posición social e histórica del proletariado y no conseguía ya pensar prescindiendo de este elemento [...]. La figura de Gobetti y el movimiento que él representó fueron productos espontáneos del nuevo clima histórico italiano: en eso estriba su significación y su importancia [...] no podíamos combatir a Gobetti porque él representaba un movimiento que no debe combatirse [...] nos servía prácticamente como enlace (*Ibid*,325).

Con esta referencia Gramsci probó el poder analítico de la filosofía de la praxis con la cual él materializó la refundación de la Ciencia Política, que tiene como referente constituyente al sujeto proletario y a los grupos subalternos que son sus aliados en las luchas de liberación del poder del capital. Al respecto, es útil consultar mi libro *Antonio Gramsci y la crisis de hegemonía. La refundación de la Ciencia Política* (2013).

En esta operación definitiva, Antonio Gramsci fue hasta la obra de Nicolás Maquiavelo, para distinguir que su obra comparte una afinidad con él: Machiavelli ha escrito libros de “acción política inmediata”, no ha escrito una utopía en la que se contemplara un Estado ya constituido, con todas sus funciones y elementos constitutivos. En su tratamiento, en su crítica del presente ha expresado conceptos generales, que, por tanto, se presentan en forma aforística no sistemática, y ha expresado una concepción del mundo original, que se podría llamar también “filosofía de la praxis” o “neo-humanismo” en cuanto no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en el sentido metafísico), sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad (Gramsci, 1977:657).

Como consecuencia de lo dicho por Gramsci, encontramos en él un tipo de escritura similar a la de su precursor Maquiavelo, el constructor del saber moderno de la política, que rompió las amarras con el saber contemplativo, con la lógica del deber ser, sobrepuesta a la praxis. En Gramsci, como antes en Maquiavelo, toma cuerpo y se expresa un pensamiento de ruptura: la acción política autónoma de las multitudes, de los proletarios.

Lo político tiene otro cauce y significado, por ejemplo, del que ilustra la cogitación aristotélica en *Politeia* y *Politeia Atenea*. Aristóteles pro-ponía una forma de *politeia* mejor que no existía en su tiempo y que se convertía, juntando paradójicamente, oligarquía y democracia, en el referente dictado por el filósofo para regir las cosas de este mundo.

El contexto era el de la catástrofe de las *polis* griegas, aplastadas, sometidas por los griegos de las fronteras, los bárbaros habitantes de Macedonia, a quienes Aristóteles servía como

tutor y que, a la muerte de Alejandro Magno, lo obligaron a salir precipitadamente de Atenas, a riesgo de que fuera víctima de las represalias de los dominados.

Gramsci como creador y recreador del saber materialista activo de la política reconoció en Maquiavelo a un precursor genial de lo que denominó filosofía de la praxis, expresión que había tomado del discurso de Antonio Labriola, cuando aquel enfrentaba el revisionismo que aflora en las postrimerías de la Primera Internacional. El saber nuevo de la política que comparten los dos era un saber actual, immanente, ajeno a toda trascendencia metafísica y, en cuanto tal, “se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad” (*Ibidem*).

Pero, claro, entre Maquiavelo y Gramsci se encuentra el materialismo racional de Marx, la lógica específica del objeto específico que permite reducir en sus justos términos la hipóstasis ideológica practicada en la escritura de G. W. Hegel en el intento de naturalizar el moderno orden burgués, que es una de las alternativas de la modernidad y no la única.

En ese horizonte histórico existe también la presencia de los vencidos, la voz de los subalternos que no se apaga, sino que emerge de las cenizas y fortalece la experiencia de la primera revolución proletaria de 1917. Esta fue el banco de prueba del pensamiento de ruptura que tuvo tan ilustres precursores, a los que conviene añadir a Baruch Spinoza, y que se actualizó en el pensamiento revolucionario de Lenin y se completó en el trabajo que Gramsci maduró en sus escritos y en su participación política en el año crucial de 1926.

Luego vino, en las condiciones de la derrota, un ejercicio de pensar y revisar todo lo hecho y obtenido, una tarea que Gramsci dejó plasmada en sus notas aforísticas, fragmentarias, de los *Cuadernos de la cárcel*, que sintetizan su labor desde el año 1929 hasta el cierre de 1935. Después, tras la obtención de su libertad definitiva de las cárceles fascistas que le habían minado su cuerpo de modo irreparable y fatal, sobrevino la crisis producida por una hemorragia cerebral que, en dos días, en 1937, puso fin a una existencia dedicada a la transformación de la realidad existente.

Antonio Gramsci se comprometió con la causa de los gobernados, al pensar y actuar en pos de la hegemonía posible de un nuevo sujeto político, el proletariado y los grupos subalternos, sus aliados históricos. Aquí y ahora ese proyecto de nueva historia, de neohumanismo, se prueba en la dirección de la sociedad civil y sociedad política.

Es un saber que, al actuarse, en simultánea, relativiza el discurso y la práctica de los vencedores, y de los intelectuales orgánicos que han “eternizado” el círculo de hierro de tal dominación. De todos ellos, Max Weber fue el centro y eje conceptual de lo que él denominó la dominación legítima; y él mismo obtuvo continuidad en la obra politológica de cuño anglo-estadounidense que también reclamó para sí el título de ciencia política. A ella responde Gramsci, en ejercicio del pensamiento de ruptura, refundándola, en tanto responde creativamente a la crisis orgánica, hegemónica, experimentada tempranamente por el orden

burgués con una ciencia política que está más allá de cualquier encuadre sociológico, porque atiende al proceso de liberación humana, a la recuperación virtual y real de lo común pluridiverso, al cometido que hace inútil de una vez por todas la separación entre gobernantes y gobernados. Esta apreciación se pondrá en juego en el texto “Legitimación y hegemonía en el Estado de derecho según Max Weber y Antonio Gramsci” que a continuación presentamos.

Luego de lo escrito en esta presentación, quizás suenen con vigor las palabras de Antonio Gramsci cuando acometió su último proyecto en la carta que le dirigió a su cuñada Tatiana Schutz, desde la cárcel de Milán, el 19 de marzo de 1932: 1-Una investigación sobre la formación de la opinión pública en Italia en el siglo XIX. 2- Un estudio de la lingüística comparativa. 3- Un estudio sobre el teatro de Pirandello y la transformación del gusto por el teatro italiano. 4- Un ensayo sobre las novelas de apéndice y el gusto popular en la literatura (Gramsci, 1998.86-87).

Este es el punto de inicio de una discusión sobre los cuatro puntos que Gramsci abordó como esquema en las cárceles italianas (el espíritu público en Italia, la lingüística comparada, el teatro de Pirandello y el gusto popular en la literatura). El mismo ameritará una nueva investigación que potenciará la filosofía de la praxis con el proyecto contra-hegemónico de los grupos y las clases subalternas.

Referencias bibliográficas

- Gramsci, A. (1977). *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.
- _____ (1981). *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI.
- _____ (1998). *Notas sobre Maquiavelo, la política y el estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Herrera Zgaib, M. Á. (2013). *Antonio Gramsci y la crisis de hegemonía. La refundación de la Ciencia Política*. Bogotá, Colombia.

Crisis capitalista y resurrección de la teoría crítica

Capitalist Crisis and Resurrection of Critical Theory

Sumojujia sukua'ipa washiruu otta süchijiraaya wane jeketú akua'ipaa

Néstor Kohan

Universidad de Buenos Aires (UBA)
(CONICET), Argentina

Resumen

Se analiza en este artículo el sentido y contexto socio-político de las crisis del capitalismo, más que su determinismo economicista. La tesis de la crisis es de sobreproducción y autodestrucción de las condiciones de vida de la naturaleza y agotamiento de la sociedad de consumo. La crisis es efectivamente global y estructural. La interpretación de Althusser contribuye a revisar los escenarios actuales de esa crisis y cómo apuntalar la crítica revolucionaria.

Palabras clave: Crisis, Capitalismo, revolución, Althusser.

Abstract

This article analyzes the meaning and socio-political context of the crises of capitalism, rather than its economicist determinism. The thesis of the crisis is about overproduction and self-destruction of the living conditions of nature and depletion of the consumer society. The crisis is indeed global and structural. Althusser's interpretation contributes to reviewing the current scenarios of this crisis and how to shore up revolutionary criticism.

Keywords: Crisis, Capitalism, Revolution, Althusser.

Aküjuushi palitpüchiru'u

Erajaanüsü sulu'u ashajuushikat tüüwalai jamüin tü sukua'ipakat müüma'a yaa sutuma wayuu sutuma achejawaa wane ana so'opüna saa'in tü washinnuuka, suuliale'ejaa ma'i akanaajaa neerü so'o. Tü ayulaaka süna'inje tü süpüleekat shia tü waimain kasa akumajünaka otta sajattia wane anaa akua'ipa süpüla kataa o'u tü suchonka mma sajattaka tü ekünüinjatka. Mojusu maa'i kasakat supa'apünaa mmakat süpüshua'aya. Tü ni'raka Althusser eesü süpüla asanawaa tü kasa eekat mmojuün joolu süpü la sukumajünüin süpüna tü waneekat akua'ipa anakat.

Pütchi katsüünsukat: amojujaa, washiruu, eejirawaa, Althusser.

Ni oráculo ni apología

No se caerá solo por arte de magia ni por la premonición de algún antiguo calendario. Tampoco se derrumbará por efecto de un terremoto, un rayo o un meteorito inesperado como en el cine catástrofe de Hollywood. Al capitalismo, como sistema de explotación y dominación mundial, hay que derrocarlo.

Sin embargo, aunque nunca se suicidará sin dar batalla, el reino del capital cruje. Nos encontramos bien lejos de las fantasías aparentemente tranquilizadoras y apacibles de la segunda posguerra europea.

La crisis, altanera y vengativa, atraviesa y carcome el orden completo del entramado social. Ya no se trata única o exclusivamente de una crisis “económica”, centrada en la sobreproducción relativa, la burbuja inmobiliaria, el desempleo y la estanflación³, o de una crisis meramente política marcada por la ausencia de gobernabilidad o la falta de credibilidad en las formas tradicionales de representación ciudadana⁴.

La turbulencia global de nuestros días reúne, condensa y sintetiza un conjunto muy variado de contradicciones sociales insolubles que convergen sobre un mismo ángulo y matriz. Lejos de ser una crisis meramente coyuntural (es decir, una «crisis capitalista» episódica y reiterada), nuestro tiempo contemporáneo asiste a la emergencia de una crisis civilizatoria, estructural y sistémica, de largo aliento (o sea «una crisis del capitalismo en su conjunto», de mucho mayor alcance, larga duración y profundidad que las crisis periódicas). Crisis que se expresa al mismo tiempo como ecológica, ambiental y energética, alimentaria y humanitaria, tecnológica, urbana y rural, política y militar, caracterizada por una sobreproducción estructural, una recesión que se va convirtiendo en depresión progresiva, acompañada de la ruptura de la cadena de pagos e imposibilidad de asumir las deudas externas, la explosión de la burbuja financiera e inmobiliaria, la descomposición y desintegración social, la pobreza extrema en la periferia del sistema mundial y el desempleo galopante, incluso en las sociedades capitalistas metropolitanas. Una crisis objetiva del orden social en su conjunto que al mismo tiempo se expresa como crisis cultural de las formas de subjetividad hasta ahora predominantes en el capitalismo tardío.

Una crisis de nuevo tipo

En suma, asistimos a una crisis histórico-cultural de la civilización capitalista en su conjunto. Una crisis de nuevo tipo. Nunca se habían desatado tantas posibilidades destructivas al mismo tiempo para el sistema social capitalista.

3 Por “estanflación” suele entenderse la conjugación de la subida de los precios (denominada inflación), el aumento de la desocupación y el estancamiento del aparato productivo. Para una explicación de este proceso puede consultarse con provecho el libro de Beinstein (2009:20)

4 Crisis política que asume en cada sociedad modalidades diferenciales. Para mencionar sólo dos ejemplos en la Argentina de 2001, ise hizo famosa la consigna callejera y asamblearia que reclamaba “Qué se vayan todos!”; diez años después en el estado español la protesta asume la forma, también callejera y asamblearia, de “*los indignados!*”.

Dicha crisis sistémica que hoy en día desgarrar y tensiona al conjunto de la sociedad capitalista mundial, resulta mucho más grave que los momentos de zozobra que golpearon duramente al capitalismo en 1929, según reconoció el 21 de febrero de 2009 Paul Volcker (director de la Reserva Federal de los Estados Unidos durante los gobiernos de Jimmy Carter y Ronald Reagan) en la Universidad de Columbia. La misma opinión catastrofista fue compartida por el gurú de las finanzas George Soros (Beinstein, 2009:10)⁵.

Pero no sólo supera ampliamente las incertidumbres y el pánico burgués de 1929, también resulta mucho más demoledora y extendida que la crisis del dólar de los años 1968-1971-1973⁶.

A esa sobreacumulación de tensiones irresueltas y contradicciones antagónicas insolubles que van carcomiendo desde adentro al capitalismo imperialista como sistema mundial de dominación –“Nuevo *apartheid* a escala global”, según los términos de Samin Amin– se suma la preponderancia absoluta de una sola potencia militar a nivel mundial, secundada por la OTAN y sus sumisos satélites europeos. El monopolio de las armas de destrucción masiva (con la amenaza permanente de desencadenar una guerra termonuclear y bioquímica) y la generación de nuevas guerras de conquista que se han sucedido sin interrupción desde la invasión de Irak en 1991 ponen totalmente fuera de discusión la afamada teoría de la interdependencia que traería una “paz perpetua” de la mano del mercado neoliberal y el libre comercio internacional.

Lejos de desaparecer el imperialismo, como vaticinara Toni Negri en su promocionado ensayo *Imperio*, Estados Unidos abre nuevos frentes de guerra bombardeando “humanitariamente” no sólo Irak y Afganistán, sino también Libia, mientras instala siete nuevas bases militares en Colombia y lanza a los mares del mundo su cuarta flota imperial. A medida que aumentan las amenazas de la crisis, el sistema de dominación se torna más agresivo. Todos estos países bombardeados en nombre del “pluralismo” y “la libertad” poseen inmensos recursos naturales. ¿Será quizás una casualidad?

5 Para un análisis agudo, radical y lúcido de la crisis de 1929 –tan distinto de los tristes vaticinios posmodernos que lo volvieron famoso y apoloético muchos años después–, véase Negri (1991:97-118).

6 Para un balance crítico de conjunto sobre la crisis que se inicia con la declinación del dólar en 1968, que se consolida con la devaluación de dicha moneda y la declaración de inconvertibilidad del dólar en oro (sancionada por el presidente Richard Nixon el 15 de agosto de 1971) y que se expande con el abandono de los acuerdos de Bretton Woods y el auge de los petrodólares a comienzos de dicha década, véase Ernest Mandel (1975:130ss); También Ernest Mandel; Jacques Valier y Patrik Florian (1973). Una explicación detallada de esa conmoción que se inicia en 1968 y alcanza su clímax en 1973 puede encontrarse en Arrighi (2005:67-68 y 70-71).

Recuperar la categoría de crisis para la impugnación crítica

Como los bombardeos y las matanzas sistemáticas son inocultables, tanto como el desempleo⁷ y el colapso energético⁸ o alimentario a escala global⁹, la crisis no puede taparse con una mano. Esa es la razón principal por la cual los medios de comunicación y las industrias culturales posmodernas¹⁰ nos saturan día a día con todo un desfile de eventos “caóticos” y una secuencia ininterrumpida de antinomias sin solución que inundan nuestra vida cotidiana.

Pero ese exhibicionismo desfachatado —que muchas veces convierte en espectáculo mediático un bombardeo, una hambruna, un crack financiero o un golpe de estado sangriento— permanece en el reino de la mera apariencia. Ni en la televisión, ni en el cine, ni en el resto de las industrias culturales posmodernas se alcanza a captar la conexión recíproca y la pertenencia orgánica de cada proceso a una misma totalidad sistémica que articula, otorga sentido y organiza todos esos fenómenos yuxtapuestos¹¹. Lo efímero y lo aparente capturan de manera excluyente la atención y la retienen en ese plano epifenoménico, impidiendo una profundización de la mirada crítica que permita ir más allá de lo que se muestra (y se padece). Las crisis capitalistas puntuales, episódicas y reiteradas, van acostumbrando la percepción hasta habituarnos a vivenciarlas como “normales” y “naturales”. De este modo el mismo término de “crisis” se va percutiendo, adelgazando y debilitando, dejando en el camino la fuerza impugnatoria y explicativa que otrora poseía en las ciencias sociales y en la teoría crítica hasta convertirse prácticamente en un inofensivo sinónimo de “dificultad” y “anomalía circunstancial”, fácilmente subsanable dentro de la institucionalidad y delimitado al perímetro de una única instancia del orden social.

7 Para una discusión sobre el desempleo masivo, véase Vega Cantor (2010:111ss): *Los economistas neoliberales, nuevos criminales de guerra. El genocidio económico y social del capitalismo contemporáneo*. Bogotá, Editorial Prensa Alternativa Periferia.

8 Para una discusión sobre los límites de la economía capitalista centrada en la extracción de los combustibles fósiles, véase Delgado Ramos (2009:9-26). Véase también Boff (2011); Schmidt (1983); Fetscher (1988), y más recientemente Löwy (2005).

9 Según Borón, aproximadamente mueren al día 100.000 personas por hambre y enfermedades curables, lo que equivale a cerca de 40 millones de personas por año. Véase Borón, Atilio (2008:44). Según la SEPLA “la crisis capitalista en curso continúa descargando su costo sobre los trabajadores y los pueblos en todo el mundo. Son los 1.020 millones de hambrientos que reconoce la FAO, o los 1.000 millones de trabajadores con problemas de empleo e ingreso según la OIT”. Declaración de la SEPLA (Sociedad de Economía Política de América Latina y el Caribe, SEPLA, Declaración del VIIº Coloquio reunido en la ciudad de Uberlandia, Brasil, junio de 2011).

10 Para una reflexión de fondo sobre las industrias culturales posmodernas y su intervención activa en medio de la crisis actual, véase Jameson (2010:225-242). Particularmente los capítulos XVI y XVII: “La cultura de masas como gran negocio” y “La industria cultural como narrativa”. Del mismo autor véase Jameson (1999:230ss).

11 Al respecto señala Samir Amin: “Los hechos están ahí: el derrumbamiento financiero está ya a punto de producir no una «recesión», sino una verdadera depresión profunda. Pero antes incluso que el derrumbamiento financiero, se han formado en la conciencia pública otras dimensiones que van más allá de la crisis del sistema. Conocemos sus grandes títulos —crisis energética, crisis alimentaria, crisis ecológica, cambio climático— y cotidianamente se producen numerosos análisis de estos aspectos de los desafíos contemporáneos, algunos de ellos de una gran calidad. Sin embargo, **yo mantengo mi actitud crítica con respecto a este modo de tratamiento de la crisis sistémica del capitalismo que aísla demasiado las diferentes dimensiones del desafío**”. Véase Amin (2009:14).

Con ese telón de fondo el abanico completo de las ciencias sociales y en particular la teoría crítica marxista, como su núcleo duro de impugnación radical (al mismo tiempo anticapitalista y antiimperialista) del sistema en su conjunto, deberían recuperar la explosividad y el carácter holista que poseía históricamente la noción de “crisis”, diferenciando las crisis capitalistas puntuales de la gran crisis del capitalismo en su conjunto.

Sólo dando cuenta de esta distinción y reapropiándonos de sus significaciones más disruptivas y totalizantes podremos reinstalar un programa de investigación social, político, económico y cultural que nos permita captar las complejidades del tiempo presente a escala mundial con una perspectiva no apologética ni celebratoria sino crítica y por lo tanto movilizadora.

Sin ese ejercicio de reapropiación la mera descripción de los fenómenos asociados con las crisis coyunturales, seguirán flotando en el éter –perdón, quise decir en la web– como simples “anomalías” o “accidentes” digeribles y fagocitables para el orden establecido por el capital.

Teoría de la crisis, la ruptura y la revolución

El marxismo, en tanto concepción materialista de la historia y teoría crítica, filosofía de la praxis y crítica de la economía política, no está centrado en una teoría del equilibrio y del funcionamiento “normal” del capitalismo. Esta teoría crítica constituye, por el contrario, una teoría del capitalismo... y al mismo tiempo de su crisis. Su núcleo de fuego no se especializa en la continuidad, equilibrio y estabilidad del sistema. Por el contrario, su reflexión e investigación apunta a la crisis del sistema y a su potencial superación revolucionaria.

El marxismo no es teoría de la continuidad sino de la ruptura. Pero no de la crisis y la ruptura comprendidas como “decadencia”, “colapso” y “derrumbe” automáticos, ineluctables, predeterminados de antemano, ya sea por el calendario maya, las pirámides egipcias o por el mandato de supuestas leyes de acero (la más importante sería la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, de innegable vigencia en la actualidad¹²), con independencia de lo que suceda en la lucha de clases. No, el marxismo, enfatizando el componente social disruptivo y la ruptura radical, constituye una teoría política de la revolución. La catástrofe y el hundimiento en la barbarie no implican necesariamente la enfermedad terminal ni la caída inexorable del sistema capitalista; cabe perfectamente la posibilidad de que se continúe profundizando la barbarie sumergiéndonos más y más en el abismo, sin jamás tocar fondo. Siempre se puede estar peor. Es más, con el capitalismo vamos a ir, sin dudas, hacia lo peor.

La crisis civilizatoria del capital que atravesamos marca y delinea un campo de posibilidad abierto para la revolución (transformación radical que ya no podremos seguir delimitando

12 A nivel empírico, el profesor Anwar Shaikh corrobora tanto la caída de la tasa de ganancia como la transformación de valores en precios de producción –dos de las principales leyes de tendencia y regularidades analizadas por Marx en *El Capital*– para el caso de las cuentas nacionales de los EEUU. Véase Shaikh (2006). Los datos empíricos y detalles precisos, los cuadros y las estadísticas que fundamentan semejante conclusión se encuentran en pp.135-152.

en las fronteras de un estado nación particular, cada vez con mayor fuerza se abre la posibilidad de la extensión de la crisis y la revolución a escala mundial).

Pero esa posibilidad abierta por la crisis civilizatoria del capitalismo –que la teoría crítica marxista permite comprender a partir de sus regularidades y leyes de tendencia, muy diferentes de las “leyes de acero” otrora enaltecidas por la familia ideológica del positivismo– sólo podrá concretarse si se conforma un sujeto revolucionario que actúe e intervenga. Sin sujeto social y políticamente actuante, la crisis, por más explosiva, salvaje e irresoluble que resulte, no generará revoluciones ni superación del orden burgués capitalista¹³.

No debemos esperar que caiga mágicamente maná del cielo ni tampoco quedarnos pasivos frente a la barbarie de la crisis del capitalismo confiando en la voluntad divina para que el sistema se derrumbe por sí mismo, invocando el viejo grito protestante de “Dios lo quiere”¹⁴.

Discutiendo algunos obstáculos para pensar la crisis

Uno de los obstáculos fundamentales que durante demasiado tiempo dificultó a la teoría social crítica comprender la gravedad de la crisis del capitalismo (sin caer por ello en el fatalismo místico del “derrumbe ineluctable”) estuvo centrado en una lectura de las relaciones sociales que las segmentaba artificial e ilegítimamente en “instancias” separadas y yuxtapuestas y “factores” autónomos.

Si la sociedad capitalista se concibe como una sumatoria yuxtapuesta de “factores” (el factor geográfico, el ambiental, el económico, el industrial, el financiero, el alimentario, el jurídico, el político, el militar, el religioso, el cultural, etc.), entonces la crisis de cada uno de estos “factores” no tiene porqué influir o impregnar la órbita de los demás ni horadar la estabilidad del sistema.

La legitimación pretendidamente erudita de esta mirada esquemática sobre la crisis del orden social de innegable deuda con el funcionalismo encontró durante varias décadas su

13 Contra mecanicistas, místicos y fatalistas, en toda su obra y en su accionar político Lenin siempre insiste en que **la mera crisis económica “objetiva” no desemboca automáticamente en una revolución social**: “La sola opresión, por grande que sea, no siempre origina una situación revolucionaria”. Véase Lenin: “La celebración del 1º de mayo por el proletariado revolucionario”, en: Lenin (1960:218-219). Dos años más tarde, vuelve a subrayar la presencia insustituible de la subjetividad en la resolución de la crisis revolucionaria: “Porque la revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino solo de una situación en la que a los cambios objetivos antes enumerados viene a sumarse un cambio subjetivo”. Véase “La bancarrota de la II Internacional” [1915], en: Lenin. (1960:212).

14 Antonio Gramsci ironizaba sobre esta “concepción fatalista de la filosofía de la praxis” que frente a la crisis del capitalismo convoca a la pasividad política sugiriendo que “se podría hacer un elogio fúnebre de la misma, reivindicando su utilidad para cierto período histórico, pero precisamente por ello sosteniendo la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso”. Tratando de explicarse esta exótica homologación entre marxismo, misticismo y fatalismo (protestante) que confía religiosamente en el derrumbe automático del sistema sin intervención política subjetiva, sostenía que “se podría parangonar su función con la teoría de la gracia y de la predestinación en los comienzos del mundo moderno [...] Ella ha sido un sucedáneo popular del grito «Dios lo quiere».” Aunque agregaba que “sin embargo incluso en este plano primitivo y elemental era un inicio de concepción más moderna y fecunda que la contenida en el «Dios lo quiere» o en la teoría de la gracia”. Véase Gramsci (1982:260).

fuente de inspiración en el marxismo de Louis Althusser, habitualmente asociado con la supuesta rigurosidad y seriedad de la Academia francesa.

Fue Althusser quien promovió abandonar la teoría de las contradicciones dialécticas del sistema capitalista como totalidad (y de sus crisis explosivas) en aras de una lectura de Marx en clave estructural-funcionalista. ¿Dónde desarrolló ese sugerente e inteligente intento de convertir a Marx en un teórico del orden? Pues en su teoría de la contradicción sobredeterminada, repleta de ambigüedades.

¿Marx pensador de la estabilidad?

El intento de Althusser no era un disparate, poseía una cuota importante de racionalidad y sentido. Su proyecto se presentaba como la superación del economicismo (interpretación vulgar de Marx y de la crisis de la sociedad capitalista que pretendía reducir todos los fenómenos de la vida social a la simple contradicción económica entre fuerzas productivas y relaciones de producción). En eso Althusser no fue original, prolongó la batalla de Lenin y Gramsci contra el economicismo. Sin embargo... lo hizo a costa de terminar reflatando la antigua doctrina de la “teoría de los factores” (tan admirada por los teóricos y divulgadores de la Segunda Internacional, entre los cuales se hizo célebre el economista Aquille Loria, ferozmente impugnado por Antonio Labriola¹⁵).

Combinando el singular y extravagante “leninismo” de Stalin¹⁶, las lecturas filosóficas con que Mao diferenciaba las contradicciones nacionales de China con Japón de las contradicciones internas de clase al interior de China¹⁷ y una mirada antidialéctica de la historia (entendida como “proceso sin sujeto” (Althusser, 1974:73-82), Louis Althusser terminó dibujando una teoría de la crisis sustentada a su vez en una teoría de las “instancias” –nombre moderno y elegante para los antiguos y arcaicos “factores”–, dotadas, cada una de ellas, de una supuesta “autonomía relativa”. Mediante este sutil rodeo Althusser complejizaba la densidad del análisis marxista al precio de reducir la intensidad con que la teoría crítica revolucionaria impugna la crisis del conjunto de la vida social capitalista.

Si la noción de contradicción dialéctica (motivada por el antagonismo irreductible entre el capital y la fuerza de trabajo) sería supuestamente “simple”, por negar la posibilidad de que cada fenómeno social mantuviera su propia órbita al margen de la crisis general del capitalismo, la contradicción defendida por Althusser sería en cambio “compleja” y “sobredeterminada” (Althusser, 1985:86-87,93; 1988:199-203).

15 Si Loria concebía al marxismo como una teoría del “factor económico” en la historia, Labriola lo comprendía en cambio como una teoría holista de la sociedad capitalista entendida como “totalidad de relaciones sociales” por contraposición a una mera sumatoria yuxtapuesta de “factores”. Véase Labriola (1973).

16 Se trata del libro de José Stalin (1946).

17 Principalmente su teoría acerca de la práctica y la contradicción. Véase Tse Tung (1974).

De este modo, el marxismo de Althusser y su mirada sobre la sociedad capitalista y su crisis garantizó cierta legitimidad para la órbita institucional (allí se ubicaría su defensa vergonzante del eurocomunismo y de la “autonomía relativa” de las instituciones estatales frente al reino del capital, de donde se deduce su abandono tardío del marxismo al que cuestiona como “teoría finita” por carecer, supuestamente, de una teoría constructiva del Estado (Althusser, 1983; 1998).

Si tuviéramos que hacer un balance crítico desde hoy en día –segunda década del siglo XXI– podríamos advertir y volver observable que el marxismo de Althusser y sus discípulos, eurocomunista y antidialéctico, fue la máxima (o al menos la más seductora y refinada) expresión teórica de un marxismo académico producido en tiempos de estabilidad relativa del capitalismo occidental de posguerra (1945-1974)¹⁸.

El retorno de la teoría crítica

Cuanto más fuerte y estable parecía el orden social del capitalismo occidental y sus pactos de regulación institucional, menor atracción generaba la teoría crítica y su mirada disruptiva y dialéctica sobre la explosión de las contradicciones y la crisis como totalidad.

La defensa fanática de las “instancias autónomas” y el rechazo virulento contra toda dialéctica histórica –por el supuesto “peligro” de diluir la riqueza y variedad del orden social europeo occidental bajo una “contradicción simple” que anidaría en el corazón de la crisis del modo de producción capitalista– pierden su capacidad de atracción cuando la misma estabilidad del capitalismo se pone en discusión y aflora nuevamente la turbulencia, la zozobra, la inestabilidad y la crisis global en su máxima agudeza.

Con la emergencia de la crisis capitalista mundial de nuestros días, sistémica y civilizatoria, las tan mentadas “instancias autónomas” (siempre celebradas en la Academia, ya que legitiman la parcelación del saber universitario en franjas yuxtapuestas, estancas y separadas entre sí) dejan su lugar a la crisis explosiva de todo el orden social planetario en su conjunto. Ante la emergencia inocultable de la crisis se agotan o diluyen la estabilidad mercantil y los pactos regulacionistas (keynesianos y socialdemócratas) de posguerra. Por ello, la dialéctica de la teoría crítica marxista –tan vilipendiada y despreciada durante tres décadas– retorna a escena.

Ya no alcanza con cantar loas a la “autonomía relativa” del Estado burgués y a la supuesta inmunidad de las instancias institucionales frente al capital. Hoy en día ya no restan instancias vacunadas y amuralladas contra el virus explosivo de la crisis global.

Frente a una mirada institucionalista del orden social, que sólo puede alimentar la fragmentación y la cooptación de las rebeldías actuales (siempre y cuando se mantengan dispersas,

¹⁸ Hemos intentado desarrollar esta hipótesis en el libro *Nuestro Marx* (2010:431-439).

sin coordinación ni estrategia común de confrontación contra el capital), hoy se torna urgente e impostergable reapropiarnos de Marx como pensador revolucionario de la crisis y no como supuesto “economista” preocupado por el equilibrio general y el funcionamiento normal de las leyes del capitalismo. Tampoco tiene sentido reclamarle o reprocharle a Marx el no haber pergeñado una teoría de la estabilidad institucional que sirviera para legitimar las desventuras electoral-parlamentarias de los eurocomunistas y socialdemócratas en el Oeste de Europa.

Si de lo que se trata es de pasar del motín episódico y espontáneo (y la “indignación” popular de las multitudes) a la creación de alternativas estratégicas de larga duración, antimperialistas y anticapitalistas, se torna imperioso recuperar la categoría dialéctica de crisis en su máxima radicalidad, tal como fue elaborada por Marx en la teoría social crítica a partir de sus lecturas dialécticas de Hegel. Tarea impostergable para pensar y actuar en el momento actual que vivimos, sentando las bases de todo un programa crítico para la cultura contemporánea.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1998). *Filosofía y marxismo*. [Entrevista de Fernanda Navarro]. México, Siglo XXI.
- _____. (1988). *Para leer «El Capital»*, México, Siglo XXI.
- _____. (1985). *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.
- _____. (1983). “El marxismo como teoría «finita»”, en: AA. VV (1983). *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Buenos Aires, Folios.
- _____. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México, Siglo XXI.
- Amin, S. (2009). *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis*. Madrid, El Viejo Topo.
- Arrighi, G. (2005). “Una crisis de hegemonía”, en: Amin, S; Arrighi, G; André G, André, F y Wallerstein, I. (2005). *Dinámica de la crisis global*. México, Siglo XXI.
- Beinstein, J. (2009). “Rostros de la crisis. Reflexiones sobre el colapso de la civilización burguesa”, in: AA. VV. (2009). *Crónica de la decadencia. Capitalismo global 1999-2009*. Buenos Aires, Cartago.
- Boff, L. (2011). “¿Crisis terminal do capitalismo?”, *Adital* (Noticias de América Latina y el Caribe). 27/6.
- Borón, A. (2008). *Socialismo del siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* Buenos Aires, ediciones Luxemburgo.
- Delgado Ramos, G. (2009). *Sin energía. Cambio de paradigma, retos y resistencias*. México, Plaza y Valdés.
- Fredric, J. (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (1982). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo IV, México, ERA.
- Iring, F (1988). *Condiciones de supervivencia de la humanidad. ¿Es posible salvar el progreso?* Caracas, Alfa.

- Jameson, F. (1999). *El giro cultural*. Buenos Aires, Manantial.
- Kohan, N. (2010). *Nuestro Marx*. Caracas, Misión Conciencia.
- Labriola, A. (1973). *La concepción materialista de la historia*. México, El Caballito.
- Lenin, V. I. (1960). “La celebración del 1º de mayo por el proletariado revolucionario”, en: Lenin, VI. (1960). *Obras Completas*. Tomo XIX, Buenos Aires, Cartago.
- _____. (1960). *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires, Cartago.
- Löwy, M. (2005). *Ecología e socialismo*. São Paulo, Cortez editora.
- Mandel, E. (1976). *El dólar y la crisis del imperialismo*. México, Ediciones ERA,
- Mandel, E; Valier, J y Florian, P. (1973). *La crisis del dólar*. Buenos Aires, ediciones del siglo, Bs As.
- Negri, A. (1991). “John Maynard Keynes y la teoría capitalista del Estado en el ‘29”. *El Cielo por Asalto*. n.º.2, Año I, Buenos Aires, otoño. pp. 97-118.
- Vega Cantor, R. (2010). *Los economistas neoliberales, nuevos criminales de guerra. El genocidio económico y social del capitalismo contemporáneo*. Bogotá, Editorial Prensa Alternativa Periferia.
- Shaikh, A. (2006). *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*. Buenos Aires, Razón y Revolución.
- Schmidt, A. (1983). *El concepto de naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI.
- Stalin, J. (1946). *Fundamentos del leninismo*. Bs.As., Lautaro.
- Tse Tung, M. (1974). *Cinco tesis filosóficas*. Buenos Aires, La Rosa Blindada.

Entretextos – Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe
Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia
ISSN: 0123-9333. Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013, pp. 44-50

Mirar-explorar-investigar las Ciencias Sociales desde la Complejidad

Look-Explore-Investigate the Social Sciences from Complexity

*E'rajawaa- oustawaa. Achejawaa tü sukua'ipakat wayuu
sünainjee kapülein maa'i shia*

María Eugenia Chirinos
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

Resumen

La teoría o pensar de la Complejidades es una propuesta epistémica que considera el mundo no como objeto sino como fenómenos plurales y divergentes de la naturaleza y de la existencia de los seres y las cosas. La realidad no es una sola: es múltiples y disforme, en ella anidan más de un status constituyente, pues deriva de un sinfín de interacciones cuyo origen es impredecible y a la vez holístico. Precisamente, el estudio de la fenomenología de las relaciones sociales de los sujetos y la naturaleza, debe responder a un enfoque transpositivo y complejo de la realidad.

Palabras clave: Complejidad, Ciencias Sociales, postmodernidad, racionalidad.

Abstract

The theory or thinking of Complexities is an epistemic proposition that considers the world not as an object but as plural and divergent phenomena of nature and of the existence of beings and things. Reality is not a single one: it is multiple and deformed, in it nest more than one constituent status, because it derives from an endless number of interactions whose origin is unpredictable and at the same time holistic. Precisely, the study of the phenomenology of the social relations of subjects and nature must respond to a complex and transpositive approach to reality.

Keywords: Complexity, Social Sciences, Postmodernity, Rationality.

Aküjuushi palitpüchiru'u

Sukua'ipa jülüjaa aa'in sünnain tü kasa kapüleeka shia wane sukua'ipa e'itawaa tü atüjala-aka süpüla e'raa tü kasa eekat sümaa nnojoliün wane'erain kasa shia aka e'rünnuinjatüin shia ma'aka wane shipiala kasa eere jouluin süchon kato'ulu otta kasairua tü kasa eekat shiimainru'u nnojotsü waneesiain: watta saalii sukua'ipa waneejatüwaisü, yalaala akumalaasü waima shipia sukua'ipa wayuu, ayulaasü sünnainjee watta saalii kapüyajirawaa eweetaka suka saa'in sümüiwa jutatuika atuma shia. Shiakat, shikirajaaya süchiirua sukua'ipa saa'in wayuu yala sulu'u türa mma eere naya jutkatajirain, wanaainjatü sümaa wane süwarala asoutüinjatü sümüin tü sulatiriakat süma kapülein sünnaimüin tü akua'ipaa shiimainka.

Pütchi katsüinsükat: kapüleewaa, sukua'ipa wayuu, jeketü, pansawaa ekii.

“Sostengo que el sentimiento religioso cósmico es la más fuerte y noble de las incitaciones a la investigación científica”.

Albert Einstein

Introducción

La Complejidad y el pensar complejamente han dimanado insospechadas posibilidades de abordar, a la luz de la apertura hacia los espirales o a los sistemas que nos acercan sensible, receptiva y perceptivamente a la esencia de las respuestas, a las formas de explicar-nos, al conocimiento, a través de la re-construcción, re-creación y el admirar al ser, a los seres y al uni-verso holísticamente. La Complejidad nos lleva a considerar caminos inexplorados por las lógicas, a descubrir nuevas redes cognitivas y *epistemes* que superen el paradigma positivista dicotómico e irrumpiendo las fronteras entre las ciencias “duras” y las ciencias “blandas”¹⁹.

¿Por qué investigar desde la Complejidad?

Considero, a riesgo del contraste con *otras miradas*, que se puede hacer ciencia sin filosofía, también filosofía sin ciencia. Sin embargo, la filosofía es esencial para el estudio de la Complejidad, que no es una, sino múltiples complejidades en retículas intangibles.²⁰ En este sentido, la Complejidad está abierta, o otras opciones, más allá de los paradigmas

19 Rigoberto Lanz (2007) considera que el pensamiento débil no es pensamiento aguado. No. La fortaleza del “pensamiento débil” está en su infinita capacidad de desplazamiento, de adaptación, de “esponja” de nomadismo y “vagabundeo”.

20 Edgar Morín (2004) piensa que el conocimiento es una aventura en espiral que tiene un punto de partida histórico, pero no tiene término, que debe sin cesar realizar círculos concéntricos, es decir, que el descubrimiento de un principio simple no es el término; reenvía de nuevo al principio simple que ha esclarecido en parte.

dicotómicos, monistas, estricta y unívocamente ordenados, como el paradigma de la simplificación (Morín, 1994).

En el decurso del siglo XX y el XXI, se han revelado investigadores y estudiosos cuyos hallazgos acerca de la Complejidad esgrimen “razones” o “no razones” para argumentar la búsqueda del conocimiento desde el pensamiento complejo.

Álvaro Márquez-Fernández (2012), expone que la transdisciplinariedad y la complejidad no puede ni debe ser entendida como un mero sistema de sistemas, disciplina de disciplinas. Es un orden de saber en el que el saber de saberes, el conocer de conocimientos no está predeterminado por ningún rigor de las leyes de las disciplinas, sino por las fluctuaciones en las que esas leyes discurren y dejan aperturas para otras relaciones de espacio y tiempo en las que la re-deconstrucción de las realidades de la realidad se concibe desde lo imprevisible posible.

Lo imprevisible posible..., esta frase-contenido *impregna* de pluri-significados, multi-visiones, la emergencia del universo y las ilimitadas posibilidades que comprende la Complejidad.

El enfoque de la complejidad (...), para Denise Najmanovich (2008), el aporte fundamental que nos da es el de habilitar otros interrogantes, de gestar otra mirada sobre el mundo, incluidos nosotros en él. Una mirada implicada y responsable, sensible y afectiva a la par que inteligente²¹.

Esta *mirada* que propone Najmanovich ante la Complejidad, nos conecta con la paradoja de la *madre naturaleza* donde una semilla contiene, en si misma al árbol y a la vez, el árbol provee cíclicamente, las semillas. El pensamiento complejo involucra sujetos y objetos, observadores y observados, investigadores e investigados, interactuando en tiempo y espacio dentro de una *poiesis* que conduzca al camino de imbricaciones y respuestas.

Del extraordinario trabajo que ha desarrollado Edgar Morín entorno al pensar complejamente, se expone esta muestra casi *homeopática* de su extensa obra: “La complejidad nos aparece, ante todo, efectivamente como irracionalidad, como incertidumbre, como angustia, como desorden (...) Ya es hora de que la epistemología compleja reintegre un personaje que ha ignorado totalmente, es decir, el hombre en tanto que ser bio-antropológico tiene cerebro (*Ibid.*, 2004)” “ (...) porque todo conocimiento es un modo de traducir y reconstruir la realidad, no existe un conocimiento que tenga la cualidad de la fotografía, o de la película; todo viene de la traducción, de la construcción, viene de la mente humana; es decir, que la objetividad está ligada con la subjetividad, digamos, que al menos, está ligada con los poderes constructores de la mente, cualesquiera que estos sean (*Ibid.*, 2007).

21 Denise Najmanovich (2008) considera que los investigadores que eligen trabajar desde un abordaje complejo enfrentan el desafío de gestar una concepción del conocimiento en que la teoría no está divorciada de la praxis, los afectos de los pensamientos, ni el sujeto de ecosistema. Vista desde esta perspectiva, la complejidad nos da la oportunidad de insuflar sentido en nuestras prácticas sociales, en nuestro modo de conocer, de legitimar y compartir el saber, es decir, de enriquecer nuestros territorios existenciales en múltiples dimensiones.

En estos textos-extractos de Morín quiero retomar dos ideas fundamentales en torno a la Complejidad: la primera, la reivindicación del sujeto en el enfoque epistemológico complejo y la segunda, la simbiosis hermenéutica entre subjetividad y objetividad como alianza energética, vital, existencial del ser humano en toda su pluri-dimensionalidad.

Al investigar desde la Complejidad, considero esclarecedor el enfoque de Carlos Maldonado (1999) citado por Sotolongo y Díaz (2006) cuando explica que en los estudios sobre la complejidad pueden distinguirse tres líneas principales de trabajo y comprensión del asunto: a) la complejidad como ciencia (el estudio de la dinámica no lineal en diversos sistemas concretos) b)) la complejidad como método de pensamiento (la propuesta de un método de pensamiento que supere las dicotomías de los enfoques disciplinarios del saber y que consiste básicamente en el aprendizaje del pensamiento relacional); y c) La complejidad como cosmovisión (la elaboración de una nueva mirada al mundo y al conocimiento que supere el reduccionismo a partir de las consideraciones holistas emergentes del pensamiento sistémico).

La búsqueda del sentido o el deseo de sentir el sentido: Hacia un nuevo tipo de Ciencias Sociales

*Ser sociológico no es propiedad exclusiva
de ciertas personas llamadas sociólogos,
sino una obligación de todos
los científicos sociales.*

Immanuel Wallerstein (2006:106)

No es posible fragmentar²² los fenómenos y los estudios antropológicos, sociales, culturales y mirar a los sujetos “asépticos” e inertes de emociones, sentimientos, afectos e incluso instintos. Más allá de las cifras, los datos estadísticos –que tienen su valor relativo–²³ están las personas, los sujetos, los seres humanos: enteros, íntegros, totales y universales. El universo entero se nos presenta como una trama de pautas energéticas inseparables²⁴. Por

22 Edgar Morín (2007) argumenta que el pensamiento, el conocimiento complejo, muestra que las cosas separadas, se quedan separadas, pero al mismo tiempo son inseparables.

23 Jürgen Habermas (1981) considera que en las Ciencias Sociales los procedimientos de interpretación gozan de un dudoso prestigio.

24 Bárbara Ann Brennan (1990). Más allá del dualismo: el holograma. Los físicos han descubierto que las partículas pueden ser simultáneamente ondas, ya que no son ondas físicas reales, como las del sonido o el agua, sino más bien fenómenos ondulatorios de probabilidad. Las ondas de probabilidad no representan las probabilidades de las cosas, sino más bien probabilidades de interconexión. Es un concepto difícil de entender, pero, en esencia, lo que afirman los científicos es que no existe lo que llamamos “cosa”. Lo que solíamos llamar “cosas” son, en realidad, “sucesos” o procesos que podrían convertirse en sucesos. Nuestro viejo mundo de objetos sólidos y leyes deterministas se ha disuelto ya en un mundo de pautas de interconexiones ondulantes. Conceptos tales como “partícula elemental”, “sustancia material” u “objeto aislado” han perdido su significado. El universo entero se nos presenta como una trama de pautas energéticas inseparables. Así, definimos el universo como un todo dinámico que incluye siempre de forma esencial al observador.

otra parte, está relación siempre dialéctica entre sujeto y objeto, considerando también la “cosificación” del sujeto y subjetivación del objeto y la transversalidad dialógica en que caracteriza a todo accionar humano²⁵.

Cuando investigamos uno u otro objeto, en realidad no investigamos ese objeto aislado, por más que en ocasiones así nos pueda parecer. De hecho, investigamos ese objeto en su articulación con múltiples otros objetos del mundo (...) Es decir, investigamos siempre una inter-objetividad, Sotolongo y Díaz (2006).

Emergen, desde intersubjetividad, desde la Complejidad, en el enfoque de las Ciencias Sociales nuevas imbricaciones, intersecciones, considerando al sujeto, a la subjetividad como elementos indisolubles de la *praxis de la vida*²⁶.

¿No se supone pedir al sociólogo, al etnólogo o al historiador, una escucha muy sofisticada, un saber suplementario (lingüístico, discursivo, narrativo), que va más allá de los “contenidos” esperables o de las motivaciones de su propia indagación? De eso se trataría, justamente, en el estado actual de las cosas, la disponibilidad de saberes y tecnologías, la fragilidad de las fronteras disciplinarias y una perspectiva más integradora de los fenómenos sociales y culturales (Cfr. Arfuch, 2002).

En el universo en que vivimos, pleno de posibilidades, donde *lo imprevisible posible* acontece, resulta intrigante la relación natural, inherente al sentido de sobrevivencia de las especies de animales, como felinos o caninos, por citar un ejemplo, con relación a la preparación para la reproducción, gestación y cuidado y atención de los cachorros. Esa relación instinto, *resonancia mórfica*²⁷, que al pasar de los siglos desarrollaron millones de animales y aún prevalece, me conduce a las interrogantes: ¿Qué clase de enclave genético o cósmico, de conexión con el universo, contienen estos seres con esa información vital? ¿Cómo se produce esa transferencia “invisible-intangible” de información? No es un asunto de “domesticación”, ni mucho menos aprendizaje “formal” entre pares.

Y, en el *animal humano*²⁸, ¿Cuáles serían los códigos existenciales, sociales, afectivos, entre otras posibilidades, además de los de sobrevivencia y pervivencia que signan nuestra

25 (...) la reivindicación de la “dimensión deseante” de los seres humanos, de las subjetividades sociales, tan subestimada y tratada como “irracional” por el culto rendido por la modernidad y su ideal clásico de racionalidad “a la razón” y a la “dimensión razonante” de esos seres humanos y subjetividades sociales (Cfr. Sotolongo y Díaz, 2006).

26 Lo que se propone desde la perspectiva del discurso antrópico es una consideración hermenéutica de la racionalidad moderna abierta en recodificaciones posmodernas, sin que se deje de lado la esfera de la intersubjetividad contextual que lo constituye originalmente. Liberar a la Razón de sí misma, de su ser absoluto en sí y para sí, es abrirse al mundo desde lo otro, la exterioridad múltiple y diversa (Cfr. Márquez-Fernández, 2012).

27 La idea de la resonancia mórfica es un principio de la memoria. La base de esta idea es que hay una clase de memoria en la naturaleza. Resonancia mórfica, sería una vía mediante la cual el conocimiento se transmite instantáneamente entre los miembros de una especie y ello independientemente del espacio y del tiempo, según el biólogo celular y bioquímico inglés Rupert Sheldrake (2006).

28 Desmond Morris (1970): “(...) la ciudad no es una jungla de asfalto, es un zoo humano (...) El moderno animal humano no vive ya en las condiciones naturales de su especie. Atrapado, no por un cazador al servicio de un zoo, sino por su propia inteligencia (...)” (en línea).

propia especie? ¿Cómo enfrentar las amenazas de los silogismos paradigmáticos que han determinado por siglos destinos torcidos y escabrosos para la humanidad?²⁹ ¿Cómo es esa confluencia de dialécticas y *hermenéuticas* que nos ha signado por siglos, permitiendo, mediante la acción humana, comprender-nos y re-conocer-nos?

Conclusiones

Las respuestas están latiendo latentes. Sin embargo, intuyo que nadie puede reconocer, lo que no conoce, de algún modo.

Álvaro Márquez-Fernández (2012) arroja algunas luces entorno a las reflexiones complejas acerca de la dinámica del universo y de nuestra existencia cuando señala que nuestra conciencia y nuestra experiencia sensible y racional, artística, estética, política, moral, entre otras, cambia por completo. El mundo como unidad heterogénea caótica, universo de la diversidad y la diferencia, se nos presenta en una condición de ser y hacer que nos compromete con una filosofía de la vida y de la existencia en la que nada o muy poco puede quedar por fuera de esa cosmovisión en la que la totalidad del todo está articulada por la fenomenología de cada una de las partes que la integra y reorganiza holísticamente.

Sólo desde el abordaje complejo, con *lógicas disipativas*³⁰ y transdisciplinares de las Ciencias Sociales, se podrían explorar con mayores posibilidades expansivas y extensivas, por ejemplo, un tema que me seduce: las manifestaciones organizacionales-sujetos-poder vinculados al ámbito de la gerencia y sus diversas aristas, con sus implicaciones en el universo de lo social.

Referencias bibliográficas

- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires: Argentina.
- Brennan, B. (1987) (1990). *Manos que curan*. Ediciones Martínez Roca. Barcelona: España.
- Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I*. Editorial Taurus. DF: México.
- Lanz, R. (2007). *El arte de pensar sin paradigmas*. Enlace [online]. 2007, vol.4, n°.3 [citado 2013-01-18], pp. 93-102. Disponible en: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1690-75152007000300007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1690-7515
- Márquez-Fernández, Á. (2012). *Discurso posracional y pensamiento de la Complejidad*. Mimeografiado. Universidad del Zulia. Maracaibo: Venezuela
- Morín, E. (2007). "Complejidad restringida y Complejidad generalizada o las complejidades de la Complejidad". *Utopía y Praxis Latinoamericana* [online]. 2007, vol.12, n° 38 [citado 2013-01-18], pp. 107-119. Disponible en: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162007000300009&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1315-5216.

29 A nuestro juicio, la clave para evitar el universalismo abstracto y simplificador se encuentra en el reconocimiento epistemológico y político de la diversidad sociopolítica y cultural de la humanidad, escamoteada constantemente por los enfoques universalistas simplificadores (Cfr. Sotolongo y Díaz, 2006).

30 DRAE (2013). Disipar: Esparcir y desvanecer las partes que forman por aglomeración un cuerpo.

- Morín, E. (2004). "La epistemología de la complejidad". *Gazeta de Antropología*, n°. 20. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html.
- _____. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/MorinEdgar_Introduccion-al-pensamiento-complejo_Parte1.pdf
- Morris, D. (1970). *Zoo humano*. Plaza&Janés. España. Disponible en: <http://fierasysabandijas.galeon.com/enlaces/libros/zoohum2.pdf>
- Najmanovich, D. (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Editorial Biblos. Colección Sin Fronteras. Buenos Aires: Argentina
- Sheldrake, R. (2006). *La presencia del pasado: resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*. Editorial Kairos. Colección Nueva Ciencia, Barcelona, España
- Sotolongo C., P. y Delgado D., C. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Campus virtual. 1era. Edición. Buenos Aires: Argentina
- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las ciencias sociales*. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. Siglo XXI editores, Novena edición. DF: México.

Entretextos – Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe
Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia
ISSN: 0123-9333. Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013, pp. 51-69

De los Mitos de la Ciencia a la Epistemología de la Complejidad

From the Myths of Science to the Epistemology of Complexity

Akūjuushi sulu'uka tū atūjalaaka anakat sūpūla ayaawatūnaa sūnaimūin tū atūjalaa kapūleekat

Oswaldo Hernández Montero
Universidad Católica Cecilio Acosta, Venezuela

Resumen

La categoría de conocimiento es una de las fundamentales con la que se funda la construcción de la realidad toda vez que se trata de evadir las cosmovisiones míticas del mundo objetivo, por causa y efecto de una demostración lógica, racional y experimental. La tendencia de un mundo demostrable por vía la experiencia positiva, deja paso a un modelo de conocimiento repetible o experimental, donde se privilegia el orden de la causalidad. Sin embargo, este paradigma entra en crisis al considerarse que el caos y la incertidumbre es el reino de des-orden donde fluyen los cambios y rupturas que inciden en el status objetivo de la realidad que siempre es parcial, contingente y mudable. La complejidad es la nueva episteme hermenéutica, crítica y postracional, que permite comprender el sustrato relativista donde se producen los cambios de la racionalidad.

Palabras clave: Mito, Ciencia, Complejidad, racionalidad.

Abstract

The category of knowledge is a fundamental one: it founds the construction of reality, since it is a question of evading the mythical worldviews of the objective world, by reason and effect of a logical, rational and experimental demonstration. The trend of a demonstrable world via positive experience, gives way to a model of repeatable or experimental knowledge, where the order of causality is privileged. However, this paradigm goes into crisis considering that chaos and uncertainty is the realm of dis-order where the changes and ruptures are in flux affect the objective status of reality that is always partial, contingent and changeable. Complexity is the new hermeneutic, critical

and post-rational episteme that allows us to understand the relativistic substratum where changes in rationality occur.

Keywords: Myth, Science, Complexity, Rationality.

Aküjuushi palitpüchiru'u

Sukua'ipa sukatajia tü atüjalaakat shia süpüjiaka süpüla akumajaa tü kasa shiimsinka aka sulatee so'opünaa tü shiriakat sukumajia akua'ipa sünainjee aküjalaa kalu'uka süchika sukumajaaya kasa sümaiwa so'u tü mmakat, sünajjee shiain kasirüin sümaa kanainjejetüin shi'iyatia sulu'u tü sukua'ipakalia, sulu'u pansawaa otta su'ulaküniin. Tü su'ulakiaka süchiirua wane amüni sulu'u tü sukua'ipa anasükat, su'ulaon sukua süpüla wane atüjala o'ulakünüsü süchikua'aya, eere shian palajanain tü casa kasitka. Akatsa, kapülein sukua'ipa kasakat joolu'u aka shain shipia mojuu akua'ipa sünainje nnojoluin ee'in wane kasa süchecheria tü shimainka aka süwanajain pejeewa, aawasajaanüsü joo shia. Tú kapüleekat kasa shia joolu'u ke'ireeka saa'in tü atüjalaa, anakat süpüla atujawaa so'u jalain maa'i akumajain saa'in tü awanajawaaka tü apansajaaka aa'in.

Pütchi katsüinsükat: Aküjuushi, atüjalaaka anakat süpüla ayaawatünaa, atüjalaa kapüleekat, apansaajira saa'in.

Introducción

El hombre es un existente que debido a su constitución posee la urgencia de entender, explicarse y explicar el mundo que lo rodea, realidad que irreductiblemente forma parte. Ante la incertidumbre, el desconcierto y el asombro, las explicaciones se hacen necesidad al pretender alcanzar la estabilidad brindada por estas. La necesidad de justificación deriva de la angustia sentida ante la aparente inestabilidad de lo acontecido alrededor del hombre.

Así, la razón se perfila como capacidad plausible para generar los esclarecimientos que generen alivio ante la angustia. El mito, surge como respuesta inmediata ante los fenómenos vividos. El mito, como forma de entender y entenderse, posee la argumentación lógica como asidero del pensamiento. La lluvia no cae por caer, es la respuesta de la deidad ante el buen comportamiento. Para los egipcios, la sequía es la consecuencia inmediata del disgusto de los dioses. Osiris es la diosa de la fertilidad y la resurrección del Nilo. El mito es suficiente, como explicación argumentada, ante la urgencia inmediata de entender la realidad. Y, desde el amanecer de la cultura occidental quien controla la generación del mito controla la política y la economía. Los sacerdotes se constituyen en los indudables representantes del poder social. Thomas Hobbes diría muchos años después que saber es poder; y Foucault insistiría en los mecanismos de estructuración del saber cómo mecanismos de estructuración de control (Dávila, 2011a).

Sin embargo, llega un momento en el cual el mito se hace insuficiente para explicar satisfactoriamente los fenómenos del mundo. La crisis del mito genera el momento que lo cancelaran como explicación de validez universal. De la crisis del mito surge la filosofía como herramienta explicativa de realidad. La filosofía se perfila con la pretensión de negar el mito sustentándose en la racionalidad como capacidad destacada.

La región de Jonia, situada en Asia menor, se identifica como la cuna del pensamiento filosófico. Sesudos pensadores mencionan la riqueza en intercambio comercial, la diversidad cultural confluyente y la no hegemonía de clases sacerdotales como cuna del pensamiento filosófico. Mas, a lo largo de la historia el encuentro de estos tres factores por sí sólo no ha hecho que surjan otras formas de pensamiento. Para explicar las realidades sociales se hace insuficiente las explicaciones propias de gabinete de médico, donde al mezclar ciertos elementos se obtiene óxido ferroso o ácido cítrico. Lo cierto, en Jonia surge una nueva postura interpretativa de la realidad con la necesidad de negar el mito como medio de explicación. La Ciencia y la Filosofía aparecen, ambas, como especificaciones de la idea de conocimiento racional (Ladrière, 1984.).

Sin embargo ¿Qué posee la filosofía que lo distingue del mito? Las dos son explicaciones argumentadas, las dos necesitan de la concatenación verosímil de las ideas; sin embargo, es ahí justamente donde el mito hace crisis, en la verosimilitud de las explicaciones. Los pensadores filosóficos tienen la necesidad de otorgarle veracidad universal a las explicaciones, esto se desea lograr al enfrentar a éstas ante las sensaciones dejadas por la experiencia. De esta manera, la experiencia se asume como el pilar fundamental de las explicaciones filosóficas. Esto, se enfrenta ante la improbabilidad de confrontar a los dioses ante el imperio incuestionable de las experiencias. Ante la incapacidad de confrontar a Zeus para que rinda explicación de sus infidelidades, ante la negativa de Atenea de ser poseída o la testarudez de Hades de no permitir que hombre alguno regrese del otro mundo; las sensaciones se convierten en el asidero de las explicaciones. El imperio de las explicaciones basadas en las sensaciones sustituye la omnipotencia del Olimpo.

Sin embargo, el surgimiento del pensamiento filosófico necesariamente no significa la cancelación del mito de la dimensión humana. El hombre está irreductiblemente conformado por mitos. La realidad no sólo se explica a través de razonamientos que argumenten las sensaciones. ¿Cuánto hay de mito en el hombre? Tal vez, la respuesta está dada por otra pregunta: ¿Cuánto hay de hombre en el mito? El mito es concomitante al existir. ¿Cuántos miedos, alegrías y angustias irracionales habitan en el hombre? ¿Cuántas explicaciones no racionales determinan las acciones de los hombres? La cancelación del mito es la cancelación del hombre.

Ahora bien, el pensamiento filosófico emerge como explicación de las sensaciones que el hombre experimenta ante el contacto con los fenómenos. Sin embargo, las explicaciones filosóficas también poseen mucho de mito. Recuérdese la mención al genio del mal que

hace Descartes en el inicio del pensamiento moderno. El pensamiento filosófico intenta generar explicaciones válidas ante las impresiones. Diversas posturas se vislumbran en la Grecia clásica, en el helenismo, en Alejandría.

Con la avanzada del cristianismo como ente hegemónico de la razón, se instaura el monopolio de una sola visión de mundo. Una visión que sacraliza la interpretación que los obispos hacen de textos sagrados; una visión que ve herejes donde el pensamiento y voz particular se postula. El mito cristiano sustituye como fuente de verdad a todo pensamiento distinto. Esta situación se mantiene casi invariable a lo largo del Medioevo. Mas, no era de esperar lo contrario, esta situación hace crisis al perder legitimidad la hegemonía cristiana.

La Modernidad nace de la crisis de legitimidad del cristianismo como medio idóneo para entender la realidad. Y, de la mano de la gestación y nacimiento de la modernidad, nace la necesidad filosófica del método. Qué es el método, sino la exaltación de la exigencia de encontrar una forma única y valedera de entender la realidad fenomenológica.

La Modernidad se caracteriza por el afán de encontrar un cuerpo procedimental con cualidad única y universal, con eficiencia suficiente para alcanzar una verdad incuestionable. Verdad que se debe constituir en asidero seguro de la estructuración social. El método se enfrenta al mito cristiano y a las explicaciones filosóficas que respondan a la intuición de quien la piensa y promulga. El método es el intento de alcanzar la verdad suficiente para cancelar las interpretaciones caprichosas.

La exigencia del método, supone varios presupuestos. En primer lugar, existe una verdad incuestionable y universal independiente de la existencia del hombre. Segundo, al hombre le es lícito alcanzar su conocimiento. Tercero, a través de un cuerpo procedimental es posible determinar la verdad. Por último, esa verdad se debe alcanzar en función de estructuración social; con el fin de lograr el bienestar que no ha permitido alcanzar las explicaciones formuladas sin el empleo del adecuado método.

Es característica primordial que opere una ruptura del sujeto que observa del objeto observado. En el método se desvincula el ser humano del ser de la cosa, dejan de conformar una sola realidad para formar dos realidades que no forman un conjunto. Al respecto Fernández (2007:36) refiere: "...se establece la separación entre el espíritu (*res cogitans*) y la materia (*res extensa*) trazada ad hoc con el propósito de excluir al sujeto, considerado al paso como factor perturbador del ideal de objetividad...". El sujeto se asume como ser que posee la capacidad de evaluar, analizar, desconstruir y construir la realidad que lo circunda, siempre en beneficio propio. Así, el universo adquiere una postura de objeto dominado ente el ser que lo domina.

Sin duda, esta escisión caracteriza todo el pensamiento que se vincula a la articulación de un método donde no se engloban los fenómenos como conformantes de un conjunto. Esta separación determinará los procesos y resultados del método.

La Ciencia Positiva como la puesta en escena del Método

La Modernidad inicia con la presunción de alcanzar un método con la finalidad de alcanzar la verdad. El hombre anhela obtener un conocimiento que sea interpretación fiel de los fenómenos, la verdad. Una exactitud deputada de la mitología, de la teología; aséptica de irreflexión, de sinrazón. Verdad independiente de las pasiones y errores humanos: "...en la aspiración de Bacon de un conocimiento no contaminado por los "Idolas" que distorsionan la búsqueda de la verdad y, en fin, en la rigidez del positivismo lógico que ha sostenido una correspondencia isomórfica entre lenguaje sintáctico de la ciencia y mundo" (*Ibíd*, 32).

Con la formulación del método se sientan las bases para el surgimiento de la ciencia en los siglos XVI y XVII en Europa. Ciencia con pretensión de alcanzar verdades independientes de la realidad humana, verdades necesariamente útiles para la conformación del progreso y la evolución social. Positivas por el hecho de ser siempre útiles.

Ya no es el mito, ni siquiera la racionalidad las garantías del buen pensar; es la lógica el nuevo *órganon* en el cual se debe asegurar los procesos formales de la ciencia positiva. Entendido así, el acto cognitivo es siempre un acto productivo.

Son emblemáticos de la actitud dogmática el ideal cartesiano de un conocimiento "claro y distinto", la lógica inductiva de Bacon y la geometría de Euclides, siendo su paradigma la imagen del conocimiento científico identificado con el conocimiento cierto, no contaminado con elementos subjetivos y apoyado en la deducción como principal herramienta a nivel de método (transmisión de la verdad desde los axiomas a las conclusiones) (*Ibíd*,45).

Sobre el *órganon* de la lógica Ladrière dirá:

Durante mucho tiempo, la lógica fue considerada como una ciencia aparte, por ser precisamente la ciencia del método; esta cualidad la juzgaba capaz de preceder a todas las otras y de prescribirles las modalidades de sus desarrollos. La idea de la lógica era la idea de un canon universal de la razón (Ladrière, 1984:163).

El pensamiento científico se configura en cuatro momentos. Un momento del puro pensar, prefigurado por Descartes, que escinde al sujeto del objeto; lo cual necesariamente genera un sujeto vacío de saber y un saber sin sujeto. Un segundo momento empírico de los objetos, promulgado por Francis Bacon, el cual pretende reconstruir todos los objetos desde la raíz, luego de su deconstrucción y análisis; deseo de perfilar una concepción de la ciencia adecuada para la comprensión de la naturaleza. Aquí, se da preeminencia al método inductivo que llevará el camino desde la observación particular hasta la promulgación de enunciados generales. Un tercer momento está determinado por la ciencia clásica formulada por Newton. En este momento se hace de la física el principal paradigma de la ciencia, se establece que la naturaleza habla a través de las matemáticas; el universo está regido por leyes matemáticas, por lo cual, es deber de la ciencia descubrir el lenguaje de éstas. Se impone el método empírico-deductivo al concebir el mundo como una máquina con presión de reloj.

En la gestación de la ciencia positiva se asume el universo como un sistema estable y en equilibrio, no se concibe el caos, la indeterminación y la irreversibilidad de los sistemas. Un cuarto momento de la concepción de la ciencia positiva, está determinado por el planteamiento de la razón crítica trascendental de Immanuel Kant. Este autor hace una separación de los conocimientos según su origen. Afirma que existen conocimientos “a priori” a la percepción sensible, pues nacen con el hombre al poseer éste como capital irrenunciable a la Razón. Los conocimientos “a posteriori” se formulan en la interacción de los conocimientos “a priori” con las sensaciones originadas por el contacto de los fenómenos. También, el hombre es poseedor de las “formas universales” a través de las cuales se organizan los datos suministrados por los sentidos. Las formas universales son formas de intuición cuando reconocen el espacio y el tiempo, o formas del entendimiento cuando identifica las categorías de conocimiento.

Las principales dificultades que generan el diseño de la ciencia con las características descritas en su formación son: el dogmatismo, el realismo y el monismo epistemológico. El dogmatismo se manifiesta con la pretensión de poseer la verdad. El dogmatismo es siempre una postura peligrosa, pues ante la seguridad de tener la verdad se cierran los sistemas y entran en confrontación con las realidades. Desde la postura dogmática, el pensamiento alternativo se evalúa como equívoco, el cual no sólo debe ser cuestionado; sino, también, atacado eliminado. Al enarbolar la verdad como dogma, la fe se hace presente como salvaguarda del bienestar. El dogmatismo abre el paso cierto al fanatismo; limita a la pregunta como ente desregulador de la verdad. El dogmatismo encapsula, anquilosa, es simiente del error.

El realismo es una postura de pensamiento que proclama la existencia de lo real como ser concreto. Según esta visión, los objetos son siempre existentes y determinados, los cuales son independientes a las condiciones del observador. El objeto está con suficiencia tal que no necesita relación con otros objetos para poseer y justificar la condición de ser y estar. Así, el proceso cognoscente opera en el observador como capacidad para aprehender las características de los objetos. La capacidad o incapacidad de asir los objetos está vinculada a la pertinencia del método empleado para obtener el ser de los objetos.

El monismo epistemológico está vinculado a la aceptación de las dos posturas anteriormente mencionadas. Al ser los objetos seres concretos e independiente y al ser posible la aprehensión de los mismos; entonces, debe existir un método con validez universal que permita entender, asir, comprender los objetos que gravitan alrededor del ser cognoscente. La capacidad de error no está en la validez del método; sino, en la capacidad del cognoscente de poder hacerse de los procedimientos técnicos precisos para asir las características de lo conocido. Para Ladrière: “La transformación del dato en su verdad, verdadero objetivo del proceso crítico, se realiza en la instauración del sistema. Lo que constituye el sistema como sistema es la conexión, comprendida no en el sentido de una simple conexión de hecho sino en el de una concatenación necesaria” (*Ibid.*: 165).

A nuestro entender, estas posturas conllevan a la formulación de las principales características promulgadas por la ciencia positiva; a saber: realismo epistemológico, afirmación del carácter acumulativo del conocimiento, distinción entre observación y teoría, fundamentación de las teorías en la observación y el experimento, precisión de los conceptos científicos y estructura deductiva de los conceptos.

Los defensores de la ciencia positiva afirman que el conocimiento científico es la construcción evolutiva de los saberes con carácter acumulativo orientados hacia la totalidad del saber. Al observador le es posible desentrañar todos los secretos del universo, asíndose a un método de carácter único, donde prevalece el objetivismo como depuración de las interpretaciones subjetivas. La realidad es siempre una verdad objetiva no relacionada con los deseos o intuiciones de quien observa; esto queda probado al demostrar la periodicidad de los resultados al repetir los experimentos. Los experimentos se muestran como la manipulación de la realidad, con la finalidad de obtener información de las diversas características de la existencia de los mismos.

El conocimiento no se construye tras un ejercicio de subjetividad ni intersubjetividad; las sensaciones íntimas del observador se toman como contaminación de la investigación positiva. Las comunidades científicas son las encargadas del seguro resguardo del método; todo proceso debe ser evaluado por los encargados de cuidar el procedimiento para garantizar la efectiva toma e interpretación de los datos. Los conceptos emanan de las diversas deducciones lógicas que se derivan de la interpretación de los datos tomados de la realidad; la cual siempre opera con la precisión de un reloj. El universo es una máquina.

A través de estos planteamientos se diseñan las ciencias fácticas que tienen como principal misión el escudriñamiento de la naturaleza. El cosmos, las manzanas, el estudio de las mareas, los sistemas de crianza de los animales domésticos, los métodos de labranzas; la realidad fáctica se anhela comprender a través del método científico. Y, el anhelo deviene en fe, la fe hacia la técnica ha fundado una nueva religión donde el pastor ya no cuelga de un madero bajo la cúpula central del templo; ahora la luz del conocimiento ilumina las mentes disciplinadas bajo los fueros del método. El nuevo Dios ya no libera al humilde y castigado pueblo de Israel del yugo del faraón; Dios desea la evolución, la eficacia y la eficiencia social; mayores y mejores niveles de producción de objetos y bienes de consumo.

El mundo se fragmenta en parcelas de conocimiento que tienden a separarse al hacerse más numerosos las realidades comprendidas con el empleo del método. Las disciplinas logran un alto grado de especialidad, a las cuales le es innecesario el contacto. Los fenómenos se escinden en físicos, biológicos y humanos. De los cuales los fenómenos biológicos se reducen a físicos al operarse en los sistemas biológicos las repeticiones formales descritas en los fenómenos físicos. Los fenómenos humanos se reducen a sistemas biológicos, al entenderse la realidad humana como discurso animal. Por cual, la ciencia física se constituye en el cuerpo primo que sustenta el saber.

En consecuencia, con la necesidad de asir el ser de la sociedad humana ¿Cuál es el método apropiado? Sin lugar a dudas, afirma la ciencia positiva: el método científico. Así, de la mano de Augusto Comte se intenta instaurar una ciencia humana precisa. La sociología desea estudiar la sociedad bajo la luz del método, con la finalidad de arrojar un conocimiento de validez incuestionable. La sociedad se necesita pesar y medir, al ser sometida a la experimentación.

En la formación de la sociología se evidencia la falta de validez universal del método positivista. Diversas son las limitantes a las cuales se enfrenta el método. En primer lugar, no es susceptible a ser medidos y pesados los fenómenos sociales, lo cual limita la experimentación. ¿Cómo se mide el miedo? ¿Cómo se pesa la esperanza? ¿De cuál forma se tabulan los deseos y sueños? Imposible. De esta manera, las ciencias humanas, como la psicología, la sociología, antropología, etc, entran en la disyuntiva entre ser valoradas como ciencia o no serlo; entre poseer la aspiración de la verdad o constituirse en disciplinas menores de saber. Según el positivismo férreo las disciplinas humanas son sólo eso disciplinas, ya que no pueden mostrar los requisitos indispensables para constituirse en ciencias positivas (Bunge, 1981). Otros, valoran el estudio humano como ciencia, al procurar que las verdades puedan ser determinadas y repetidas.

Otra de las características de los estudios sociales es la imposible separación entre el objeto observado y el ser que observa. ¿Tal vez esta separación es posible en otro lugar? El ser cognoscente está permanentemente embebido dentro de una realidad cultural que lo modela desde el nacimiento; es precisamente, desde la tradición cultural que contiene y lo contiene que se abre al mundo. Por lo cual, la evaluación y análisis que hace el investigador social jamás es imparcial. La evaluación se hace en todo momento bajo el crisol de la realidad cultural de quien observa; por tanto, la querida imparcialidad no es lograda en las ciencias sociales. También, es evidente que la muy apreciada imparcialidad promulgada por la ciencia fáctica en el estudio de los fenómenos físicos y biológicos, tampoco es conseguida; el observador es un existente que mira desde una parcialidad humana.

Debido a estas y otras razones, se hace escasa la aplicación del método científico en el estudio social. Más allá, también el método se hace exiguo en el estudio de los fenómenos naturales. La naturaleza no se comporta con precisión de reloj, es inoperante bajo una óptica que aspira la repetición incesante de los fenómenos tras la experimentación. El método positivista es impreciso e insostenible ante las realidades sometidas a las variantes del caos, la irreversibilidad del tiempo y la incertidumbre. Es insostenible una relación constante de causa y efecto en el mundo natural. Los postulados jamás son universales. Ejemplo de esto es que la irrefutable ley de gravedad no opera en el espacio subatómico. Por estas y otras razones, el positivismo científico sufre en la actualidad una crisis de legitimidad, siendo cuestionada desde diversos frentes de pensamiento. Esta crisis, ha generado la propuesta y necesidad de una nueva manera de explicarse la realidad. Se exige un modo menos universal, mucho más incluyente de los razonamientos, que traspase los límites de una ciencia anquilosada en sus verdades.

Crisis del Positivismo

En la formación de toda teoría, intento de explicación de los fenómenos, interactúan diversas realidades, a saber: el paradigma científico al cual responde el observador; a través del paradigma se estructura las metas y objetivos de la investigación, los instrumentos empleados, se articula el pensamiento a una realidad prefijada por el paradigma dominante. La toma y recopilación de los datos. La tradición cultural del observador, que a su vez se relaciona con el paradigma de pensamiento asumido. Y, el lenguaje, como entidad estructuradora de la realidad interpretada y vivida por quien evalúa. Por lo cual, las percepciones puras son inexistentes; siempre el paradigma comunica la teoría con la realidad.

Los paradigmas corresponden a una visión particular del mundo; son marcos conceptuales vigentes en un tiempo determinado, los cuales sirven de fundamento a la investigación ontológica. Es la historia la que forma los paradigmas como cuerpos de valores. Es falsa la presunción que afirma que el conocimiento científico es acumulativo y progresivo. Esta postura ve a la ciencia como un ser en permanente evolución. La evaluación del surgimiento de los paradigmas, evolución y ocaso desmiente esta postura.

La ciencia moderna surge con la certeza del paradigma que concibe al mundo como una entidad que funciona con precisión. Con el establecimiento del paradigma dominante, toda la investigación científica producida en el período de dominio de la misma, responde a los cánones establecidos por ésta, se produce así una “ciencia normal”; la cual aletea dentro de un patrón prefijado, en la cual nada diverso se dice. Mas, en un momento determinado, este paradigma hace crisis, debido al progresivo conflicto que se establece entre ésta y la realidad. La crisis puede mantenerse por un tiempo no preciso. De la crisis surgirá un nuevo paradigma, el cual se enfrentará con el pasado, desplazando al anterior. Estableciéndose así un nuevo arquetipo dominante, una nueva forma de interpretar la realidad, un nuevo cuerpo de valores; que, a su tiempo también experimentará un período de crisis y sustitución.

Visto así, las comunidades científicas, no se encargan del resguardo del conocimiento encontrado a través del método; se convierten en los defensores del paradigma establecido. Los garantes que el mundo sea visto y apreciado de determinada manera; con la finalidad que la “ciencia normal” siga produciéndose.

El paradigma dominante se conjuga con la infraestructura sociocultural donde se establece; es más, es la estructura sociocultural la que sienta las bases de la formación del paradigma. Ciertamente, cada cultura crea el cuerpo de valores necesario y operante con la finalidad de interpretar el mundo que los rodea. Por lo cual, se establece que es un sofisma la pretensión de una investigación científica libre de los valores y el lenguaje de quien observa.

Ante la prepotencia de la asepsia y universalidad del método científico, varias voces en el siglo XX reclaman realidades por ellos apreciadas; hacen crítica del método científico, con la finalidad de generar los cambios necesarios para solventar las limitantes.

Paul Feyerabend, insiste en su obra y precisamente en el *Diálogo sobre el Método*, que es imposible apreciar en el espacio cerrado del laboratorio el mundo completo; el gabinete del científico es insuficiente para reproducir, desconstruir y recomponer la realidad. El saber generado en el laboratorio es siempre limitado a los límites de éste. Existen saberes no contemplados por la ciencia moderna que indudablemente son espejo de lo real; insiste en que la ciencia es incapaz de manejar todos los saberes posibles. Limitar la visión a los límites de un laboratorio, implica desdeñar los múltiples saberes que el mundo contiene.

El autor insiste en la necesidad de borrar las fronteras entre la ciencia y la metafísica, en su crítica hacia la razón pura; una razón que posee la presunción de sustentarse en sí misma. Indica que los inventores del mito han dado inicio a la cultura; a su vez, los científicos la han modificado, no siempre para mejor. Desde este punto de vista critica a Popper, señalando que éste no cuestiona los basamentos del método científico; al contrario, desea corregirla para que mantenga su hegemonía.

Tal vez el señalamiento de Feyerabend, nace en el señalamiento que Popper hace al método científico. Popper destaca que para que una teoría científica compruebe su veracidad no debe probar lo cuánto posee de verdadero, repitiendo experimentos de comprobación. Contrario a esto, la veracidad de una teoría se comprueba tratando de probar la falsedad de la misma. De esta manera, la veracidad de la teoría vendrá dada por su capacidad de resistir las pruebas de falsedad que a ella se le hace. A una teoría verdadera jamás puede probarse su falsedad, por ser necesariamente cierta.

Ilya Prigogine, estudia la entropía, que es la segunda ley de la termodinámica, como constituyente primordial que todos los existentes; también, defiende la irreversibilidad del tiempo. El tiempo fluctúa al azar, jamás responde a la precisión y repetición de los eventos; por lo cual, las predicciones quedan proscritas. Así, la relación de causa y efecto, defendida por la ciencia positiva, pierde validez.

Junger Habermas, recompone la teoría crítica iniciada en la escuela de Frankfurt, realiza los postulados de la racionalidad de la acción comunicativa. En su posición de pensamiento critica al positivismo; pero también, el relativismo o anarquía al estilo de Feyerabend. A su vez, critica a Popper, al insistir este autor en que el mundo de los objetos y sus fenómenos nada tiene que ver con la existencia y relación entre los sujetos.

Ludwig Wittgenstein, se señala como un defensor del positivismo lógico. Su postura marca una ruptura con la metafísica que imperó en el siglo XIX, insiste en la relación entre la estructuración del lenguaje y la comprensión que se hace del mundo. Señala que un lenguaje con una sintaxis lógica perfecta representaría de manera exacta la estructura de la realidad. En este mundo de lenguaje perfecto el lenguaje afectivo, común y religioso, pertenecen al mundo del sin sentido. Quedando así los valores fuera del lenguaje científico.

Este autor pertenece a la llamada Escuela de Viena, que tiene como principal fundamento que la epistemología científica debe basarse en criterios de la realidad, verdad, verificabilidad,

evidencia y el imperio de la lógica. La lógica formal se asume como el criterio indiscutible de la ciencia.

En su momento Wittgenstein abandona la tesis de un lenguaje unitario y prefiere la tesis de un lenguaje con valor comunicativo; en este momento entiende al lenguaje como un conjunto de prácticas sociales, las cuales se asientan en diversas formas de vida, y siempre influyen en la manera en la cual se estudian los hechos. Admite la existencia de diversas maneras de interpretación, relacionadas con los diversos lenguajes. Por lo cual, jamás un lenguaje es superior a otro, por el sólo hecho de ser humano.

Gastón Bachelard, promulga una ruptura definitiva con el conocimiento objetivo, en su lugar promulga la necesidad de una epistemología crítica. Los conocimientos científicos deben abordarse de una forma no lineal, no realista y no objetivista. Señala que siempre se conoce en contra de lo establecido anteriormente, superando y destruyendo aquellos. Según el autor, hay que realizar una ruptura con el conocimiento científico sustentado en lo sensible. Hay que derribar el obstáculo del conocimiento científico y la limitación del lenguaje usado en las ciencias.

Tomas Kuhn, establece una crítica a los paradigmas científicos, señalando que los mismos no son más que cuerpos de valores que determinan y sesgan el análisis; así, los paradigmas no son más que cuerpos disciplinarios usados en la ciencia. Los paradigmas científicos son normas, valores, modos de ver, compromisos comunitarios y lenguajes establecidos con anterioridad a la investigación, determinando de antemano los resultados y las interpretaciones.

Jean-Francois Lyotard, insiste en que el saber no se limita al mundo de la ciencia, la cual sólo se refiere a enunciados derivados de los objetos. El saber también involucra un saber hacer, un saber vivir, un saber oír, un saber estar; pues, no existe un único criterio de verdad universal. Por lo cual señala que el lenguaje científico no es más que un metarrelato prefigurado y diseñado. El metarrelato no es más que un discurso de legitimación; prefigurado por los llamados expertos científicos, que se configuran como diseñadores y cuidadores del cuerpo doctrinal; el cual, no escapa de ser alienante a otras formas de interpretación de la realidad.

Fritjof Capra, este autor insiste en que la cultura occidental está apresada dentro del mundo de los conceptos, presupuestos y paradigmas que se derivan de la física newtoniana. También, señala que la física moderna se relaciona con la mística oriental en el uso del lenguaje. La meditación y experiencia mística son también medios plausibles para lograr un conocimiento valedero del mundo, el cual no sólo se limita al mundo de los objetos, esto se demuestra en el hecho de que mucho de los aciertos de la física moderna, ya son señalados en la tradición mística oriental. Por lo cual, el estudio de la realidad no puede ser parcelada y dividida. Existen muchas maneras validas de interpretar la realidad.

En tal sentido, los autores referidos, entre otros, señalan los múltiples límites del saber científico y la ciencia positiva. Destacando que las prácticas y discursos científicos componen

una gramática de dominación. Por tanto, en los discursos, saber y poder se relacionan íntimamente. La relación entre saber y poder es ampliamente estudiada por diversos autores; esto, determina el problema de la verdad para Michel Foucault.

Foucault, insiste en que el discurso de la ciencia se ha estructurado de tal manera que todos los preceptos determinan de ante mano los resultados obtenidos. Así el cuerpo doctrinal no sólo determina el cuerpo de conceptos; sino también la universalización de estos conceptos. Y, al universalizarse las nociones, se estructura una determinada manera de modelar la sociedad. Así el ser de la sociedad se fija y se decreta al establecer la estructura de las ciencias. El saber científico, como centro de poder, comparte características similares con otros agentes de estructuradores del saber social; por lo cual, al referirse a las estructuras de poder indica:

La “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología. Puede ser asumida ya sea por instituciones “especializadas” (...), ya sea por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para un fin determinado (...), ya sea por instancias preexistentes que encuentran en ella el medio de reforzar o de reorganizar sus mecanismos internos de poder (...), ya sea por aparatos que han hecho de la disciplina su principio de funcionamiento interno (...), ya sea, en fin, por aparatos estatales que tienen por función no exclusiva sino principal hacer reinar la disciplina a la escala de una sociedad (Foucault, citado por Dávila, 2011b:19).

El sujeto, que posee una particular manera de ser y subjetividad queda obnubilado ante la estructuración social; estructuración que se prefigura dentro de conceptos y paradigmas rígidos de la modernidad. Es tal la relación que establece Foucault entre el cuerpo estructurador de la sociedad moderna y el individuo, que no tiene embates al afirmar:

Si esas disposiciones [del pensamiento moderno] desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (*Ibid.*:19).

Dávila, indica que otra de las características que Foucault señala en las estructuras de poder es la capacidad que posee de penetrar y expandirse a través de todos los intersticios sociales, apoderándose de todo espacio disponible para la libertad. Por tanto, refiere:

(...) el otro rasgo esencial lo constituye la capacidad expansiva, por así decir, que posee la disciplina de tal manera que le es de suyo penetrar y manifestarse en todo el espacio de la sociedad. Por ello, en lugar de hablar sólo de la disciplina como elemento que se multiplica y prolifera en las instituciones, Foucault apunta a la caracterización de la sociedad en su conjunto como sociedad disciplinaria (*Ibid.*: 19).

Es importante también citar la postura de pensamiento de Ladrière, cuando enfáticamente señala:

Ni el empirismo estricto ni el intelectualismo clásico parecen poder dar cuenta del papel de las teorías en las ciencias empírico-formales. El verdadero problema epistemológico que plantean estas ciencias parece residir en la naturaleza exacta de lo formal y en la relación que une al formalismo puro con el mundo físico (Ladrière, 1984:172).

Los autores antes citados, no son más que representantes de diversas corrientes de pensamientos que asumen postura crítica en el siglo XX hacia el paradigma de la ciencia positiva. Es por esto, que sin embates debemos afirmar, que este paradigma interpretativo y regulador de la realidad experimenta un álgido momento de crisis. Crisis que ha generado las tensiones necesarias que han influido en el surgimiento de propuestas alternativas, con la finalidad de superar las limitaciones evidentes del método científico. "...la crisis de la ciencia moderna y de sus paradigmas, tenga mucho más que ver con una respuesta humanista del porqué de la ausencia del sujeto frente a la hegemonía del objetivismo tecno-científico" (Márquez-Fernández, 2011:2).

El Viaje hacia la Epistemología Transcompleja

Frente al paradigma de la ciencia positivista se propone la epistemología de lo complejo; epistemología que posea la apertura necesaria que le permita lidiar con la incertidumbre, la indeterminación, la contradicción y lo aleatorio; características que no pueden ser excluidas del análisis de la realidad.

La postura ineludible debe asumir el reconocimiento de la intersubjetividad como herramienta idónea en la construcción del conocimiento. Se hace urgente reintegrar el sujeto al objeto en estudio, poniendo fin a la omnipotencia de un observador universal. Es necesaria la formación de una epistemología que comprenda al sujeto como ente, existente poseedor de limitantes, posibilidades, estrategias y lenguajes.

La visión necesaria ya no contempla al hombre como objeto que puede ser aprehendido; el sujeto es evaluado en su justa medida como componente y hacedor del conocimiento. Nociones antes imperecederas, como ciencia, se hace incompetente en el estudio de un sujeto-conjunto integrado a los entes que lo componen. Por lo cual, hablar de ciencias humanas ya sería un contrasentido; pues, al ser lo humano incapaz de separarse el observador y observado, conforma una realidad que trasciende considerablemente la noción de ciencia. Conocimientos del hombre y de la vida, sería una conceptualización más apropiada, si es que es necesario crear una categoría de especialización.

Desde esta perspectiva se hace inoperante la parcelación y la consecuente especialización del conocimiento. La visión cartesiana de un mundo dividido por tabiques que separen el conjunto de la realidad, configura una pesada carga, ante los retos que impone las crisis de la sociedad contemporánea.

La especialización en las ciencias positivas ha llegado hasta tal punto que las parcelas de conocimiento no se tocan, poseen pocos o nulos medios de comunicación que permitan

interactuar con la finalidad de contemplar la realidad del mundo en la medida necesaria. Las parcelas producen y reproducen conocimientos sustentados en sí mismo, totalmente desarticulados. Esta parcialización es ineficaz no sólo en la contemplación de los fenómenos humanos; también, en los fenómenos físicos; por tanto, menos sustentables para integrar el conjunto de la realidad.

Por esto, la transdisciplinariedad más que la interdisciplinariedad es urgente en una concepción educada de la producción del saber. Ya no es sostenible el estudio parcializado de los fenómenos; menos aún, la simple comunicación entre las diversas disciplinas. Las exigencias derivadas de las crisis de la modernidad obligan, orientan a una epistemología que se valga del saber con la finalidad de comprender y concretar estrategias válidas para el estar y el hacer del conjunto integrado del mundo.

La epistemología pretender ser una reflexión que da cuenta de los modos de pensar y la producción de conocimientos sociales. Mucho más allá de querer plantearse los modos en los cuales le es posible al hombre conocer; la epistemología ineludible desea responder a las interrogantes y retos de la producción de saberes en una determinada sociedad y cultura. Es fundamental conocer de qué modo se articula en cada sociedad histórica concreta un régimen de saber, que establezca la validez del conocimiento. Ante esta exigencia, las parcelas de conocimientos inconexas son inexactas para articular las respuestas. Las interrogantes pueden lograr respuestas mucho más satisfactorias al articular los conocimientos, aceptando las determinaciones e indeterminaciones que impone la dinámica del conjunto.

Es necesario abrir las esclusas de la ciencia positiva que desdeña toda otra forma de entender la realidad. Una ciencia prefigurada desde el pensamiento colonial europeo, instaurado a la fuerza en las colonias, es incapaz de incluir la valoración de las culturas alternas. Es incompetente al valorar a la filosofía, la ética y el arte. En consecuencia, se hace una ciencia de mula y mulatilla, cojeando sobre el pie gangrenado.

La ciencia, al no incluir la ética en su discurso formula la eficiencia y eficacia máxima en la valoración del mundo; eficiencia y eficacia no siempre cónsona con la dignidad humana; así a decir de Hinkelammert (2002: 266): “La eficiencia se transforma en la competencia de unos individuos que cortan la rama sobre la cual se hallan sentados, se incitan mutuamente y, al final, celebran como el más eficiente a aquél que termina primero y cae”. O referido por el mismo autor”, (...) los monjes que tienen por tarea la escritura de los dos mil millones de nombres de Dios, para cumplir la profecía del final del mundo al concluir la tarea; con la finalidad de ser más eficientes la IBM instala en su templo computadoras que simplifican la tarea, logrando el cometido en un día. Al terminar el día, los técnicos de la IBM se marcan y el mundo se acaba (*Ibidem*).

Lo que Hinkelammert intenta precisar con la precisión de los ejemplos es que la ciencia no puede sustentar modos de producción que desconozcan la ética como importante integrante del conjunto. Más que encontrar nuevas y eficientes formas de producción, es

urgente “La producción de la riqueza tiene que hacerse en términos tales que las fuentes de ésta –el ser humano y la naturaleza–, sean conservadas, reproducidas y desarrolladas junto con la riqueza producida” (*Ibid.*:267). Caso contrario los altos niveles de eficiencia y eficacia habrán acabado con lo humano y lo natural; será apoteósica la eficiencia árida y la eficacia de las plagas.

Una ciencia que desconozca la filosofía, entendida como modo de sustento humano; y, el arte, como expresión de la estética del ser. Es, indubitadamente una ciencia de máquinas que labran la destrucción de la dignidad que al hombre sostiene. La ciencia producida por humanos, ya no posee la necesidad del epíteto de ciencia, al no responder a la escisión del hombre con la naturaleza; a la desvinculación del hombre consigo mismo.

La ciencia clásica suprimió de los cálculos (si es que al mundo le es posible traducirse a través de las normas del cálculo) al tiempo y al sujeto; esto, ha generado el paradigma de la simplicidad, una epistemología pobre o la inexistencia de la misma. Al no contemplar al tiempo y al sujeto, los problemas del hombre se han encasillado dentro del epíteto de pseudociencia. Por tanto, el paradigma de la ciencia positiva ha despreciado al ser que la estructura. En el empeño terco de despreciar lo social, la ciencia clásica ha dejado de ser útil a todo proyecto humano, a toda libertad, a la emancipación.

Por ello emerge la necesidad de pensar desde el punto de vista de la complejidad, pero no en atención a una simple demanda metodológica, sino de cara a la asunción ya inescapable de que el mundo y el universo, en, definitiva, lo real, son intrínsecamente complejos. De modo que la complejidad no es un adjetivo, es un sustantivo, es la propia trama, naturaleza y contenido de lo real (Fernández, 2007: 128).

La ceguera generada por el paradigma de la ciencia positiva debe ser sustituida por una postura mucho más abierta a lo complejo, donde lo disímil tenga igual amplitud que las simetrías y analogías. La ciencia clásica, de súbito tiene que lidiar con sus fracasos, con el estricto espacio de las fronteras que admite muy poco conocimiento. Hoy, esa ciencia es insostenible. Cómo se sostiene el paradigma de la ciencia positiva, en el momento en que la termodinámica ha demostrado que el tiempo ya no es un elemento a considerar a capricho; es una realidad existente que determina la propia existencia; más aún, el correr del tiempo no puede ser predicho, predestinado y encausado. El tiempo es irreversible. El camino no está demarcado, se sigue la ruta que la indeterminación y el caos sigan; sendero donde muy pocas veces los hechos coinciden con el deseo de ese animal al cual se le suele llamar hombre. Esto ha obligado a desandar las rutas y plantear la posibilidad del pensamiento complejo.

La ilegalidad, la indeterminación, la incausalidad, la sinrazón; se enfrentan diametralmente a la pretendida legalidad, determinación, causalidad y razón proclamada por la ciencia clásica. Así, nociones como verdad, justicia, bienestar social, régimen, estatuto, jurisdicción comienzan a cuestionarse. Los conceptos que estructuran y sostiene a la modernidad, como evolución, eficiencia, eficacia y altos niveles de producción, son cuestionados ante la

barbarie, el hambre y la miseria evidentes en nuestro tiempo. Ineficientes nociones que a la fuerza intentaron mantener el estatus quo, nociones de laboratorio y deseos de monarcas; son hoy cuestionadas y sustituidas en un mundo que proclama la libertad y la democracia³¹.

Conceptos, antes abordados sólo en historia y literatura, están considerándose en la ciencia. Entre ellos: Umbral, como punto de no retorno; Estructura Disipativa, nexo existente entre el orden y el desorden; Bifurcación, punto a través del cual se hace posible un nuevo estado a partir de una primera solución; Historia, momento en el cual el tiempo se abre paso hacia un posible futuro; Fluctuaciones, proceso aleatorio que implica transformación del sistema; Tiempo, proceso irreversible del devenir, que juega un papel creativo del universo. El orden de fluctuación y el no equilibrio se implican dentro del concepto de tiempo, historia y espacio.

Ante estos planteamientos conceptuales, muy lejos queda el deseo de Kant de la instauración de una Razón que se sustente en sí misma; o, la expresión del Espíritu a lo largo del devenir histórico, mencionado por Hegel. La historia prefijada, pre-elaborada que marcha hacia inexorablemente evolución social, deseo de los marxistas; la purificación del alma hasta la perfección y el paraíso en el devenir, anhelo de cristianos; eficiencia y eficacia, adjetivos de economistas; evolución, avidez de los darwinistas sociales; pierden vigencia. Mayor grado de libertades humanas son permitidas cuando los metarrelatos pierden vigencia, cuando los paradigmas entran en crisis y las relaciones entre poder y saber pierden congruencia. Así, ha sido posible instaurar el marco legal que permita la igualdad de género, que ha permitido la inclusión de la mujer en el ser social; la promulgación de los derechos del hombre; libertad de culto y el reconocimiento de los derechos civiles de la diversidad racial. Esto, debido al hecho que ahora más que nunca la especie humana está comenzando a comprender que la vida es el reino de la multiplicidad de las estructuras, donde el azar y la irreversibilidad son constituyentes de suma importancia.

El pensamiento epistémico complejo exige la inclusión de la confusión y los sinsentidos; lo cual, en ningún momento abre paso al libertinaje social. La inclusión del error y de los contrasentidos, pretende permitir un pensamiento que permita la adaptabilidad de los razonamientos a las exigencias de la realidad; al respecto Fernández menciona:

(...) la complejidad es interpretar la naturaleza en su anudamiento de contradicciones, paradojas, orden y desorden, desintegración y autoorganización al mismo tiempo. Es en este enjambre de problemas donde fracasó ruidosamente la ciencia convencional con sus precarios paradigmas de reducción-disyunción que aísla a los objetos, insulariza a la ciencia y pretende unificar lo diverso mediante la medición. En este sentido, es preciso aceptar sin mayores traumas que el principio clásico de explicación que excluía el azar ha colapsado. Luego, se impone reconocer el desorden, la dispersión y las contradicciones que habitan en el corazón mismo de la física. Ello no es un error del pensamiento ni un pensamiento extravagante, sencillamente

31 Las proclamas se hacen insuficientes. Revoluciones sin formación, conciencia y dignidad humana, irreversiblemente desembocan en barbarie.

es lo propio de la complejidad, encarar el conocimiento sobre la base del *complexus*, de lo que está tejido en conjunto, comunicación entre el objeto y el entorno, entre cosa observada y observador (Fernández, 2007: 133).

El objeto concreto no es una entidad pura capaz de generar conocimiento de validez universal. Realidades como la interpretación, sensación, razonamiento, vivencia, valor cultural, la intersubjetividad, entre otros; permiten sentir e interpretar un mundo mucho más abierto y asimétrico que los encasillamientos fríos de la escuadra y la regla. “Cualquier identificación o descripción de un fenómeno lo es a partir de determinado sistema social de representación/interpretación; la pretensión de captar el fenómeno en sí y objetivamente lleva implícito el sistema de valoraciones desde el que se lo identifica” (Morentí de, 2011).

El objeto de conocimiento, en ningún momento es el objeto arrojado y enfrentado al observador imparcial, desvinculado al objetivo; el (los) objeto (s) de conocimientos son los existentes integrados en conjuntos, con la expresión y conjugación de las sensaciones y los valores. La visión de mundo, el sentir del mundo, es integrante indisoluble de ese momento del cual tenemos la impresión de observar. La realidad ontológica no es el objeto de conocimiento, jamás; el conocimiento se construye en la interacción activa del mundo de los fenómenos.

Es Edgar Morin en la obra “Introducción al Pensamiento Complejo”, quien evidencia la urgente necesidad de integrar los contrasentidos a la razón. Mas, el autor no es un paladín solitario, es sólo un representante de quienes abogan por una epistemología de la complejidad, de la necesidad de la transdisciplinariedad.

La epistemología transdisciplinar está obligada a reconocer la presencia del sujeto integrado con la alteridad, como parte esencial del proceso de comprensión del mundo; comprensión donde el desorden, la incongruencia y contra razón no pueden ser suprimidos. La construcción racional del conocimiento, indistintamente su naturaleza, procede del único ser racional que es capaz de conocer a partir de hipótesis, teorías y métodos, las condiciones y las transformaciones de la vida del mundo natural e histórico que le rodea: éste es, el hombre (Márquez-Fernández, 2011: 2).

El pensamiento complejo, en el análisis de la complejidad de las relaciones del existir en el mundo, debe integrar el ambiente en pro de fortalecer la noción de sujeto; como existente integrado y coordinado a un ambiente. Esto, invariablemente, llevaría al pensamiento complejo a permitir la cognición de la interacción sujeto, entorno; una eco-cognición de lo complejo. La eco-cognición de lo complejo rebasaría considerablemente las nociones y categorías de la ciencia clásica; a ésta realidad ya sería contraproducente denominar ciencia. “El concepto propuesto permite pensar el carácter ecológico del conocimiento, su inteligibilidad como paisaje diverso, su estructura rizomática, la integración de elementos que antes permanecían separados como producto de un esquema binario proveniente de la lógica aristotélica” (Fernández, 2007: 136).

El pensamiento transcomplejo debe alejarse de la formulación de paradigmas que se empleen como marco axiológico del devenir investigativo. Si ha de haber un paradigma es el de la validación de lo alterno, de lo diverso. Lejos de la imperiosa necesidad de categorías estrictas prefiguradas; el pensamiento complejo no debe escindir lo natural de lo humano, la visión antropocéntrica de la ciencia clásica debe excluirse de un planteamiento ecológico.

Invariablemente todo fundamentalismo genera crisis de legitimidad que termina por hacer ineficiente al sistema; por lo cual, los fundamentalismos, el dogmatismo y la universalidad, deben abrir paso al pensamiento complejo, incluyente y diverso. “La ciencia debe estar orientada ética y políticamente por el hombre para el beneficio de toda la humanidad” (Márquez-Fernández, 2011: 2).

Hacer del pensamiento una obra humana, y no lo humano una obra del pensamiento.

La epistemología Transcompleja implica “un viaje a través de los saberes”, visitar cada uno de los territorios del paisaje eco-diverso y rizomático del conocimiento, establecer con la realidad un diálogo sin fronteras, sin cortapisas disciplinarias, sin el chantaje de la supuesta superioridad de una forma de conocimiento, sin pánico ante lo que no encaja en la lógica, sin la necesidad de confrontar la contradicción, más bien reconocerla, asumirla, dialogar con ella; la epistemología Transcompleja reconoce la pertinencia del principio de universalidad, pero asumiendo su déficit y enlazándolo en complementariedad con lo local y lo singular... (Fernández, 2007: 138).

Conclusiones

Los mitos de la ciencia positivista no son suficientes para solventar las urgencias de la sociedad moderna; urgencias que se traducen en la barbarie del desmantelamiento de lo humano en el plano de la existencia social. Por lo cual, es imperioso e impostergable la apertura necesaria del pensamiento cognitivo, en la formación de los proyectos de emancipación del sujeto integrado a la cultura de la cual forma parte y contiene. Una epistemología de la complejidad se traduciría en una epistemología transdisciplinar, justificada en el reconocimiento de la alteridad, lo contrasentido, el tiempo, la historia, la irreversibilidad y el caos, como sustento de un pensamiento mucho más humano, mucho más intersubjetivo. Propuesta que lejos de paradigmas y metarrelatos extrahumanos, propugne la ética como fundamento del existir.

Referencias Bibliográficas

- Dávila, J. (2011). *Entre Disciplinas, entre Morin y Foucault*. Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa. Universidad de los Andes. Venezuela.
- Ladrière, J. (1984). “La Science, la Philosophie et la Foi”, in: *L’articulation du Sens*. t.1. Cap. VI. Cerf. Paris.
- Fernández, A. (2007). *Problemas Epistemológicos de la Ciencia: Crítica de la Razón Metódica*. Ediciones El Salvaje Refinado. Estados Unidos de América.

- Bunge, M. (1981). *La Ciencia su Método y su Filosofía*. Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires. Argentina.
- Foucault, M. (2011). *Vigilar y Castigar*, citado por: Dávila, J. (2011). *Entre disciplinas, entre Morin y Foucault*. Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa. Universidad de Los Andes, Venezuela.
- _____. (2011). *Las Palabras y las Cosas*, citado por: Dávila, J. (2011). *Entre disciplinas, entre Morin y Foucault*. Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa. Universidad de Los Andes,
- Márquez-Fernández, A. (2011). *Ciencias Humanas y Humanidades de las Ciencias*. Mimeografiado, Universidad del Zulia.
- Hinkelammert, F (2002). *Crítica de la Razón Utópica*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Bilbao. España.,
- Morentí de, J. M. (2011). “Esbozo Semiótico Para una metodología de Base en Ciencias Sociales”, acceso en web: [file:///C:/Documents%20and%20Settings/OSVALDO/Mis%20documentos/Downloads/---%20%20%20%20%20LUZ%20%20%20EPISTEME%20%20%20%20%20Art.%20Margarios%20de%20Morentis%20\(V.larga\).htm](file:///C:/Documents%20and%20Settings/OSVALDO/Mis%20documentos/Downloads/---%20%20%20%20%20LUZ%20%20%20EPISTEME%20%20%20%20%20Art.%20Margarios%20de%20Morentis%20(V.larga).htm). Tomado el día 22 de abril.

Entretexos – Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe
Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia
ISSN: 0123-9333. Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013, pp. 70-82

Los peligros de la Ciencia en la Posmodernidad

The Dangers of Science in Postmodernity

Sümojujaaya sukua'ipa tü atujalaakat so'upünaa tü akiliaakat maa'ulu

Franz De Armas Barletta
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

Resumen

Los cambios históricos están circunscritos a nuevas formas de producción, correlaciones entre cultura y política, y por supuesto, una nueva forma de racionalizar las representaciones cognitivas que obtenemos de la realidad. En tal sentido, se afirma que la historia que acontece se ubica de acuerdo a los nuevos tiempos de la Razón que hoy día se interpretan como la superación del proyecto de la modernidad inacabada, por el de la Postmodernidad, que se funda en una especie de hedonismo y nihilismo, que pretense anular la individualidad del sujeto.

Palabras clave: Modernidad, postmodernidad, sujeto, historia.

Abstract

Historical changes are confined to new forms of production, correlations between culture and politics, and of course, a new way of rationalizing the cognitive representations we get from reality. In this sense, it is affirmed that the history that takes place is located in accordance to the new times of Reason that today are interpreted as the overcoming of the project of unfinished modernity, by that of Postmodernity, which is based on a kind of hedonism and nihilism, which aims to annul the individuality of the subject.

Keywords: Modernity, Postmodernity, Subject, History.

Aküjuushi palitpüchiru'u

Süwanajaaya süchiki tü aküjuushikat sulu'usu wane jeketu akua'ipa, ejeipajiraasü sümaa tü akua'ipaakat otta tü sukua'ipamaajatüka kottirawaa, otta wane jeketü sukua'ipa ayaawataa tü atüjalaa kasa akumalaaka wekiiru'u sünaïnjee tü alataka shiimainru'u woupa'alupünaa. Shia sünaïnjee tia, shia sümünaka tü aküjalaa alataka e'itaanüsü sulu'u wane akua'ipaa jeketü sükalialu'u wane kama'anaa ana, maka atumaa ma'aka

saa'in sülatia so'opünaa tü akumajaaka akua'ipa jeketü nnojotka müin keraaka akua'ipa, soujee tü wane jeketüküinka, asotoko sünainge wane kasa anasü amünii aka anain süpüla e'rünaa otta tü oulejaka süchiki kasa ajattireeka saa'in nüka'ipa wayu.

Pütchi katsüinsukat: wane akua'ipaa jeketü, jeketü sükalio'u, wayuu, aküjüjuushi.

*“La era está perdiendo un corazón,
no puede más, se muere de dolor
y hay que acudir corriendo
pues se cae, el porvenir...”*
Silvio Rodríguez

Introducción

La Era está perdiendo un corazón...

En sus inicios bípedos, el *homo sapiens* vivió libre y en comunitarismo; solo debía cuidarse de las fieras salvajes que lo acechaban y se ayudaba mutuamente para sobrevivir. Esta relación duró hasta que descubrió los metales y aprendió a forjarlos para diseñar y construir las herramientas y armas que utilizó además para dominar y someter a su congénere.

Se iniciaba así la lucha entre la dominación y explotación del hombre por el hombre y la aspiración y el sueño libertario, que se mantiene hasta la actualidad. Así que la subyugación, a lo largo del tiempo, independientemente de sus distintas modalidades, intensidades y periodos, ha tenido como contra parte la resistencia a la opresión y la decisión de recuperar la emancipación. La historia de la humanidad ha sido la reseña de dicha confrontación, donde, a pesar de las retrotracciones hacia la injusticia que suelen seguir a los movimientos revolucionarios, paulatinamente ha ido afianzándose la aspiración de la igualdad.

Tal y como señalan Marx y Engels (2202) en 1848, que la historia de la sociedad humana equivale a la historia de la lucha entre las clases oprimidas contra las opresoras. Todos los demás estamentos de la sociedad se insertan en este proceso.

Este enfrentamiento ha sido dividido para efectos historiográficos en eras que se han dado en llamar la antigüedad esclavista, el Medioevo y finalmente la modernidad, existiendo siempre entre las mismas, periodos transicionales.

Parece, además, que, desde hace varias décadas, la humanidad está nuevamente redefiniéndose y entrando en una nueva etapa que deja progresivamente atrás a la modernidad. Así que evolutivamente, los humanos nos encontramos ya en una nueva transición.

Cronológicamente, la primera se extendió desde el siglo V antes y el I después de Cristo, el Medioevo, entre los siglos V y XI, mientras que finalmente, la Modernidad se remonta desde el siglo XIV hasta la actualidad.

No es nuestro objeto considerar los dos primeros momentos, por eso solo diremos al respecto, que la esclavitud fue primero producto de las conquistas de unos grupos por otros, sin base jurídica alguna, siendo las primeras reseñas en sociedades organizadas al respecto, las realizadas sobre las denominadas civilizaciones mesopotámica y egipcia, seguidas por la Greco-Romana, que sustentó jurídicamente el esclavismo.

El Medioevo tuvo sus orígenes en la influencia de las tesis de los primeros cristianos y en el agotamiento de las fuentes tradicionales de suministro de esclavos para la expansión territorial romana, lo cual hizo que, en Europa, la esclavitud debiera sustituirse por la servidumbre, a lo que se agregarían, luego del siglo V, - según Duby y Bonnassie citado en Cheyette F. 2002. -, las invasiones bárbaras, que ocasionaban el saqueo de las provincias más retiradas del imperio. Esto provocó que los emperadores contrataran caballeros o nobles (precursores del *modelo* de señor feudal), que a su vez contrataban a jefes y tropas mercenarias para defender sus grandes extensiones territoriales.

El feudalismo se planteó como alternativa a la esclavitud, al brindar los Reyes, protección contra las bandas de barbaros y la Iglesia Católica intermediación ante Dios, para que, de ésta manera, los pueblos pudieran alcanzar su utopía de bienestar.

Los siervos, -aunque eran semi libres y contaban con ciertos derechos-, fueron atados por compromisos de trabajo a la tierra y al señor feudal. En los terrenos cultivados, parte de la *producción* debía ser entregada en *concepto* de “censo” o arriendo al amo de las mismas, en la mayoría de los casos un pequeño noble o señor leal a un Rey, con lo que la dominación y expoliación se mantenía.

El modelo feudal resultó por tanto igualmente opresivo, por lo que pronto terminaría pariendo otra revolución, que tendría sus inicios en Norteamérica y el país galo, al emanar la Declaración de Independencia Estadounidense en 1.776, aprobarse los decretos del 4 y 11 de agosto, para la supresión de los derechos feudales y se publicase la Declaración de los Derechos del Hombre, el día 26 del mismo mes de 1.789, por parte de la Asamblea Nacional Constituyente, formada tras la reunión de los Estados Generales de Francia.

Una vez más, se produce una crisis de época y se evidencia nuevamente la no solución de los problemas de la mayoría, lo mismo que el no alcance de la utopía humana latente, en el marco del Medioevo. Así, se sustituye la idea de lograr el paraíso en el cielo, por la convicción de alcanzar la felicidad en la tierra, para lo cual se suprime la monarquía, se crean las instituciones estatales y se traslada la religión a un segundo plano, colocándose en primer orden la racionalidad científica.

En este punto, lo verdaderamente importante es la ruptura o quiebre de la representación utópica de emancipación que construye el hombre desde su condición de subyugado. Él descubre que la protección frente a los barbaros y la intermediación ante Dios ofrecidas por un Monarca en alianza con la Iglesia Católica para el logro de la tranquilidad y el

bienestar, no solo resultan inalcanzables, sino además en una nueva opresión que requiere ser exterminada. Comienza así a tomar forma un nuevo modelo de representación política, económica y social, que desembocará en la modernidad.

La modernidad corresponde a una era humana que contextualizó al capitalismo como fase sucesiva al feudalismo y que constituyó el proceso cultural que soportó el modo de producción basado en la acumulación de capital, pero preservando en el fondo la explotación del hombre por el hombre.

En opinión de Méndez (2003), el proceso de la modernidad, como todo cambio de época, tuvo entre sus características básicas: una crítica frontal al modo de producción anterior, es decir, al orden feudal, en el sentido de que durante la edad media se partió de una forma de organización de lo social a partir del orden teológico, mejor dicho, una estructura que supuestamente emanaba de Dios y se iba legitimando para armar el orden social; allí estuvieron la iglesia católica y los Reyes. Pues bien, esa crítica frontal, consistió en acusar el agotamiento de todas las promesas y utopías que habían fundamentado los códigos canónicos, sobre todo con respecto a los órdenes sociales y políticos.

La crítica frontal al feudalismo afirmaba que el orden político establecido no llegó a cumplir plenamente las promesas hechas a la sociedad y tuvo un estancamiento bastante considerable, mientras que generó una exclusión social muy grande entre los que no poseían nada, lo cual acumuló una gran cantidad de problemas sociales, económicos y culturales no resueltos y pendientes. La salud fue el principal elemento impulsor de las ideas de la ciencia, la peste eliminó un 70-80 % de la población europea. Por supuesto, el desmembramiento del orden político y de los distintos feudos, se generó porque llegó un momento que el mantenimiento de la utopía, reclamaba armar un nuevo orden social.

El agotamiento de la utopía y la exclusión social marcan, a juicio de este autor, la transición de épocas. La utopía constituye el elemento motor fundamental de la humanidad y de los procesos de nueva época, por lo que, de alguna forma, los procesos de imposición de nuevas épocas no son más que el agotamiento de una utopía y la sustitución de esta por otra nueva.

Lo que marcaría entonces el final del orden feudal sería básicamente el desgaste de la iglesia católica y la monarquía como signatarios de la utopía humana para entonces, ósea, el agotamiento y deslegitimación de todo ese orden social debido a la marcada exclusión existente, de modo que para la fecha, no había suficiente educación, existían graves enfermedades que no eran enfrentadas y predominaban una gran cantidad de problemas no resueltos, ante lo cual el hombre, empezó a pensar en un nuevo orden.

La razón, base de la utopía moderna, fue desarrollada por los intelectuales que comenzaron a ideologizar y a imaginar que el orden que habían instaurado los griegos hacía ya 500 años, basado en la razón, podría ser mejor para el nuevo orden social. Ellos pensaron que constituía la única vía para que el hombre pudiera solucionar sus problemas y que iba a

tener una triple manifestación: la ciencia, la tecnología y el arte. Se partía de que era la única vía de acceso para que el hombre pudiera organizar todo el proceso social.

Con la aparición del movimiento de la ilustración francesa, prácticamente se sistematizó y popularizó el nuevo orden social capitalista. Este movimiento llegó a la conclusión de que a través de la razón, por medio de la ciencia, la tecnología y el arte, se garantizaría un desarrollo ininterrumpido de la humanidad, a partir de la aplicación de la razón a todos los campos de la vida, entonces se aplicó a la ciencia, para organizar la economía, la sociedad y el estado.

La racionalidad moderna partía del supuesto de que era capaz de conseguir las leyes naturales de la existencia de los hombres, en sustitución a los cánones que durante la época feudal garantizaba la ley divina como elemento ordenador de la sociedad, de modo que, en contraste, en vez de dichos cánones seculares, aparecería la razón dando esos nuevos lineamientos de la realidad, como vía de acceso al conocimiento de las leyes que ordenan ésta, que fue lo que llamaron “las leyes de la naturaleza”, a las que se abocaron históricamente a buscar.

De manera tal, que la razón genera el llamado método científico y este se sustenta a su vez en unas supuestas leyes universales, que son luego puestas en correspondencia con el modelo cartesiano, que realiza una reducción simplista de toda la diversa variabilidad que determina la dinámica humana a una simple relación causa-efecto, lo cual constituye también una ortodoxia, que, aunque no tiene la misma naturaleza de la católica-monárquica, al fin y al cabo, termina también siendo un dogma.

Impresionantemente, en el orden social, se partió igualmente del supuesto de que había unas leyes universales que regían la ordenación. Entonces se fijó el estado de la modernidad en base a este concepto, por lo que la modernidad creó igualmente su propia ortodoxia y sus particulares paradigmas políticos.

Había entonces el concepto de que las leyes naturales o leyes del hombre, obedecían a un orden de acumulación de capital y libre compra venta de la fuerza de trabajo humana.

Esa es la contrapartida de la modernidad, que se construye sobre un orden nuevo pero idénticamente subyugante a los dos que le antecedieron, entonces toda la utopía social ideologizada, se desvía hacia el interés de legitimar la explotación como de carácter universal, mejor dicho, que el hecho de que nos sometiéramos al orden social y a las leyes, tenía un carácter universal, dándosele al modo de producción capitalista una validez universal, por lo que todas las ciencias sociales e ideólogos del sistema, se abocaron a tratar de legitimar eso, consolidándose el positivismo como plataforma ideológica.

En el movimiento de la modernidad, iniciado con el rescate del hombre y de la razón, se desarrolló el sistema del capital y la conformación de nuevas instituciones: el mercado, la educación, el estado y las leyes; así como la instauración de la ciencia formal como único valor cultural legitimado.

Pero para desgracia de la humanidad, la modernidad tampoco ha contribuido en la solución de sus problemas sustanciales ya que la nueva clase que emergió con ella, se adueñó de los medios de producción social, así como del estado y puso a la ciencia a su servicio. Esta última terminó convertida en un medio de instrumentalización del conocimiento, para soportar la acumulación de capital de las elites, promover el consumo insaciable, justificar la dominación y estructurar grandes relatos virtuales que mantengan el *status quo*.

A manera sinóptica podemos afirmar que la ciencia, durante la modernidad, ha sido asumida desde el interés del poder, para lo cual la institucionalidad desarrolló al positivismo y al cartesianismo como factoría científica. El primero, para perpetuar la relación de poder que recién se establecía y el segundo, para simplificar la variabilidad infinitesimal, en una variabilidad de la función causa-efecto.

Al final de cuentas hubo un hecho paradójico y la ciencia se puso solo al servicio de la dominación y no al de la solución de los principales problemas humanos, los cuales continúan agravándose, poniéndose al planeta al borde de su destrucción.

El declive de la modernidad comienza cuando las grandes promesas quedaron una vez más sin cumplirse, se continúan acumulando los problemas de la humanidad y aparecen nuevos grandes desequilibrios.

En su agotamiento viene ocurriendo lo que sucede entre una época y otra: el desencanto total de la sociedad y el individuo, sobre todo la pérdida del sentido de la vida y luego la aparición de convulsiones en todos los órdenes, así como cambios intempestivos de las instituciones y la sociedad.

Ocurre la no credibilidad en las instituciones de la modernidad, porque todo lo que habían prometido para la familia, para la economía y para el estado quedó incumplido, renovándose la desesperanza en el hombre y deslegitimándose éstas, que ya no garantizan el orden, el progreso y la estabilidad del ser humano. La familia nuclear, como eje fundamental de la sociedad, resulta en el caos mientras que las empresas tampoco garantizan la estabilidad, debido a que el salario real no se compagina con el nominal. Lo propio ocurre con el estado y los partidos.

A juicio de Lyotard (1964), la modernidad inventó grandes meta relatos para la humanidad, que no llegaron a cumplirse nunca. Uno de esos relatos ha sido la relación estado-partido, en el sentido de que hizo creer que el hombre continuaba necesitando una mediación para armar el orden legítimo de la sociedad y esa mediación era el partido político.

Existen algunos hitos que fueron anunciando el decaimiento de la era moderna y el surgimiento de una nueva época.

Emmanuel Kant, uno de los que legitimó el orden intelectual y la razón como única vía de desarrollo del hombre, fue comenzando a ser cuestionado por nuevos autores, de modo que al final del siglo XIX y principio del XX se inicia el desmontaje de todo el discurso de la

modernidad, hasta el punto de que llega a sostenerse que lo que representa el capital para el hombre fue lo que representó el orden teológico para la sociedad feudal. Estas nuevas teorías desarmarían toda la modernidad y el positivismo.

Freud (2002), señaló que la pretendida racionalidad del hombre era falsa, que era solo la punta del iceberg del inconsciente del hombre. Hasta esa fecha se había considerado que el verdadero hombre era el racional, que éste podía vivir solo por la razón y que la vida consistía en eliminar las pasiones, porque lo puro del alma era la razón. Freud señaló que el hombre era un caos y que como tal, se mueve dentro éste. Habla de las energías naturales y de que la conducta de este es producto de la dinámica entre los componentes de su personalidad.

El materialismo histórico de Marx y Hegel ya había señalado hace dos siglos el carácter explotador del sistema capitalista, que, en vez de garantizar una estabilidad al ser humano, lo que lo alienarlo y explotaba a través de la apropiación de la plusvalía.

Einstein descubre que no había leyes absolutamente universales y que las leyes privan de acuerdo al contexto o condiciones del observador. Esto a su vez constituyó la gran base de una nueva gran explosión científica tecnológica.

Habermas (1988) sistematizó la crítica al orden vigente, denunciando que la modernidad había reducido la razón a una sola perspectiva del hombre, es decir, al instrumentalismo o sometimiento y dominio a otro hombre por medio del capital, proponiendo como única vía para la construcción de un nuevo orden social, la llamada Teoría de la acción comunicativa ó “razón comunicativa”, que tiene como base a la comunidad, la discusión y la aceptación del conflicto sin violencia; la aceptación del otro bajo la argumentación, plantea por tanto, que el pase hacia la etapa posterior a la modernidad es la razón comunicativa, base sobre la que se edifica la nueva teoría del ciudadanía y comunitarismo.

Otro aporte importante en la superación de la modernidad fue la Perestroika, ya que reconoció que el orden socialista tampoco garantizaba la edificación de la nueva sociedad. El Glasnow aceptó el cuestionamiento humano, independientemente de que nos encontremos en uno u otro sistema político. Gorbachov (1988) tuvo la valentía de asumir formalmente esa crisis de época y plantear la necesidad que había de desmontar el orden existente, para poder avanzar a uno superior, que trascendía lo capitalista o socialista. Lamentablemente dicho aporte todavía no se ha reconocido.

Aunque la caída de Gorbachov marco el fin de la guerra fría, ello no significó bajo ninguna circunstancia el triunfo del capitalismo, ya que este también ha continuado con su crisis y las demandas de la humanidad siguen yendo más allá de éste, criticando al orden establecido.

Debemos considerar brevemente el rol de los conflictos bélicos durante el siglo pasado. La primera guerra mundial jugó un papel importantísimo ya que a la entrada del siglo XX había múltiples monarquías con marcado poder y serios problemas sociales en toda Europa, como más de 50 millones de personas hambrientas, de modo que la guerra comenzó a unificar el orden capitalista, lo que luego se concluye con la segunda guerra mundial.

La Primera guerra mundial significó también la expansión y predominio del capitalismo a nivel mundial y el paso de un orden multipolar capitalista a otro mono polar de igual naturaleza, la segunda la antesala del establecimiento de un orden bipolar, a partir de lo cual existían dos visiones: la capitalista y la socialista.

Ya nadie niega la crisis de la modernidad y el advenimiento paulatino de una nueva era post moderna, como algunos han dado en llamarla. El desplome de los grandes relatos modernos, el resquebrajamiento de las diversas instituciones, la reivindicación de la individualidad y comunidad y la cada vez más marcada interacción social, dan cuenta de ello.

Para Habermas, se está construyendo ahora un nuevo orden de carácter mundial en el que pasamos de lo que se llama globalización en el mundo unipolar, a la mundialización del mundo multipolar, con reconocimiento a toda expresión y el predominio del ser humano en su contexto eco ambiental. Se refortifica la utopía nueva, de que todavía el hombre tiene algo que realizar, de que la vida todavía tiene sentido vivirla.

Un movimiento progresista en la era que sigue a la modernidad es básicamente de construcción de la nueva utopía. Esa nueva utopía, que no es más que la misma utopía humana latente y no alcanzada, desde que se inició la lucha contra la dominación humana, empieza a redefinirse y revalidarse y en dicho proceso, el hombre como parte del entorno es el centro del orden ex post, por encima de las instituciones y los científicismos, que lo reducen al simple hacer; se rescata al ser y la convivencia humana.

A partir de todo esto van apareciendo nuevas temáticas de ordenación del orden social y político, tales como la calidad de vida, la conservación del planeta y la eliminación de cualquier tipo de exclusión, (por sexo, edad, estado civil, nacionalidad, discapacidad...) y dentro de estos nuevos elementos, una combinación para que pueda realizarse esa convivencia, así como una nueva conformación del ser humano por medio de temas a resolver, como por ejemplo la no violencia, la paz, la seguridad, la pertinencia y la responsabilidad del hombre en su comunidad, entre otros.

En términos políticos, la nueva época se basa en el desarrollo sustentable y endógeno, comunitario, en el gobierno participativo y protagónico, en la descentralización local con vínculos mundiales (las redes).

Una de las premisas básicas del nuevo periodo es que el cambio va unido a la paz. El nuevo orden se está construyendo sobre la paz, tal y como han afirmado Juan Pablo II, el Dalai Lama, Ghandi y Sai Bava, entre otros.

Pareciera que todo lo anterior comienza a influir sobre la ciencia misma, así que, desde el punto de vista epistemológico, va apareciendo también una combinación nueva de la ciencia, la tecnología y el arte. Por primera vez es posible lo que se ha llamado diálogo el de saberes. En el centro de la cultura se ha puesto como valido cualquier expresión de vida del hombre.

En lugar de la ciencia y la tecnología institucional y formal como única expresión válida del hombre, toda manifestación del hombre es considerada como válida. A nivel de salud, por ejemplo, ese dialogo de saberes se expresa en la reconciliación entre todos los modelos sanitarios creados por el hombre hasta el día de hoy (la medicina occidental, la oriental, la biología natural, etc.), es decir, la socialmente aceptada, tal y como define la Declaración de Alma Ata a la Atención Primaria en Salud (1978), o lo que es lo mismo, un dialogo del ser humano en el ámbito de la salud, entre el científico y el *chaman*, entre el técnico y el filósofo, entre las religiones.

Más o menos, se va avanzando hacia el reconocimiento de todos los valores del hombre, inclusive, se habla del reconocimiento de los sexos (el reconocimiento del tercer sexo), o el reconocimiento del derecho para todo ser humano que exista, la aceptación del desarrollo para todos.

Los peligros de la Ciencia en la Postmodernidad

De la afirmación de que la ciencia se convirtió, junto a la institucionalidad, en el medio por excelencia para la construcción de la modernidad, debe inferirse por tanto que la crisis de la modernidad y sus instituciones, implica también la crisis de la ciencia y que de la misma manera en que nos adentramos en una era postmoderna, debe también definirse una nueva ciencia, ya que si bien es cierto que ésta continuará siendo junto a la técnica y el arte, pivote del desarrollo humano, existen peligros latentes de que los problemas que nos afectan no sean resueltos, –y por el contrario continúen agravándose– el retorno a la condición de igualdad del hombre no sea alcanzado y más aún, la civilización desaparezca. De hecho, ya existen ciertos signos que van dando cuenta de que la nueva era se inicia con mal pie y preservan elementos nocivos del pasado, que mantendrían las históricas relaciones de explotación.

De tal manera que un profundo proceso epistemológico, resulta crucial para el futuro de la vida en el planeta. En dicho proceso la reflexión sobre el rol jugado en el pasado reciente, así como la precisión sobre los peligros señalados es vital.

Desmitificar la ciencia, acabar con su ortodoxia institucional, desideologizarla, cortar los vasos comunicantes arteriales que mantiene con el poder y desnudar los intereses que puede ocultar -tal y como hoy se les exige a los autores en las revistas científicas- es una tarea inaplazable.

La principal amenaza la representa el tiempo mismo, ya que éste parece estar estrictamente cronometrado y limitado para la reconsideración, al menos eso es lo que dejan ver las cifras rojas sobre los indicadores socioeconómicos, el agotamiento y escasez de recursos y el deterioro climático. Quizás a los científicos no les quede mucho tiempo para resolver el dilema entre encontrar formas seguras de sacar el petróleo del golfo de México y reactivar los campos de Alaska o buscar formas energéticas alternativas a la combustión de fósiles, entre

reactivar la economía estadounidense salvando a las grandes corporaciones automotrices o revalidar y cumplir el estatuto de Kioto, entre inventar nuevas técnicas de detección de migrantes o resolver la inequidad norte sur.

Una de las grandes características de la modernidad, sobre todo en sus periodos más recientes, ha sido su precariedad ética. Paradójicamente, con la gran cantidad de enunciados conceptuales sobre humanismo que se generan, cada día, al hombre en el ejercicio del poder parece importarle menos su semejante.

Lo más terrible de todo es que ha existido una estrecha asociación entre poder, precariedad ética y ciencia. Eso es lo que puede observarse en el proyecto Manhattan, -que condujo a la creación de las bombas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki- y en todos aquellos grandes proyectos científicos militares que finalmente han servido para arrasarse en masa todas las diversas formas de vida.

Gilles Lipotetsky (1998) ha dicho que el cumplimiento del deber ha quedado sustituido por la satisfacción del deseo durante finales del siglo pasado y esto tiene que ver en realidad con un desplazamiento progresivo de la ética en las relaciones humanas.

Hasta la década de los cincuenta la ética religiosa estuvo secularizada, a partir de allí, ese resabio religioso va progresivamente disolviéndose, dando lugar a lo que se ha conocido como la “época del post deber”, en la que el bienestar, el ego y la satisfacción individual sustituyen progresivamente a la abnegación y el sacrificio como ideales de vida.

La precariedad ética ha llegado a ser considerada como un problema tan grave, que para autores como Klisberg (2004) se ha convertido en una seria amenaza para el desarrollo. Según él, lo que una sociedad hace respecto de los valores éticos puede tener importancia decisiva en su economía. Si una sociedad cultiva sistemáticamente sus valores éticos, cosecha resultados.

El mismo papa Juan Pablo II, resaltaba la falta de sustentabilidad de un modelo de desarrollo que no integre las dimensiones éticas. Dijo el desaparecido Papa Juan Pablo II (2001) que en el mundo de hoy no basta limitarse a la ley del mercado y su globalización; hay que fomentar la solidaridad evitando los males que se derivan de un capitalismo que pone al lucro por encima de la persona y la hace víctima de tantas injusticias. Un modelo de desarrollo que no tuviera presente y no afrontara con decisión esas desigualdades no podría prosperar de ningún modo.

Se ciernen grandes peligros en las posiciones extremistas que se desprenden de la crisis y cuestionamiento de lo moderno y que fomentan algunas posiciones post modernas.

Si bien es cierto que el espíritu de la post modernidad rescata la condición de variabilidad y subjetividad, como expresión tangible del multi reconocimiento y libertad humana, con la pertinencia, la honestidad y la autenticidad como únicos requisitos para la expresión de dicha intersubjetividad, no puede negarse el florecimiento, tras la crisis institucional

y reivindicación de la individualidad, de un individualismo extremo, que podría incluso contagiarse a la misma ciencia.

Tal y como alerta Guzmán Toro (2004), tras la crisis de la modernidad decadente, podría estar imponiendo el narcisismo de la post modernidad.

Y es que paradójicamente todo el movimiento deconstructivo de la razón ilustrada, pérdida de la historicidad, fin de los meta-relatos, hedonismo y eclecticismo, ha sido altamente influenciado a través del uso de los medios de comunicación, que al tiempo que "...invaden y ejercen su influencia en lo cotidiano...", utilizando como nunca la sexualidad y la violencia, continúan siendo instrumento de acción de los centros de poder.

Dice Guzmán, parafraseando a Lipovetsky (1998), que el postmodernismo significa el advenimiento de una cultura extremista que puede manifestarse en el hedonismo exacerbado, estados alterados de consciencia asociados al consumo de drogas e incorporación de la liberación, el placer y el sexo, como parte de la cultura cotidiana, lo que suscita una especie de narcisismo cultural y estético, alimentado por la imagen, así como una falsa identidad influenciada por los medios de comunicación.

La personalidad narcisista y frívola, como producto de una modelación social dirigida desde el poder corporativo, tiene como fin el estímulo al consumo. Se tiene entonces como resultado un ser humano cada vez más individualista, materialista y consumidor furtivo, aun desde las edades tempranas de su vida.

En su libro *La revolución silenciosa*, Inglehart (1977), ha planteado el concepto de post materialismo, no como algo religioso, sino como la pérdida de valores morales y espirituales para la búsqueda de dinero y bienes materiales.

La mejor prueba de la veracidad de dicho planteamiento, en el sentido de que el nuevo materialismo no tiene sentido religioso, queda representada por el fundamentalismo clerical, comúnmente asociado al ultranacionalismo, siendo estos dos, otros fenómenos egoístas que, si bien aparecieron en la modernidad, se vienen acentuando.

Distintas corrientes religiosas promueven la interpretación literal de algún texto fundamental como el *Corán* o la *Biblia* como autoridad máxima, ante el cual ninguna otra autoridad puede invocarse.

Richard Dawkins (2006) acusa al fundamentalismo religioso como una fuente de violencia y de irracionalidad sumamente peligrosa puesto que la fe revelada da a la gente una confianza firme en su propia rectitud y el falso coraje de matarse a sí mismos, lo que automáticamente elimina las barreras normales para matar a otros, les inculca enemistad a otras personas etiquetadas únicamente por una diferencia en tradiciones heredadas y promueve un extraño respeto que la protege de la crítica normal.

Basta observar como regímenes fundamentalistas que han logrado consolidar su poder sobre ciertos estados, proclaman los derechos supremos que les confiere el creerse el pueblo

predilecto de Dios, para arrebatar territorios o utilizar cualquier método posible para aniquilar al adversario, como es el caso del Sionismo Israelí. Otros, como el iraní, por similares motivaciones, han anunciado a los cuatro vientos, los fines de borrar de la faz de la tierra a una nación entera, es decir, la judía. Lo cierto es, que, para llevar a cabo los fines propuestos, cada uno de estos regímenes, dispone de toda una estructura científica desarrollada.

El individualismo post moderno tiene incluso una expresión genérica, con el deslinde de la mujer del hombre, lo que afecta no solo a la pareja, sino a la familia como institución social fundamental.

Si bien es cierto que la emancipación de la mujer es uno de los fenómenos positivos más resaltantes de los últimos años, muchas mujeres han asumido este desde una postura marcadamente egocéntrica, renunciando al carácter unísono de la pareja, repitiendo desde la venganza los peores vicios del machismo, tales como el alcoholismo, el tabaquismo, el lenguaje soez; renunciando incluso a la maternidad y feminidad.

Preocupado por tal situación, Juan Pablo II (2004) dirige también una *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica Sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el Mundo* en mayo del 2004. En ella denuncia dos tendencias predominantes en cuanto a la cuestión femenina: una que subraya fuertemente la condición de subordinación de la mujer, a fin de suscitar una actitud de contestación y otra que cancela las diferencias más simples para evitar cualquier supremacía.

Al respecto exhorta el extinto Papa a no advertir diferencias como motivo de una discordia que debe ser superada, no con la negación o nivelación, sino con la colaboración, cultivada con el respeto recíproco de la distinción y define como ilusión y peligro a toda perspectiva que pretenda proponerse como lucha de sexos, destinadas a acabar en situaciones de segregación y competición y a promover el solipsismo, que se nutre de una concepción falsa de la libertad.

El egoísmo y su relación con el poder puede tomar distintas dimensiones no solo las de la individualidad o la pareja, también puede ser un fenómeno de desfragmentación grupal, político y hasta nacional, es por eso que aspectos como la anti política y la anomia se suman al conjunto de peligros que debe afrontar la ciencia de cara a la era postmoderna, mas por razones de espacio no consideraremos.

Conclusiones

Nuestra reflexión final, si bien reivindica a la ciencia como instrumento insustituible en el desarrollo futuro de la humanidad, a los fines de que esta pueda finalmente alcanzar la utopía que parece perdida, al mismo tiempo hace votos para que el estamento científico no cometa los mismos errores que cometió durante la modernidad, tales como su asociación al poder, ideologización y la precariedad ética, de lo contrario el futuro, podría no ser más que el círculo vicioso de un sueño, definitivamente inalcanzable.

Un futuro humano y planetario bajo el matrimonio entre la ciencia y el poder parece cobrar forma de catástrofe. Basta pensar solamente en la ecología y en la biogenética para tener idea de lo que puede ocurrirnos en caso de que la ciencia siga prestándose a un juego que bien podría conducir a la devastación ambiental o a la formación de engendros producto de la clonación, trasplantes y experimentaciones desmedidas en seres humanos, con una biología instrumentada a partir de la lógica del egoísmo irracional.

Referencias bibliográficas

- Conferencia Internacional Sobre Atención Primaria de Salud (1978). Declaración de Alma Ata, URSS, septiembre: 6-16.
- Cheyette F (2002). "Historiographical essay: Georges Duby's Maconnais after fifty years: reading it then and now". *Journal of Medieval History*, 28: pp. 291-317.
- Dawkins, R. (2006). *El espejismo de Dios*. Bantam Press. Gran Bretaña. Traducción de Regina Hernández Weigand.
- Freud, S. (2002). *El malestar en la cultura*, leído en: WWW.Librodot.com. Visitado el 20/01/2011.
- Gorbachev, M. (1988). *Perestroika: A new thinking for our country and the world*. London.
- Guzmán, F (2004). "El narcisismo de la postmodernidad o la crisis de una modernidad decadente". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 26: pp. 105-111.
- Habermas, J. (1998). "La Modernidad, un Proyecto Incompleto". *Revista Punto de Vista*. n°. 21. Buenos Aires.
- Inglehart, R. (1977). *The Silent Revolution*. Princeton N.J. Princeton Univ Press.
- Juan Pablo II. (2001). *Mensaje para la Cumbre de los G8*. 11 de julio.
- _____. (2004). *Carta a los obispos de la Iglesia Católica Sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la iglesia y el mundo*. Roma.
- Klisberg, B. (2004). *Más ética, más desarrollo*. Temas Grupo Editorial. Tercera Edición. Buenos Aires, Argentina.
- Lipovetsky, G. (1998). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama, Barcelona.
- Liotard, J-F 1964. *¿Por qué filosofar?* Cuatro Conferencias. Edición electrónica de WWW.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad Arcis. Visitada el 20/01/2011.
- Marx, C. y Engels, F (2002). *Manifiesto comunista*. Ediciones el-aleph.com <http://www.librosgratisweb.com/pdf/karl-marx/manifiestocomunista.pdf>; Visitada el 22/01/11.
- Méndez, E. (2003). *Cómo no naufragar en la era de la información, Epistemología para inter nautas e investigadores*. EdiLUZ, Maracaibo-Venezuela.

Entretexos – Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe
Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia
ISSN: 0123-9333. Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013, pp. 83-102

Sobre los tejidos irracionales para un cuerpo transparente

About irrational tissues for a transparent body

Alawaa sūmakat tü atapa'aa saa'inmaajatka sūmüiwa

Valmore Muñoz Arteaga

Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, Venezuela

Resumen

La dimensión existencial del ser es un recubrimiento e implicación del cuerpo por medio de su espacialidad material y trascendencia temporal. El cuerpo presente es un espacio contenido por las formas de la realidad que es atravesada por las percepciones y la sensibilidad. El cuerpo ausente es una memoria en retorno que no se olvida a causa del sentimiento y los afectos. La real dimensión del cuerpo vivo es una experiencia que humaniza a través del instante donde el cuerpo se abre al goce, al placer, esas necesidades diarias que hacen del cuerpo nuestra más inmediata conexión con el mundo que nos ilusiona y consume.

Palabras clave: Cuerpo, sensibilidad, razón, existencia.

Abstract

The existential dimension of being is a coating and implication of the body by means of its material spatiality and temporal transcendence. The present body is a space contained by the forms of reality that is crossed by perceptions and sensitivity. The absent body is a memory in return that is not forgotten because of feeling and affection. The real dimension of the living body is an experience that humanizes through the moment where the body opens to enjoyment, pleasure, those daily needs that make the body our most immediate connection with the world that delights and consumes us.

Keywords: Body, Sensibility, Reason, Existence.

Aküjuushi palitpüchiru'u

TÚ sukua'ipa kataa o'u atumaa shia wane müsü aka saa'in shiale ashawale'eriin waa'in tü watapa'aka süainje tü sukaliakat yalaka paala. TÚ watapa'aka kapülajanasü sulu'u wane süyoloo tü shiimainka sulatiraka tü e'rünaka otta tü saaliikak. Tü atapa'aa nnojölüipa wama sotusu waa'in makai wale'ejiraka shia wekiirü'ümüin nnojotsü süpüla motuin waa'in so'ujee aa'in shia wamüin. Tü sujutu tü wata'apa sümaa kataa o'u shia wayuuka atuma waya süainje shian ojutalain süainmüin talataa, otta süpüshua'aya tü kasa che'ijaaka amünii süpüla shiain t ü watapaaka e'itaaka waa'in süain müin yaakana waya so'u tü mma eere talatüin otta sajattiruin waya süainjee..

Pütchi katsüinsükat: atapa'aa, saalii, kama'anaka anaa, eeshii.

1.- Introducción

Intuyo que es fácil suponer que en la obra de Franz Kafka pueden hallarse los registros suficientes para comprender, con poco margen de error, cómo ha sido concebido el ser humano por la modernidad. Allí, en su obra terrible, profunda y enigmática, están muy bien definidas las huellas que muestran la identidad, más o menos bien definida, del hombre y la mujer modernos. Kafka jugó con la literalidad de los significados para exponer cómo el proceso racional moderno dejó marcas -cicatrices? - en el cuerpo, e incluso, cómo la escritura funcionó como dispositivo de fijación y de materialización que, a la postre, terminó por institucionalizar la sentencia sobre la piel desde la cual el ser humano siente su estar-aquí-ahora. Kafka cuando escribió que un hombre cualquiera puede amanecer un día cualquiera *transformado* en un insecto cualquiera no hace más que dejar claro que el cuerpo es fundamentalmente materia escribible. “Escribir sobre el cuerpo (en sentido temático) equivale entonces a escribir sobre el cuerpo en tanto superficie, pergamino sobre el cual se inscriben los trozos, las marcas, las líneas que configuran una determinada cartografía corporal” (Ostrov, 2004).

Los escenarios que construye Kafka en sus angustiantes historias no son otros distintos a los escenarios que la modernidad, a partir del látigo flagelante, supo armonizar para el tormento del cuerpo. En algunas ocasiones puede percibirse incluso cómo el discurso flagelador y flagelante se transformó en ritual que combinaba mecanismos terribles que llevaron al ser humano hasta el exterminio. Los personajes kafkianos pueden asaltar la mente en medio de las oscuras imágenes reveladas en los campos de concentración nazis y comunistas. El cuerpo se hizo objeto de los caprichos de la razón instrumental que parece haber entendido para sus propósitos terribles la metáfora del cuerpo mortificado de Cristo en la cruz que sirvió de mucho a las justificaciones de Torquemada. Desde el silencio de Dios se intentó, entre las sombras de la noche racional, silenciar los gritos alucinantes del cuerpo humano.

Sin embargo, los gritos eran tales y en tal magnitud que, aún, entre los discursos que parecían provenir de la metálica piel de las máquinas, la racionalidad moderna terminó por quebrarse al descubrirse sentiente, ardiente. Al descubrirse vencida por los actos corporales, particularmente, en el amor, como una metáfora donde se disuelven la vida y la muerte en otro término distinto más allá del tiempo, por cuanto no es ni ayer ni mañana, aunque sea allí –en ese ayer y en ese mañana– donde se vindica.

En ese despertar ardiente el cuerpo se transformó en cuerpos y estos en jeroglíficos sensibles. Cada cuerpo se configuró como metáfora erótica y su significado terminaba siempre siendo el mismo: el vértigo inmóvil de la muerte, pero que, al mismo tiempo, esa inmovilidad se hizo danza donde los cuerpos se descubren en quietud ociosa (Paz, Octavio (1974). Quietud ociosa, espacio sin tiempo sin espacio, donde la imagen se hace perfecta en su completitud y descubre al erotismo como una infinita multiplicación de cuerpos en el mismo cuerpo alguna vez herido y maltrecho, en tanto que, entre los fluidos desatados por el contacto amoroso, se abre una posibilidad al ser para que cambie y se convierta en deseo del ser en ser el otro. El ser del hombre contiene ya a ese otro que quiere ser y eso distinto que quiere ser hallará en el cuerpo la vía expedita para esa inspiración extraña que saca al ser humano de sí mismo para ser –ahora sí– todas las posibilidades de lo que es: otro cuerpo, otro ser (Paz, Octavio (1992).

Michel Maffesoli refiere que, para ese despertar ardiente y sensible, termina siendo necesaria la construcción de una deontología cuya base sea la definición del cuerpo desde un saber erótico que ayude a los sentidos a experimentarse y vivirse día a día. Una deontología fraguada a partir de una razón sensible que no le tema al caos, que arroje entre sus brazos intuitivos la posibilidad de un cuerpo, otro, esta vez polisémico, que brote de una racionalidad dionisiaca que ama al mundo que describe. Una razón capaz de integrar el caos, que acaricie con piel sentiente la topografía de la incertidumbre y el azar, que se reconozca también en el desorden y de la eferescencia, de lo no racional, de lo humano, demasiado humano. Un cuerpo visto desde la razón sensible que permita, al mismo tiempo, un sentir iluminado a través de los sentidos.

2.- Una racionalidad sensible y sentiente para un cuerpo doliente

Rabindranath Tagore es, sin duda, el poeta indio más estimado en el mundo occidental, más aun, luego de la obtención del Premio Nobel de Literatura en 1913, aunque, debe reconocerse que Tagore encontró en Romain Rolland, escritor y pensador francés, un puente expedito hacia este otro universo racional. Hallamos en Tagore otro esfuerzo por conciliar lo oriental con lo occidental y podríamos decir, sin temor al error, que quizás sea una de las primeras propuestas interculturales del siglo XX. Tagore dejó en sus libros, en especial, en sus ensayos, su enorme preocupación por la necesidad de un encuentro entre ambos universos en cuanto a que allí logró vislumbrar la posibilidad de la plenitud del ser humano.

El poeta estaba convencido de que no había límite posible a la dignidad del espíritu humano, puesto que todo aspecto que significara limitación era falso. “Al hombre no le basta con ser ciudadano o patriota, ya que ni ciudad, ni patria, ni siquiera esa pompa de jabón llamada mundo, pueden contener su alma entera” (Tagore, Rabindranath (1967). Para ilustrar su idea, Tagore, trae a la luz un texto de Bhartrihari, poeta de la India antigua que renunció al mundo a consecuencia de una terrible tragedia doméstica. Producto de ese alejamiento es el libro *Vakiapadiya*, tratado dividido en tres partes o, mejor dicho, en tres centurias, a saber: *Centuria de amor*, *Centuria de la prudencia de la vida* y *Centuria de la falta de pasiones*. El texto que recoge Tagore dice:

-¿Y después de que os hayáis adueñado del manantial de todos los deseos?

¿Y después de que hayáis puesto bajo vuestros pies el cuello de vuestro enemigo o de que por fortuna hayáis conseguido reunir en torno a vosotros todos vuestros amigos?

¿Y después de conseguir, si acaso, que la vida de los mortales dure siglos? ¿Y después, qué?... (Tagore, 1967).

Tagore participa de la idea de que los seres humanos necesitan estimar el valor de la vida de otra manera. Estuvo claro en que sólo podía valorarse en su plenitud infinita en la medida en que se aprendiera a conciliar en un mismo camino los elementos que conforman los sentidos, la razón y la fe. Todo está conectado con todo y lo particular lo es sólo porque es una parte del todo. A este «todo» se penetra sólo a través de la experiencia plena de la vida cuya fuente es la armonía entre el razonamiento racional y el razonamiento sensible, de allí, a juicio de la sabiduría oriental, se abre la posibilidad de una tercera dimensión de la realidad. La conciencia de la armonía es posible permitiendo mayores alternativas para que se exprese lo intuitivo, el amor, la mística, o como se le desee llamar.

Raimon Panikkar afirma lo que, puede suponerse, la médula del problema que terminó generando esa doble perspectiva de la realidad y, claro está, todo lo que ella puede definir y definirse. Para Panikkar ciencia y conocimiento no son la misma cosa, muy a pesar del origen etimológico común, aunque estén estrechamente relacionados. No puede haber verdadera ciencia sin conocimiento y no puede haber conocimiento sin que en él no se integre, en cierto modo, al sujeto que conoce. Un conocimiento sin amor vuelve arrogante al hombre y lo desarticula de una visión total de la realidad. La parcialidad racional que lo domina fragmenta su mirada. El llamado conocimiento *objetivo* lo es en función de que existe un sujeto que le define los criterios y para ello, es imprescindible, exista un abarcamiento de la totalidad del objeto conocido. Sin embargo, esta totalidad, en modo alguno, será el resultado de la suma de sus partes. “Se necesita otra actividad humana, que no es la del método científico. La ciencia moderna basada en el análisis y la medida no ha pretendido nunca «salvar» al hombre; el conocimiento sí –aunque en ese caso vaya unido el amor” (Panikkar, 2009). No hay conocimiento infinito, pero siempre existe la posibilidad de un conocimiento del todo, de un conocimiento holístico. Sin embargo, el devenir científico, que

sólo ha respondido a los postulados del cartesianismo como único sistema racional capaz de responder a la necesidad de búsqueda de la verdad, hizo a un lado la otra esfera necesaria para la completa visualización de lo real, claro está, se hace referencia a la razón sensible.

Álvaro Márquez-Fernández, hace una distinción muy precisa en torno a los campos en los cuales abona la racionalidad en sus esferas, la racional y la sensible. “El pensamiento sentimental es un sentir la vida por medio y a través de unos juicios valorativos que nos permiten compartir, en la presencia de los otros, un interés subjetivo que nace de una necesidad de hacer recíproco las sensaciones que despiertan los afectos [...] El pensamiento racional es un existir en la vida por medio y a través de la lógica y la deducción” (Márquez-Fernández, 2008). Más adelante apunta también hacia la necesidad de hallar una vía, en este caso, el equilibrio entre estos dos pensamientos, para alcanzar un razonar total de la realidad circundante.

Del lado del pensar racional, se podría situar lo que se ha entendido por “ciencia”. Y de otro modo, del lado del pensar sentimental, se podría situar lo que consideraríamos como “arte”. Precisamente, al considerar el pensar racional como un pensar de prácticas concretas, en el sentido de la deducción y del cálculo, de la probabilidad y de la causalidad; y al pensar sentimental como un pensar de prácticas subjetivas, consideradas por la intención y el sentido de los afectos y las emociones, podemos establecer las inevitables diferencias de las dos esferas del pensar y de los dos mundos de experiencias de éstas. Pero, también, de la necesidad de superar la oposición entre ambas razones y ambos pensamientos, aprendiendo entre ellas. El pensar racional tiende a agotarse en el mundo de las cosas y los objetos, pueden fácilmente tender a la deshumanización del sujeto por medio de la alienación técnica que lo vuelve en objeto de sí o de otro. Entonces, el pensar racional sufre de una crisis de insensible para pensar acerca de la razón como un valor del pensar y sentir la práctica de ese valor para interpretar la realidad en su libertad subjetiva. Esa carencia, es demostrada y hecha evidente por la razón sensible que vive su exilio de la práctica o experiencia del pensamiento (Márquez-Fernández, 2008).

Michel Maffesoli anuncia desde el *Elogio de la Razón Sensible* una nueva deontología a partir de un saber erótico o dionisiaco que abra las compuertas a un equilibrio, más o menos sensato, entre la razón y el sentimiento. La rapidez, el apresuramiento, el tiempo como objeto que puede perderse ha ido permeando las bases por medio de las cuales se construye el ser aquí y ahora y es a partir de allí, según Maffesoli, donde la racionalidad cartesiana ha venido tejiendo las categorías desde las cuales los seres humanos van haciéndose una representación de lo que son y del mundo. Lo vertiginoso ancló en los hombres y las mujeres haciendo del espíritu un estado proclive al miedo de afrontar lo extraño y lo desconocido. “Lo bárbaro ya no está a nuestras puertas, está dentro de nuestras paredes, está en cada uno de nosotros” (Maffesoli, 1997). Pide entonces un reposo, valorar la lentitud con la finalidad de comprender la necesidad indiscutible de un cambio de paradigmas. Cambio que desestructure el *tú debes* cartesiano por el *yo quiero* nietzscheano, un *yo quiero* generoso que no se sorprenda con nada, que no luche con nada, pero que sea “capaz de comprender el crecimiento específico y la vitalidad propia de cada cosa” (*Ibidem*). En tal sentido, ese

yo quiero nietzscheano tiene una fuente primaria de existencia: el saber dionisiaco que, también podemos denominar, razón sensible, ardiente o sentiente.

Esto que se ha llamado saber dionisiaco o sensible forma parte del mundo de lo subjetivo, universo referencial que la modernidad ha querido estancar transformándolo en mera *doxa* y elevó al *logos*, a la razón como el único camino para interpretar la realidad, allí su poder absolutista en la determinación de la relación del ser humano con todo lo que lo rodea. La expresividad de la racionalidad envolvió, a su vez, al hombre como un ser incapaz de captar al ser en su completitud. “Parecía que lo más puro del logos, lo inatacable, era su forma; una reivindicación de esta pureza, en nombre de la ciencia, autorizaba a tildar de relativas, subjetivas, literarias y mitológicas todas las especulaciones metafísicas (Nicol, 2003)”. La racionalidad cartesiana conoció muy bien aquella expresión platónica en la cual afirma que hay dos formas de ser, la una visible, la otra invisible, es así como busca anular esa otra parte invisible cargándola de oscuridades, de sombras, en otros casos, en su versión teologal, de satánica o parte maldita. “La modernidad, a este respecto, constituye un buen ejemplo de esta connivencia de conflictos. Para afirmarse primero, para confirmarse después, y finalmente para reivindicar su hegemonía, el racionalismo se inventa un valedor, un doble oscuro: el irracionalismo, que bajo distintos nombres –oscurantismos, reacción, tradición, pensamiento orgánico–, permitirá al primero mostrarse como discurso de referencia alrededor del cual se organizará la vida social” (Maffesoli, 1997). La totalidad de los grandes sistemas de pensamiento están permeados y fundamentados por la misma materia, “y se presentan todos como variaciones musicales sobre un mismo tema determinado” (*Ibidem*).

La racionalidad cartesiana, bálsamo que se impregnó en todos los sistemas de pensamiento occidentales, ha visto al ser humano, en toda su magnitud, fundamentalmente como cálculo, como *animal racional* que sólo es capaz de comprender una parte muy reducida de la realidad que, desde una construcción intelectual, social y cultural pretende representarlo todo. El cartesianismo abstrae de la realidad apenas una parte de ella, justamente aquella que puede ser medida. Excluye cualquier elemento que no sea intrínsecamente objetivable, como podría ser las intenciones del que piensa, los aspectos éticos del pensamiento o de cualquier otra extrapolación extraña a la empresa científica (Pannikar, 2009). Sobre esto agrega Maffesoli:

La actitud puramente intelectual se contenta con discriminar. En su sentido más simple, *separa* lo que considera el bien o el mal, lo verdadero de lo falso, y olvida al mismo tiempo que la existencia es una constante participación mística, una correspondencia sin fin, en la que lo interior y lo exterior, lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial entran a formar parte de una sinfonía, tanto si ésta es dodecafónica como si es de las más armoniosas. El racionalismo olvida que, si existe una ley, ésta es la de la *coincidentia oppositorum*, que hace que cosas, seres y fenómenos completamente opuestos puedan unirse (Pannikar, 2009).

Ante esto, la posibilidad de intuir al cuerpo como un río de cuerpos o un país de latidos soportado sobre vértigos espesos, queda reducida notablemente por cuanto, la racionalidad

cartesiana, no comprende de intuiciones, mucho menos de esa parte oscura y llena de posibilidades del cuerpo. Allí la imperiosa necesidad de reorganizar los saberes en torno al cuerpo a partir de un equilibrio entre la racionalidad y la sensibilidad. Los despreciadores del cuerpo hicieron un notable trabajo, pero existen alternativas que pueden brindar otras manifestaciones conceptuales partiendo de la iluminación de los sentidos y la percepción, otras manifestaciones que impliquen una desnudez metafórica del cuerpo: vaciarlo de contenido, es decir, desnudarlo.

Dice Octavio Paz que el mundo ya es visible por el cuerpo, es transparente por su transparencia. La transparencia es un misterio que apenas se percibe desde una categoría superior del sentido definido como *sensus* o inteligencia afectiva, otros lo definen dentro de la razón sensible y otros, entre ellos, Graciela Maturo, como razón ardiente. Una razón que comprende desde un tránsito lento, profundo y por entero del *ser-en-el-mundo*, es decir, comprender no como un conocimiento que luego se ejercitará en una actividad, más bien, como el propio ejercicio de esa actividad. Comprender es, en estos términos, *ser capaz de, saber habérselas con*, nombrar una destreza en la que no interviene la diferenciación abstracta entre un saber *teórico* y un saber *práctico*. ¿Consecuencia? *Poder-ser respecto a algo*. Y ese *poder-ser* se constituye sobre la base de devorar esa transparencia que es la desnudez mientras que ella devora, enredarse en ella, confundirse en ella hasta ser ella misma. La desnudez muestra los desfiladeros del cuerpo que solamente cuando se les ve allá abajo el oscuro fondo se sienten como abismo, lugar de caída y despeñamiento.

Nietzsche veía ese despeñamiento como la posibilidad de vinculación con lo real a través de su capacidad de irradiar sentido. La desnudez son cuerpos desnudos compartiendo una misma carnalidad dotada de existencia. Plenitud del desgarramiento. Esa desnudez sólo es posible a través de la iluminación que brindan los sentidos. La desnudez experimentada a partir de una fenomenología de la experiencia fraguada por el ardor de los sentidos vivos y sentientes, esa posibilidad de sentir, ya lo experimentó Montaigne, aproxima en mayor medida al ser humano a su ser *aquí-ahora* que toda discusión académica. El cuerpo, mito encarnado, se expresa en función de lo sensible y “lo sensible ya no es un factor secundario en la construcción de la realidad social” (*Ibidem*). Lo sensible puede intuirse, en este caso, como un valor supremo constituido sobre la base de un conocimiento comprensivo cuya fundamentación se encuentra en la relación entre la vida y el pensamiento, relación amante que se nutre con manos que ya no buscan perseguir, pero que van conociendo a tientas a la existencia como encantamiento, cópula, como ardimiento, visitación, promesa. Conocimiento comprensivo es aquel que dice sí a la vida sensualmente y se abre a la aventura de conquistar-conquistándose a cada instante.

3.- El cuerpo a la luz de la llama de la vela

Pensar en el cuerpo termina pareciéndose a reflexionar a partir de los claros del bosque a los que hiciera alguna vez referencia María Zambrano (Zambrano, 1986). La filósofa y

poeta veía al claro del bosque como un centro en el que no siempre es posible adentrarse; desde la linderera se le mira y el parecer de algunas huellas de animales no ayuda a dar ese paso que nos lleve a él. El cuerpo, así como los claros del bosque de Zambrano, es otro reino que un alma habita y guarda. Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Al obedecer esa voz llegamos a un lugar intacto que parece haberse ofrecido en ese único instante puesto que no volverá a darse otra vez igual. “No hay que buscarlo. No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco buscar nada de ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido” (*Ibidem*). El cuerpo, como el claro del bosque, se volvió lugar donde desaparece el cuerpo con la intensidad del relámpago. Entre el lindero y el corazón latiente y luminoso del claro del bosque: oscuridad petrificante y petrificada. Entonces, se hace necesaria la posibilidad de acompañarnos por la llama de una vela para transitar entre tantas oscuridades.

El cuerpo es un lenguaje que, en el momento de su plenitud, se desvanece; “todo lenguaje, al alcanzar el estado de incandescencia, se revela como un cuerpo ininteligible” (Paz, 1974). La llama de la vela desnuda el lenguaje en imágenes. La llama es, entre los objetos del mundo que convocan al sueño, uno de los más grandes productores de imágenes. La llama nos obliga a imaginar. Ante una llama, en tanto se sueña, lo que uno percibe al mirar no es nada en relación con lo que se imagina. La llama lleva a los más diversos dominios de la meditación su carga de metáforas e imágenes (Bachelard, 1975). La llama de la vela brinda vivacidad a la búsqueda del cuerpo en tanto que la misma llama comparte esencialmente la misma vida que se trata de hallar en la búsqueda del cuerpo. ¿Qué se halla a través de la llama de la vela? El potente hallazgo de la comprensión intuitiva de que vida y cuerpo están unidos desde siempre por un mismo espíritu llameante a través del cual se descubre la simultaneidad del cuerpo penetrado y la conciencia impenetrable. La llama de la vela permite transitar hacia el claro del bosque por medio de su función productora de imaginación, es decir, en su constante flamear el sujeto alcanza la conciencia necesaria para comprender que “la imaginación es el deseo en movimiento” (Paz, 1974), pero, al mismo tiempo, la luz que irradia la vela parece desnudar al cuerpo como la parte más semejante al mundo, pues, como es sabido, desde y a través de él, el ser humano entra en contacto con el mundo. El cuerpo es develado como un componente sentiente atado a las condiciones del mundo y sujetado a la comprensión que se hace de él a partir de él mismo. Una comprensión fraguada desde un sentido hermenéutico, es decir, aquella que sitúa al sujeto en la periferia de la oposición entre explicación y comprensión. Aquella comprensión que acompaña al ser humano en todos los modos de *ser-en-el-mundo*.

La llama de la vela bachelardiana presume del fuego que la corona, presume de todo cuanto desde ella se alumbró. Se sabe portadora de un fenómeno privilegiado que es capaz de explicarlo todo. “Si todo aquello que cambia lentamente se explica por la vida, lo que cambia velozmente se explica por el fuego. El fuego es lo ultra-vivo. El fuego es íntimo y universal” (Bachelard, 1966). El fuego pone en contacto al ser humano como todo aquello que habita

en sus profundidades y se ofrece como un amor. “Desciende en la materia y se oculta [...] Entre todos los fenómenos es el único que puede recibir netamente dos valoraciones mo-tearías: el bien y el mal. Brilla en el Paraíso. Abrasa en el Infierno. Dulzor y tortura. Cocina y apocalipsis” (*Ibidem*). Al igual que en el pasado remoto, la llama ardiente de una vela desataba el pensamiento de los filósofos ofreciendo la posibilidad de abrir todos los caminos del ensueño, de la imaginación, de la creación. Desde su silencio llameante se abre ante los ojos atentos un campo repleto de metáforas que exigen repensar la realidad y, en este caso, al cuerpo. “En aquellos tiempos del lejano saber en que la llama hacía pensar a los sabios, las metáforas eran el pensamiento” (Bachelard, 1975). El fuego facilita el camino y se hace método maravilloso para estudiar al cuerpo como punto de partida de la propia inmanencia subjetiva, para confirmar que realmente se trata de la situación originaria y originante de la corporalidad. El calor del fuego radicaliza la subjetividad quedando equiparada con la corporalidad, fuente no constituida por nada, primera, y originaria de todo aparecer y manifestación del mundo. Michel Henry, filósofo y novelista francés, afirma que el punto de partida de toda interpretación del cuerpo no es el afuera sino la subjetividad. Partirá de una idea de Maine de Biran que consiste en confirmar que cuando se dice *yo pienso*, no sólo se está diciendo algo con distancia respecto al pensamiento, sino que existe una afirmación inmediata e inmanente al Yo, de un modo transparente, sin intervención alguna.

En tal sentido, ahora el propio cuerpo se transforma en la propia llama de la vela puesto que, por medio de él, del cuerpo, se conoce al mundo. El mundo se hace visible debido a que la subjetividad es la luz misma que en el constante transcurrir existencial lo va abriendo y lo muestra. Henry comprenderá que la subjetividad no es receptora del mundo tramando sospechas sobre la verdad de los objetos, sino totalmente lo contrario: de ella devendrá toda la verdad y conocimiento posible de sí misma, del mundo, de todo (Henry, 2007). La situación del cuerpo es tan primera e inmediata como la subjetividad misma. Para Henry, la subjetividad es la propia corporalidad y la manifestación del cuerpo no es segunda en el conocimiento de sí y del mundo. La palabra unifica al fuego, al cuerpo y a la subjetividad como una misma cosa capaz de descifrar el misterio que habita en el secreto de la vida y de la muerte. El fuego que es la subjetividad ardiente transforma al cuerpo en un *logos* de la carne viva del ser humano, es decir, el cuerpo se transforma en *encarnación*, espacio carnal donde se realiza y desrealiza el mundo. El cuerpo, vuelto ahora conciencia encarnada, se asume a sí mismo como una revelación de esa otra realidad humillada hasta ahora por el cartesianismo y la racionalidad moderna. El cuerpo no es ya cuerpo. El cuerpo ahora es, si se quiere, una geometría sentiente que desestabiliza al *logos* ofreciéndose a sí mismo como una totalidad plenaria, hambre de comunión más allá de lo erótico, tejido de presencias, ondulación perenne en la cual aparece y desaparece la imagen del mundo.

El fuego danzante en la corona de la vela deconstruye el *yo pienso* cartesiano transfigu-rándolo en espontaneidad ardiente, en el *yo puedo* voluntarioso del nietzscheanismo, es decir, aquel de las capacidades corporales y adquisiciones históricas que sustentan el

comportamiento e iniciativa. Según Merleau Ponty, la misión de la filosofía es disponerse en esta esfera en la que se producen las fugas de sentido que dan lugar a unas nuevas significaciones. Por ello ha propuesto una especie de fenomenología de la corporeidad con la finalidad de construir una especie de involucramiento recíproco, ya que el sentido no se genera por un movimiento desplegado desde la exterioridad a la interioridad, en vista de que no resulta de encuentros imprevistos en una consecución de eventos que transcurren en tercera persona. Tampoco brota en virtud de un adelanto desde *el adentro* hacia *el afuera*, porque no es la consecuencia de la obra condensada por una conciencia definida como poder absoluto. “Su verdadero origen ha de buscarse en un movimiento a la vez centrífugo y centrípeto, es decir, en el momento en que nuestras intenciones se encuentran con contenidos que permiten su expresión, o, a la inversa, cuando los elementos de la experiencia son recogidos por intenciones que les confiere un carácter personal” (Battán Horenstein, 2004). Cada nuevo presente del transcurrir humano compromete de distintas maneras todos los ordenamientos pasados porque permite una trascendencia hacia nuevos vínculos significativos que establecen la representación de los hechos de otras maneras. El cuerpo, el cuerpo humano, es una *cosa* que participa de la carne del mundo, es, en muchos sentidos, la carne del mundo. Por otro lado, es aquello que, por ver y tocar las cosas, es carne del cuerpo. El cuerpo es un ser de doble dimensión manifestadas en un lado sensible revelado tanto al prójimo como a mí mismo y un lado sentiente únicamente accesible a mí mismo. Merleau-Ponty, tocado por el fuego que lo abrasa desde la vela encendida, termina subrayando que la carne del cuerpo emplea su ser sensible –su ser visible y tangible– como un vehículo para estar incorporada al conjunto de las cosas sensibles, esto es, a la carne del mundo. Poseído por el calor de la llama, el cuerpo es capaz de captar lo sensible en razón de ser una cosa del mundo: cuerpo mundano. Sin embargo, al mismo tiempo, es también en ese instante de lo sensible que se modifica en un ver y un tocar mediante los cuales toma heredad de todo lo sensible incorporándolo dentro de sí (Merleau Ponty, 1996).

El fuego de la vela bachelardiana permite vislumbrar al cuerpo como un horizonte de la experiencia vivida. Brota irracionalmente de la frialdad cartesiana para asumirse como encarnación, instante fecundo en el cual se comprende al cuerpo como un comportamiento del sujeto, ya que ser cuerpo es existir encarnadamente: ni como puro sujeto ni como puro objeto, sino trascendiendo todas las esferas de la existencia. El cuerpo es potencia de mundo que existe integrada al espacio y al tiempo en el espacio y el tiempo corporales. El cuerpo es un estar abierto al mundo, al paisaje como unidad de los sentidos y el mundo de la vida. Mundo que tiene como punto de partida el punto cero de orientación desde el cual abrir un espacio existencial en el que se ensancha la contingencia humana. El cuerpo vivido es el sustento de toda intencionalidad de la conciencia, siempre encarnada y dirigida al mundo para convertirlo en el campo de los propósitos teóricos y prácticos.

Estos propósitos descubiertos por Merleau-Ponty son el centro de todo proceso de aprendizaje. El cuerpo aprende infatigablemente constituyendo y organizando los estímulos en

relación con los problemas prácticos y gracias a una competencia corporal que no es, en modo alguno, un conocimiento *a priori*, sino un saber establecido progresivamente en el esquema corporal (López Sáenz, 2010). El cuerpo no es materia pasiva, por el contrario, es inteligencia del mundo o, mejor todavía, conocimiento sensible. El cuerpo, la gran razón nietzscheana, es la fuente, no el efecto, de todas las experiencias y estas experiencias son el modo en que el hombre logra acceder a todo lo otro. Ese silencioso entrelazamiento corporal con lo otro es lo que posibilita la sensibilización que actúa como término que quiebra la dualidad entre materia pasiva y espíritu activo, entre el mundo y la conciencia. “No podemos cortar el cuerpo en dos diciendo «aquí el pensamiento, la conciencia; allí la materia, el objeto. Hay una profunda circularidad en el cuerpo, a eso yo lo llamo *carne*». El cuerpo sólo es un acontecimiento de esa matriz universal, de esa vida en movimiento que porta una reflexividad sensible” (*Ibidem*).

4.- Un cuerpo tejido por Dionisio

Friedrich Nietzsche decía que escribía con todo su cuerpo y toda su vida. En *Ecce homo* (Nietzsche, 1998) se pregunta si alguien, a finales del siglo XIX, tenía clara la idea de lo que en épocas de mayor poder poético se llamó inspiración, testifica que, en caso de que existiera algún vestigio supersticioso, el hombre inspirado difícilmente sería capaz de no derrumbarse en la creencia de estar poseído por un *daimon*, de ser su *encarnación*: una boca a través de la cual se manifiestan poderes superiores. *Revelación* sería la palabra apropiada para pronunciar el sentido de algo que de repente se hace visible tras saberse hasta ese momento oculto. De esta manera, Nietzsche se erige como un buscador de una verdad que sólo tiene sentido cuando está fecundada por las experiencias, generada por las emociones, es decir, por la vida misma. Una vida que lo hace un sujeto embargado en el combate contra todo lo que lo divide, debilita y empequeñece, un soldado que lucha contra la alienación y sus perversiones. El edificio que se propone es su propio cuerpo y, al mismo tiempo, su identidad. Una identidad surgida del bloque de mármol informe que es al llegar la conciencia. Un trabajo arduo y meticuloso, monumental, que hace de él una figura eminentemente fáustica. Para designar el trabajo fáustico es menester acudir a los gestos cuya finalidad es la sumisión de lo real a la voluntad. “Sumisión tanto más gigantesca cuanto que lo real concernido es poderosamente resistente, compacto y de una voluntad férrea, determinada” (Onfray, 2009). Allí donde trepida lo informe cartesiano, al mismo tiempo, se esconden potencialidades que debe actualizar, hacer emerger, la fuerte individualidad. “El hombre fáustico es demiurgo, intercede para generar fuerzas cristalizadas” (*Ibidem*). Este tipo de hombres repudian el corte con el que se fabrican las personalidades fragmentadas, peligrosas por su desequilibrio, que en todo momento amenazan con desmoronarse de la incompletitud que quiebra, la carencia que marchita, esclaviza y sojuzga.

Un cuerpo tejido por la potencia dionisiaca es un cuerpo anárquico y gozoso, abierto a la posibilidad de la embriaguez y del júbilo. Un cuerpo con los sentidos abiertos exprimiendo

el jugo de la existencia, capaz de llevar lo real a su punto de incandescencia desde una ma-yéutica ansiosa por una epifanía de lo maravilloso. Un cuerpo acariciado por el aliento de la fuerza dionisiaca logra comprender que nada es lo que parece y que, además, va cambiando siempre. Comprende que la última realidad es el deseo, sus ilusiones, sus búsquedas. Un cuerpo dionisiaco es un cuerpo enamorado que viaja hacia la llama transformando su piel mientras avanza. Un cuerpo cuyo combate “persigue la soberanía absoluta sobre sí mismo, su victoria será la producción de sí mismo como excepción, un ser sin doble ni duplicación posible” (*Ibidem*). Un cuerpo dionisiaco es aquel que contempla al mundo desde una generosidad sensible, que contempla la existencia propia y ajena como una impresión deslumbrante capaz de abismarse casi hipnóticamente como camino hacia la transferencia con el otro.

Caemos en cuenta en la necesidad de reorganizar todos los saberes en función de una nueva operación alquímica que funde otra dialéctica dentro de la cual el significante esté al servicio del significado. “La existencia del verbo está subordinada a la del sentido que le corresponde” (*Ibidem*). Esta reorganización pasa por la posibilidad de establecerla a partir de la construcción de un saber dionisiaco. Ahora bien, ¿de dónde parte este saber? Parte de la idea que sobre el arte describiera Nietzsche. El arte dionisiaco es una representación que descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Al cándido ser humano natural lo engrandecen hasta el olvido de sí el instinto primaveral y la bebida narcótica. En ambos estados el principio de individuación queda roto, lo subjetivo desaparece íntegramente ante lo irritante de lo general-humano, de lo universal-natural. Se establece un pacto entre hombres y una reconciliación con la naturaleza. Todas las diferencias de estirpe que la necesidad y el atropello han establecido entre los hombres desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el humilde de cuna se unen para formar los mismos coros báquicos. Cantando y bailando manifiesta el ser humano como miembro de una comunidad superior, más ideal. Se siente prodigiosamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa. En él resuena algo sobrenatural. Se siente dios: todo lo que vivía sólo en su imaginación, ahora eso él lo percibe en sí. Ya no es artista, se ha convertido en una obra de arte, camina tan extáticamente e imperturbable como en sus sueños veía caminar a los dioses. La potencia artística de la naturaleza es la que aquí se revela. Así como la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, así el acto creador del artista dionisiaco es el juego con la embriaguez. Mientras no se ha experimentado en sí mismo ese estado, sólo se comprende de manera simbólica (Olmos, 2004).

Un cuerpo edificado como escultura de un saber dionisiaco es aquel que se deja someter a la destrucción total provocada por la filosofía del martillo para que luego pueda crecer en libertad teniendo como conciencia la integración del caos, “la topografía de la incertidumbre y del azar, del desorden y de la efervescencia, de lo trágico y de lo no racional, de todas las cosas incontrolables, imprevisibles, pero no por ello menos humanas. Estas cosas son las que, en grados diversos, atraviesan las historias individuales y colectivas, pues constituyen el *vía crucis* del acto de conocer” (Maffesoli, 1997). El cuerpo, tal y como se conoce hoy,

no es más que una representación lamentable de una especie de paranoia epistemológica centrada fundamentalmente en una concepción dualista del todo generando una serie de dificultades y simplificaciones en el conocimiento de los fenómenos humanos.

La modernidad impuso en Occidente un paradigma de conocimiento simplificador que lo ha regido todo, cuyos principios y características principales son: “los principios de simplificación, disyunción y reducción; obviar la problemática de la organización y conceder al orden soberanía como principio explicativo (determinismo); restringir la causalidad a causalidad lineal, superior y exterior a los objetos; negar «el acontecimiento», lo eventual, temporal e histórico; absolutizar la lógica clásica aristotélica” (Solana Ruiz, 2004). El saber dionisiaco le indica al cuerpo que no tiene una demarcación respecto al mundo, no está encerrado, terminado, ni listo, sino que se excede a sí mismo, atraviesa sus propios límites. El acento está puesto en las partes del cuerpo en que éste está, o bien abierto al mundo exterior, o bien en el mundo, es decir, en los orificios, en las protuberancias, en todas las ramificaciones y excrecencias: bocas abiertas, órganos genitales, senos, falos, vientres, narices, algo muy similar a los advirtiera Bajtin con respecto al cuerpo concebido desde una razón carnavalesca (Bajtin, 2003). La razón carnavalesca da forma a un cuerpo dispendioso. Cuerpo sin nacimiento ni muerte. Inquieto y sin reposo, siempre distinto y en vigorosa plenitud. Cuerpo como voluntad estética que aspira a una obra abierta siempre abierta, siempre nueva siempre. Cuerpo que se construye en los instantes en que se construyen la vida, aunque esta termine cuando termina. Carne hospitalaria edificadora de una ética voluntarista. Cuerpo que lance ventosidades de felicidad sobre los caprichos miserables del hegemon. Un cuerpo como espacio de carne dentro del cual retocen felices la anarquía gozosa, la embriaguez y el júbilo. Cuerpo armoniosamente desordenado que exprima en sí y para sí los jugos de la existencia.

Saber dionisiaco, carnavalesco, ardiente, saber enamorado “tal como se hace ver y tal como se ofrece para vivir” (Maffesoli, 1997). Un cuerpo confeccionado teniendo como fundamento un saber dionisiaco implica la construcción de un cuerpo-otro como perspectiva, como manera de mirar y ser mirado por uno mismo; implica la construcción de una ética hedonista, de una ética arañada gozosamente por una erótica del vagabundo que integre en sí mismo todas las virtudes que repugnan a la racionalidad moderna, que hunda sus manos puercas de mundanidad para destruir todo aquello que se considera sagrado: la verdad, la lógica, la consecuencia y la certeza. El cuerpo dionisiaco se burla de la razón razonadora a partir de su preferencia por la intuición fina y fulminante. “El verbo está siempre en segundo lugar o, al menos, debería estarlo. Debe primar la emoción. Cualquiera que coloca la emoción antes de la reflexión es un artista” (Onfray, 2009). Mirar al cuerpo con los ojos con que mira el arte que desprecia la ley por injusta e intolerable. Mirar al cuerpo a partir del ardor, del consumo, desde la dispendiosa búsqueda de los sentidos iluminados por la caricia amable y deseable de la existencia que muerde frenéticamente cada instante derramado sobre la vida que el propio cuerpo va tejiendo.

El cuerpo dionisiaco dispuesto por una erótica del vagabundo es una pulsión ciega que parte de sí mismo sin ningún plan, sin destino y sin suministros y, por, sobre todo, comprendiendo la saciedad como la posibilidad de deshacerse de su propia carga cuya finalidad es tan sólo liberarse de sí para llenarse del otro que es el Yo-ajeno que recibe. “El ser siente que se vacía de algún modo de su sustancia, que se aliviana como la ebriedad y se dispersa” (Levinas, 2011). Se dispersa en su desorden que confunde realidades y direcciones, así se multiplica en sí mismo, se abre, se expande en borracheras que confunden los sentidos y todo se vuelve un constante estar perdido en el camino y el saber, tal y como era concebido, se vuelve sólo una ilusión que se desvanece y su aminoramiento alimenta la pena que conlleva de manera inmediata al aumento del goce. El cuerpo fraguado con savia del saber dionisiaco es una voluntad, una promesa, es un viento marino, un levar anclas, una última ruptura de puentes, un rugido de engranajes, un gobernar el timón (Nietzsche, 2012).

5.- Transparencias poéticas que hace visible al cuerpo

Otra lectura a Octavio Paz y Michel Henry.

Primera transparencia: Octavio Paz: El cuerpo y sus múltiples posibilidades

El Mono Gramático (Paz, 1974) es uno de los libros emblemáticos de Octavio Paz. Libro único que se pasea entre el ensayo y el poema en prosa para poder sobrevolar sobre dos escenas con enlaces y evocaciones, el camino de Galta, donde está el Templo de los Monos, en Jaipur (India) y un jardín clásico en Cambridge, fungen como punto de partida de una honda reflexión sobre la lengua, que distingue al ser humano entre los animales hasta el punto de que, en realidad, somos el animal simbólico, el mono que habla, el mono gramático. Se examina el idioma y la correspondencia que existe con la percepción del mundo, con la fenomenología, indagando las relaciones ocultas entre ideas y palabras, los ecos de los términos y cómo las semejanzas y redes entre las palabras pilotan las formas de pensar creando asociaciones de conceptos. Idea y verbo, palabra y percepción, pensamiento y sentidos, conocimiento y erotismo, sentimientos y razón, son oposiciones con las que juega y crea un discurso cristalino en este libro maravilloso y mágico. Entre sus páginas, Octavio Paz, desata y esparce su visión desnuda del cuerpo, sus nombres y sombras, sus claridades encendidas por las conjunciones y disyunciones del discurso poético, vela que arde sin quemarse y abre la vista por sobre la espesa oscuridad racional mostrando los hábitos de la transparencia como potencia que devela lo verdadero del mundo.

Desde el cuerpo sabroso de la bella Esplendor muestra al cuerpo como entidad que se reparte, se dispersa y se disipa de un cuerpo a otro sólo por el hecho de la palabra encendida por la razón ardiente. El cuerpo es, desde allí, respiración, temperatura, contorno, bulto que lentamente bajo la presión de las yemas de los dedos deja de ser una confusión de latidos y se congrega y reúne consigo mismo. Octavio Paz, partiendo de que sólo por medio del

arte se llega a un saber dionisiaco, intuye que a partir del arte la sensibilidad brinda la posibilidad de revelar al cuerpo para celebrarlo o consagrarlo. Intuye además que la imagen del cuerpo no es posible inventarla, puesto que ella sólo brota, se desprende como un fruto o un hijo del cuerpo del mundo (*Ibidem*). La imagen del cuerpo es la del doble cosmos, la humana respuesta al arquetipo universal no-humano.

Cada civilización ha visto al cuerpo de una manera distinta porque cada una tenía una idea distinta del mundo. Cuerpo y mundo se acarician o se desgarran, se reflejan o se niegan: las vírgenes de Chartres sonríen como las muchachas cretenses pero su sonrisa es distinta: sonríen con otro mundo –con el otro mundo. Lo mismo sucede con la actitud reflexiva del poderoso Bodisatva de Mathura o con la blancura desgarrada del San Sebastián de Mantegna, cubierto de flechas. El universo se desdobra en el cuerpo, que es su espejo y su criatura. Nuestra época es crítica: deshizo la antigua imagen del mundo y no ha reado otra. Por eso no tenemos cuerpo. Arte de la desencarnación, como en Mallarmé, o arte hilarante y escalofriante como en la pintura de Marcel Duchamp. La última imagen de la Virgen cristiana, la dama ideal del provenzal y la Gran Diosa de los mediterráneos es *La Mariée mise a un par ses célibataires, même*. El cuadro está dividido en dos partes; arriba la diosa, convertida en un motor; abajo sus adoradores, sus víctimas y sus amantes –no Acteón, Adonis ni Marte, sino nueve fantoches uniformados de policías, porteros de hotel y curas. El semen, la esencia vital de los taoístas, vuelto una suerte de gasolina erótica, que se incendia *antes* de tocar el cuerpo de la Novia. Del rito al juguete eléctrico: una bufonería infernal (Paz, 1974).

La imagen del cuerpo que son muchos cuerpos la devela Octavio Paz poéticamente puesto que la poesía, uno de los caminos por los cuales transita la racionalidad dionisiaca, es el vértigo de los cuerpos y el vértigo de la dicha y el vértigo de la muerte (Paz, 1987). Al explorar la evolución de ese primer vértigo, el de los cuerpos, resulta posible intuir en su poética uno de sus semblantes más significativos: el erotismo, entendido éste como, no tan sólo el encuentro con la amada, sino con lo Otro, es decir, con la otredad del mundo entretejido con los hilos transparentes de la celebración epicúrea, no muy distinta al caos carnavalesco del dionisismo más puro. En su poesía el cuerpo no es cantado poéticamente a partir del acto amoroso. El cuerpo en Octavio Paz es canto poético de una presencia que se multiplica siempre puesto que se expresa como paradoja erótica: en el acto amoroso se posee al cuerpo de la mujer –o del hombre– como una asombrosa totalidad que termina fragmentándose y cada fragmento sugiere a los otros y, de cierta manera, aguanta a la totalidad. “Los cuerpos son el teatro donde efectivamente se representa el juego de la correspondencia universal, la relación sin cesar deshecha y renaciente entre la unidad y la pluralidad” (Paz, 1974). El cuerpo, además de teatro, es fuente argentina que suda símbolos, el cuerpo es su propio lenguaje pasional. Un lenguaje que sólo la enfermedad y la muerte silencian. Octavio Paz asume al cuerpo como entidad imaginaria cuya realidad es la más real: imagen palpable, pero, al mismo tiempo, variable y condenada irremediabilmente a la desaparición. La realidad del cuerpo “es una imagen en movimiento fijada por el deseo” (*Ibidem*). El deseo, en este caso, transfigura al cuerpo en llama, en racimo de verdades

intactas, en mar lleno de brazos, en luz precipitada vertiginosamente en transparencia. La transparencia que brota de la multiplicidad que despierta el deseo hace de los cuerpos “jeroglíficos sensibles. Cada cuerpo es una metáfora erótica y el significado de todas estas metáforas es siempre el mismo: la muerte” (Paz, 1990).

Sin embargo, más acá de la muerte, la otra gran metáfora, el acto corporal que invita al amor, en la cual la muerte es disuelta y la vida pasa se constituye en un tercer término que no es ni ayer ni mañana y que, sin embargo, participa del ayer y del mañana, de la vida y de la muerte, de lo femenino y de lo masculino. Más acá de la muerte, la poesía que en el cuerpo construye la tempiternidad, es decir, **vivir el presente** como experiencia intensa del instante, sin referencia al pasado que ya **fue**, o al futuro que **será**. Es aquel presente en el que se realiza una acción verdaderamente tal, esto es, auténtica y, por tanto, única. La **tempiternidad** viene a manifestar que el **ser y el tiempo están interrelacionados**, de tal modo que no hay nada que permanezca sin ser tocado por el tiempo, ni siquiera la eternidad. De la misma manera, el aspecto temporal de la realidad total es sólo una parcialidad de la naturaleza **tempiterna** de las cosas (Panikkar, 1979). La unión amorosa de los cuerpos del cuerpo en el centro de la tempiternidad es un más allá de la identidad, es, más bien, un estado de perpetua movilidad como el juego o, como la música, de perpetuo acordarse.

Segunda transparencia: Michel Henry o la fenomenología de la carne

Afrontar el pensamiento de Michel Henry viene a ser una labor de divulgación científica alrededor de una de las propuestas fenomenológicas hasta cierto punto desconocida en el universo académico actual. Sin embargo, a propósito de la construcción de una fenomenología de la vida y del cuerpo, Henry, se ocupa de las nociones de la fenomenología y la intuición sujeta a la intencionalidad de la conciencia, que se orienta a las cosas que ingresan en el espacio de transparencia que llamamos *mundo*. El *hacer ver* premeditado revela lo que brota en el *fuera de sí* del aparecer mundano. Henry expone la revelación de la vida que origina otra definición de *fenomenalidad*. Esta ofrenda se separa de la del mundo porque no es exterior sino íntima, no es insensible y torpe para crear, sino que fecunda y solaza perseverantemente al ser vivo. La afirmación de la vida se confiere en el viviente a través de su *Verbo*, que se adopta a través de los matices cálidos que laceran la carne enseñando qué es vivir. En sus inicios el filósofo francés propone que la filosofía es una *fenomenología del ego*. De hecho, este título rondaba la cabeza del filósofo francés en el año de 1946, fecha en la cual disponía sus investigaciones fenomenológicas iniciales, y que verían la luz en 1960, año en el que se publicará *La esencia de la manifestación*. Sin embargo, con el nombre de la fenomenología del ego, Michel Henry quiso dar inicio a una exploración radical al problema de la subjetividad en la filosofía moderna: su demanda en esta obra buscaba conferir un fundamento absoluto del que carecía el *ego cogito*. La intuición primaria que describe la obra de Michel Henry no se fundamenta en la certidumbre racional del *ego*, sino en una impresión originaria, en tanto que es el sujeto

sintiente (afectividad), el lugar antropológico desde el cual se define la existencia del yo. “El horizonte trascendental desde el cual se rastrea el problema del *ego* nos confronta con la inmanencia radical del sentimiento. La vida de la subjetividad materializada en la sensibilidad del cuerpo, se explica a partir de la *ipseidad* donde la interioridad incursiona en el mundo de la invisibilidad” (Lipsitz, 2004).

En todo caso, el tema que nos preocupa es el concepto que Michel Henry maneja como Fenomenología de la Carne. La idea central del planteamiento es la posibilidad de concebir al cuerpo subjetivo como un cuerpo inmanente inmediatamente tejido a sí en la experiencia el arrojo y la resistencia. La existencia corporal está adherida a la estructura del absoluto en relación y se encuentra determinada como una necesidad de orden ontológico. Esta disociación –y hasta quiebra– entre intelecto y afectividad o entre razón y emoción, ha transcurrido paralela al privilegio del alma sobre el cuerpo o, más bien, antes que eso, y más fundamentalmente, a la duplicidad del ser del hombre en estas dos entidades. “La encarnación no es entonces un hecho contingente sino una prescripción de la esencia. Es preciso, pues, dejar atrás el dualismo de sustancias tradicional que inevitablemente fracasa a la hora de «unir» al alma un «cuerpo» que considera contingente y heterogéneo respecto del «alma»” (*Ibidem*).

Lanza al ruedo la idea *encarnación* partiendo de una lectura a las primeras líneas del Evangelio según San Juan que contiene, según él, una de las afirmaciones más osadas del cristianismo que es aquel que anuncia la transformación del verbo en carne, la cual le lleva a comprender que la carne de Cristo es similar a la nuestra y que el hombre es *carne*, prueba que le sirve para constatar la unión perfecta entre verbo y carne. Para Henry, el término encarnación distingue, en primer lugar, la condición de un ser que tiene un cuerpo o una carne, como la palabra indica con más exactitud. Cuerpo o carne, ¿son, por tanto, la misma cosa? Como toda cuestión fundamental, la del cuerpo –o la de la carne– remite a un fundamento fenomenológico que sólo se puede dilucidar a partir de él. Por fundamento fenomenológico conviene entender el aparecer puro que se presupone en todo lo que aparece. Es este aparecer puro el que en primer lugar debe aparecer, si alguna cosa es a su vez susceptible de aparecer, de mostrarse a nosotros. La fenomenología no es la ciencia de los fenómenos, sino de su esencia, de lo que permite que cada vez un fenómeno sea un fenómeno. Ciencia no de los fenómenos sino de su fenomenalidad pura considerada como tal, en una palabra, de ese aparecer del que hablamos. Hay otras palabras susceptibles de expresar ese tema propio de la fenomenología que la distingue de todas las demás ciencias: postración, *desvelación*, manifestación pura, revelación pura, o incluso, si se toma en su sentido absolutamente original, verdad. No deja de tener interés observar que estas palabras clave de la fenomenología son también en muchos aspectos las de la religión y, por tanto, de la teología. Existen dos modos fundamentales del aparecer –dos modos diferentes y decisivos, según los cuales se fenomenaliza la fenomenología: el aparecer del mundo y el aparecer de la vida (Henry, 2002).

Para comprender la existencia encarnada es necesario comprender su fenomenalidad, es decir, atender su experiencia como tema. Henry descubre a través de Maine de Biran el carácter subjetivo del cuerpo lo cual lo lleva a concluir que el cuerpo no es objeto de experiencia sino la experiencia misma, no es objeto de voluntad sino la voluntad misma, no es objeto del esfuerzo sino el esfuerzo mismo. “El cuerpo subjetivo es el saber inmediato en que consiste la experiencia y se revela en el poder y no en el pensar: sólo por esto caminamos, sólo por esto pensamos” (Lipsitz, 2004). “El movimiento de la mano, dirá Henry, se conoce sin ser aprehendido en un mundo y se da de modo inmediato en la experiencia interna trascendental que se confunde con el ser mismo en movimiento” (Henry, 2007). De esta forma lo que puede reconocerse como ser del cuerpo trascendental, por corresponder a la esfera de inmanencia de la subjetividad, es su *aparecer*. De allí la idea que da nombre a uno de sus libros *Yo soy mi cuerpo*. El cuerpo siempre será, desde esta óptica, un cuerpo naciente, un advenimiento continuo de un sí trascendental con sus poderes. El feliz arribo de la vida como carne incandescente será el tema central de *encarnación*. La vida, la vida absoluta como origen de la carne. ¿De qué vida se trata?

No es que nuestras impresiones y la carne que ellas componen no sean susceptibles de aportarse ellas mismas en sí, al ser dadas a sí solamente en la auto-donación de la vida –menos aún que esta vicia, por cuanto es la nuestra, no cumpla la auto-donación que hace de ella una vida–. Sólo una Vida absoluta portadora en sí de la capacidad de la que nuestra vida se encuentra desprovista en el principio, la de aportarse a sí misma en sí, generándose a sí misma en el proceso cíe su auto-revelación y bajo la forma de ésta, puede hacer de modo que haya vida en algún lugar y, solamente en él, en esta vida única y absoluta que es la que tiene sola el poder de vivir todas esas vicias que no son vivas sino en ella. Sólo las propiedades de esta Vida absoluta, no como sus propiedades facticias, sino como posibilidades transcendentales incluidas en el propio proceso de su autogeneración, pueden dar cuenta de las propiedades fenomenológicas esenciales de cualquier vida que se pueda concebir, consecuentemente de las propiedades fenomenológicas esenciales de nuestra propia carne, aunque ésta las obtiene de la vida (*Ibidem*).

Vivir desde esta óptica significa probarse a sí mismo. Al proceso absoluto en el que la Vida viene en sí, se fecunda a sí misma experimentándose a sí misma y de ese modo revelándose a sí, corresponde en el principio la *Ipseidad* sin la cual es imposible alguna prueba de sí. Puesto que la Vida nunca es, en primer lugar, un concepto, sino una vida real, fenomenológicamente efectiva –real también, fenomenológicamente efectiva es la *Ipseidad* en la que ella se prueba a sí misma: es un Sí mismo real, el primer Sí mismo en el que la Vida se revela a Sí, su Verbo–. Porque a la posibilidad más radical de la Vida pertenece este Sí mismo que es su Verbo, también pertenece a toda vida concebible un Sí mismo. Y a la vez, a todo lo que encuentra en la auto-revelación de la vida su propia condición de posibilidad: a toda carne y a toda impresión. No hay carne que no lleve en ella un Sí mismo de modo que este Sí mismo implicado en la donación de esta carne a ella misma, se encuentre con que es el

Sí mismo de esta carne como ella es la carne de este Sí mismo. No hay carne que sea una carne anónima, impersonal, la carne del mundo. Y lo mismo la impresión: no hay dolor, sufrimiento o gozo que sea el dolor, el sufrimiento o el gozo de nadie (*Ibidem*). La carne es la forma transparente, según Henry, que tiene la Vida de hacerse vida. Sin embargo, “esta conexión originaria y esta reciprocidad, esta interioridad recíproca de la Carne y de la Vida, sólo atañe a una vida como la nuestra porque, *antes del tiempo, antes de todo mundo*, se ha establecido *en la Vida absoluta* como el modo fenomenológico según el cual esta Vida viene eternamente a sí en el *Archi-Pathos* de su *Archi-Carne*” (*Ibidem*).

La carne es, para Henry, la disposición primitiva en el ser humano mismo y su sustancia fenomenológica es idéntica al conjunto de poderes que conforman la subjetividad del sujeto. Ofrecida graciosamente a su propia realidad, la carne resulta pasiva respecto de su propia generación de vida. “Henry llama *archi-pasibilidad* a la posibilidad apriórica que posee la vida infinita de traerse a sí misma a sí bajo el modo de efectuación patética (Lipsitz, 2004). Por hallar la totalidad de sus recursos en la vida infinita, la carne es “la pasibilidad de una vida finita que abreva su posibilidad en la *archipasibilidad* de la vida infinita” (Henry, 2007). La carne es, al mismo tiempo, memoria inmemorial de los poderes humanos, “memoria sin retención, una suerte de sabiduría propia del estado de inocencia original en que los poderes se experimentan interiormente sin recordar ni anticipar” (Lipsitz, 2004). La carne es verbo ardiente, sentiente y sentido, fraguar sosegado y mudo que talla en la interioridad del ser el poder en él mismo para que, a partir de allí, adueñándose de sí, pueda poder efectivamente. El concepto de carne no va a referir una realidad posible y necesaria sino a una realidad efectiva, esto es, el punto de partida de toda voluntad, el punto silencioso “pero no inconsciente donde nuestros poderes se apoyan en su propio fondo patético para desplegarse cuando, al realizar un movimiento, despliegan el cuerpo orgánico” (*Ibidem*). En el cuerpo orgánico se enraízan los poderes que intencionalmente conforman el cuerpo trascendente brindándole ser y sentido.

Referencias bibliográficas

- Bachelard, G. (1975). *La llama de una vela*. Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela
- _____. (1966). *Psicoanálisis del fuego*. Alianza Editores. Madrid, España
- Bajtín, M. (2003). *La cultura popular en la Edad media y en el Renacimiento*. Alianza Editorial. Madrid, España
- Battán Horenstein, A. (2004). *Hacia una fenomenología de la corporeidad. M. Merleau-Ponty y el problema del dualismo*. Ediciones Universitas. Serie Tesis de Posgrado. Buenos Aires, Argentina.
- Henry, M. (2002). “Encarnación”, *Communio*. Revista Católica Internacional. 3ª. Época, Año 24, abril-junio de 2002
- _____. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España.
- Levinas, E. (2011). *De la evasión*. Arena Libros. Madrid, España

- Lipsitz, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Prometeo Libros. Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires, Argentina.
- López Sáenz, M.C. (2010). "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir", *Investigaciones fenomenológicas*, volumen monográfico 2: Cuerpo y alteridad. Madrid, España.
- Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la razón sensible*. Paidós Editores. Barcelona, España.
- Márquez-Fernández, Á. (2008). "Pensar con los sentimientos", *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v.4, n.º.7, jan./jun.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Lo visible y lo invisible*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.
- Nicol, E. (2003). *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica. México, México.
- Nietzsche, F (1998). *Ecce Homo*. Alianza Editorial. Madrid, España
- _____. (2012). *Poemas*. Colección Hiperión. Madrid, España.
- Olmos, J. (2004). *Notas de Filosofía*. Ediciones del ICSyH. BUAP. Ciudad de México, México
- Onfray, M. (2009). *La escultura de sí. Por una moral estética*. Colección Los Cinocéfalos. Errata Naturae Ediciones. Madrid, España.
- Ostrov, A. (2004). "El cuerpo como corpus", en: *El género al bias*. Ediciones Alción. Córdoba, Argentina.
- Panikkar, R. (1979). *Culto y secularización*. Marova Editores. Madrid, España.
- _____. (2009). *La puerta estrecha del conocimiento*. Herder Editores. Barcelona, España.
- Paz, O. (1974). *Teatro de signos*. Editorial Espiral. Madrid, España.
- _____. (1974). *El mono gramático*. Seix Barral Editores. Barcelona, España.
- _____. (1987). *Árbol adentro*. Seix Barral. Barcelona, España.
- _____. (1990). *Corriente alterna*. Siglo XXI, Editores. Madrid, España
- _____. (1992). *El arco y la lira*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, España.
- Solana Ruiz, J.L. (2004). "Saber dionisiaco y pensamiento complejo", en: *Posmodernidades. La obra de Michel Maffesoli revisitada*. Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela.
- Tagore, R. (1967). *Hacia el hombre universal*. Ediciones Sagitario. Barcelona, España.
- Zambrano, M. (1986). *Claros del bosque*. Seix Barral Editores. Barcelona, España

Entretexos – Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe
Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia
ISSN: 0123-9333. Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013, pp. 103-114

Cuestiones de arte, cuestiones de género

Art Issues, Gender Issues

Sukua'ipa sukumajja kasa anachonsü, sukua'ipa jaralin akumajüin

Antonio Boscán Leal

Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Venezuela

Resumen

El presente ensayo trata sobre las relaciones actuales entre el arte y el género, desde la óptica reflexiva y crítica del feminismo. Hasta ahora, no se ha desarrollado un trabajo sistemático, continuo y progresivo de mujeres artistas que se autodenominen feministas, es decir, un trabajo conscientemente político. El presente estudio tiene como objetivo señalar las características que actualmente reviste el problema del género en el arte, el cual apenas comienza a discutirse en seminarios y encuentros organizados por algunas artistas feministas, quienes se han dedicado a de-construir y re-crear estereotipos femeninos -y masculinos-, para asumir un nuevo papel como espectadoras y críticas, buscando que los varones las entiendan y reconozcan como sujetas.

Palabras clave: Arte, género, mujeres espectadoras, mujeres creadoras.

Abstract

The present essay deals with the current relations between art and gender, from the reflective and critical perspective of feminism. So far, there has been no systematic, continuous and progressive work of female artists who call themselves feminists, that is, because of a consciously political work. The aim of this study is to identify the characteristics of the gender problem in art, which is only beginning to be discussed in seminars and meetings organized by some feminist artists who have dedicated themselves to de-constructing and re-creating female—and masculine—stereotypes to assume a new role as spectators and critics, seeking that men understand and recognize them as subjects.

Keywords: Art, Gender, Women Spectators, Creative Women.

Aküjuushi palitpüchiru'u

Ashjuushikat tüüwalai shia shi'yatakat sukua'ipa tü akumalaa kasa anasü su'upalu'u wayuu otta jamüin naku'a'ipa naa akumaliikana, süinainje no'upa'aluu otta shiria sukua'ipa

natuma naa jieyuukana. Müüma'a yaa, nnojoluliya akumajünüün wane a'yatawaa eekai su'unirüün sukua'ipa waneepia natuma naa jieyuukana akumaliikana suyolojo kasa anasü naa waya shikiikana asotaa süchiki sukua'ipa jieyuu makana, shijaa wane a'yatawaa eekain naa'inr'uün süma koottirain süchiirua wane anaa. Shiasa shi'iyateekat ashajuushikat tüüwalai tü kasa eekat müüma'a yaa sulu'u sukua'ipa jaralin a'yatain süñain akumajaa tü kasa anasükat su'upalu'u wayuu, shiiwolia ottuün süñain aashajaana achiki süñain wane juttkataa akumajuushi natuma wane jieyuu ayataakana süñain tü makat anülia, nayakana joolu'u yalain süñain akumajaa, akumalaa süchikua'aya otta e'rajiraa wane akua'ipa kirakat natuma naa jieyuukana otta natuma tooloyuu süpüla yalainjanain naya joolu'u ma'aka saa'in wane e'rajilii müle'e süpüla asoutaa shia nachejaaka achiki kajutuün naya natuma naa tooloyuukana.

Pütchi katsüünsukat: Sukua'ipa sukumajia kasa anachonsü, jiet otta toolo, jieyuu e'rajüshii, jieyuu kuyamalii.

Introducción

El tema central del presente estudio son las relaciones entre el arte y el género. El arte no será tratado aquí desde un punto de vista artístico o meramente estético, sino desde la óptica reflexiva y crítica del feminismo.

Se asume el arte como una manifestación humana inserta en contextos sociales en los que se crea y consume. En este sentido suscribimos la posición de Avital Bloch, quien señala:

La totalidad de las relaciones sociales –en sus ámbitos privado y público– debe ser tomada en cuenta como un elemento que influye en la obra de arte. El arte no es meramente un objeto, sino una práctica social que involucra entrenamiento, producción, influencia estilística, fuentes iconográficas, mecenazgo, crítica, consumo, exposiciones y coleccionismo (Bloch, 2003: 93).

Así mismo, la teoría feminista lleva a reconocer que los elementos de género también están presentes en el contexto socio-político a partir del cual se genera el hecho artístico, y elimina la vieja idea del arte como creación del hombre inspirada por la divinidad. De este modo, el feminismo abre la posibilidad para el estudio de “un nuevo tipo de arte de las mujeres que crea representaciones artísticas que comentan y subvierten el dominio masculino existente” (*Ibidem*).

También se ha hecho uso del concepto de arte en un sentido amplio, para abarcar las relaciones del mismo con tecnologías provenientes de los actuales desarrollos en el campo de la informática, la televisión, el cine, el video, y con nuevas expresiones artísticas como el *performance* y los eslóganes, que se realizan en lugares públicos y abiertos.

El objetivo del presente estudio es el de llamar la atención sobre el problema del género en el arte, el cual ha sido puesto en evidencia por las artistas feministas, quienes se han dedicado a de-construir y re-crear estereotipos femeninos -y masculinos-, para asumir un nuevo papel como espectadoras y críticas, buscando que los varones las entiendan y reconozcan como sujetas. Se hará énfasis no sólo en la forma como el arte se constituye en un espacio para la crítica feminista, sino también en cómo el mismo es recreado, redimensionado y resignificado desde la perspectiva de género; y, a la vez, en cómo el género se ve alterado, en su definición convencional, por un nuevo lenguaje artístico creado desde diferentes posiciones feministas.

La relación entre arte y género cuando no es planteada desde la óptica feminista

Se analizará a continuación las posiciones mantenidas por dos autores varones no feministas, que han expresado sus opiniones sobre la relación mujeres y arte. Se comenzará por Pedro Alzuru, coordinador del Centro de Investigaciones Estéticas de la Universidad de los Andes, y también del IX Seminario Internacional de Estética, realizado en 2006 en dicha institución. En una intervención que hizo en ese evento Alzuru señaló que:

(...) el arte se ha relacionado con las ideologías políticas, las nacionalidades, las religiones y las identidades locales, por lo que podemos hablar de un arte andino, central u oriental, además de hablar de un arte femenino o masculino...de modo que todas estas discusiones en pro o en contra, por un lado, nos dan una identidad pero, por otro, nos petrifican en esa identidad, es decir nos sujetan (...) De alguna manera, el arte (...) ha estado en contra de esta sujeción (Godoy, 2006:1).

Se cuestiona posiciones como éstas que consideran el género como un mecanismo propiciador del desarrollo de identidades unívocas y cerradas, cuando la realidad es que es el sistema sexo-género implantando por el sistema patriarcal el verdadero promotor de la estereotipia y bi-polarización de los géneros, y que, como respuesta a ello, se ha desarrollado un movimiento filosófico, social y político subversivo (el feminismo) que plantea la conformación de géneros abiertos y plurales. Tampoco se puede estar de acuerdo con referirse al feminismo como una ideología promotora de un arte femenino que coloca a la mujer como el único referente, ya que dicho movimiento ha dado muestras de tomar sus reflexiones y críticas sobre la condición de la mujer en el arte para propiciar un cambio positivo en el pensamiento y comportamiento de los varones artistas con relación a sus compañeras de oficio y con respecto a sí mismos. Mucho menos se puede estar de acuerdo con la opinión de Alzuru, de considerar el arte como una manifestación capaz de servir de medio para expresar la diversidad humana sólo si no está sujeta a ninguna clase de ideología, no reconociendo por este lado, la existencia de ideologías positivas, antihegemónicas, que son, precisamente, las que permiten visibilizar aquellas realidades discriminadas cargadas de expresiones y sensibilidades con un verdadero sentido revolucionario y humano.

Otro conferencista que también participó en el Seminario fue Jaime Cerón. Asumiendo una posición distinta, pero no propiamente feminista, manifestó lo siguiente:

(...) el arte contemporáneo ha posibilitado la participación de la mujer, en particular, así mismo hacer un cuestionamiento a la manera como la noción hegemónica de arte en occidente invisibiliza y discrimina las formas sociales y culturales de afiliación que han demarcado el rol de las mujeres en el campo histórico occidental y cómo el arte de nuestro tiempo está en gran medida dominado por ese tipo de cuestiones. En la modernidad, la mujer fue tomada como un objeto de representación donde el espectador y el artista eran hombres, y ella era como el desnudo, el cuerpo, el deseo de otro. Ahora, el arte postmoderno contemporáneo ha posibilitado que las féminas sean sujetos y no simplemente objetos que enuncian sus deseos, su propia sexualidad, sus ideologías políticas, de manera que el universo artístico desde ahí, se ha transformado notablemente (*Ibíd.*:2).

El otro asunto que aquí se revela es que si bien se tiene a intelectuales como Cerón, que se muestran de acuerdo con la creación de un arte desde la mujer, sin embargo, no terminan de entender que no es el arte contemporáneo o postmoderno, como él lo define, el que ha venido a imponer una nueva visión de las cosas que ha servido para reconocer el papel de la mujer en el mundo artístico, sino que esa nueva visión en el arte se ha conseguido, justamente, por el cambio de perspectiva que al mismo le han impreso las feministas.

El problema

Marcelo Expósito, en su ensayo *La imaginación política radical. El arte, entre la ejecución virtuosa y las nuevas clases de lucha* (2005), sostiene que, hasta ahora, no se ha desarrollado un trabajo sistemático, continuo y progresivo de mujeres artistas que se autodenominen feministas, es decir, un trabajo concientemente político. En España, es a partir de la década de los setenta del siglo pasado que comienza a aparecer una nueva generación de mujeres que realizan un trabajo político en la esfera del arte, y que, además, “introducen modos de ver y hacer significativos, tanto en las formas como en los modos, incluso mucho más radicales que en los de sus compañeros de viaje” (Expósito. 2005: 169).

Expósito señala las dificultades de documentarse a este respecto debido a la falta de publicaciones, y lo inaccesible de lo poco que se ha publicado. Llama la atención sobre la inexistencia de artículos y publicaciones críticas, lo cual va parejo al sexismo prevalente en el medio artístico. Por ello, plantea la necesidad de entrar en contacto directo con las artistas para tener una fuente de documentación, y para producir discursos sobre el tema “arte y feminismo”. Termina diciendo: “Después de treinta años o más, pensamos que ya es tiempo de interrogarse sobre cuáles han sido las aportaciones de las mujeres en el medio artístico y el porqué de su invisibilización y falta de reconocimiento” (*Ibíd.*:169).

Encuentros organizados y orientados por mujeres con una visión feminista

Si bien, como ha señalado Expósito, no se ha desarrollado un trabajo sistemático, continuo y progresivo de mujeres artistas que se autodenominen feministas, sin embargo, muchas feministas relacionadas con el medio literario o artístico han venido propiciando en las últimas dos décadas la realización de eventos para discutir la relación entre el género y el arte.

Lourdes Gordinez Leal reseña en CIMACNOTICIAS.COM, de México, la importancia del Coloquio Arte y Género, convocado por algunas dependencias e instituciones académicas mexicanas, cuyo propósito fue reflexionar y debatir sobre la participación actual de las mujeres en el arte. Destaca Lucina Jiménez, una de las ponentes: "...en este siglo tan cambiante, en el que resulta igualmente importante la participación tanto de hombres como de mujeres, este coloquio considera relevante que la perspectiva de género no quede ausente dentro de esta reflexión" (Gordiner, 2005:2). Ana Buquet, en representación de Graciela Hierro, directora del PUEG, dijo también "que la aportación de las mujeres en el arte ha quedado invisibilizada, y que tradicionalmente el hombre es el creador del arte y la mujer el otro recreado" (*Ibid*:3). En el evento se reconoció, además, el papel de las feministas en rescatar de la historia algunas obras escritas por mujeres, y se planteó la necesidad de hacer justicia a la participación femenina en el mundo del arte, de desarrollar estudios de la historia del arte desde un enfoque incluyente, y de propiciar la integración de las mujeres en ese campo.

La española Margarita Aizpuru organizó en el 2007 los III Encuentros Internacionales de Arte y Género, un evento que se destacó por el ambicioso número de objetivos que se propuso abarcar: analizar distintas propuestas y cuestiones "que se están planteando actualmente en el campo artístico desde diferentes enfoques feministas y/o posiciones de género" (Centro Andaluz de Arte Contemporáneo. 2007:1).

De acuerdo a Aizpuru, eventos enfocados de este modo son los que permiten tratar temas actuales tan importantes como la posición que ocupan hoy en día las mujeres en el mundo del arte, y "los retos del feminismo en el 'nuevo orden' digital o la capacidad que tienen la performance y otras prácticas artísticas de explorar (y subvertir) los procesos de construcción de identidades y comportamientos genéricos" (*Ibid*:1).

El desarrollo de una nueva visión crítica del arte por parte de las artistas e intelectuales feministas

El tema de la posición de las mujeres en el mundo del arte, también ha sido tratado fuera del marco de los encuentros. La crítica de arte Susana Pérez Tort ha escrito a este respecto, en vísperas del Día Internacional de la Mujer de 2005, un artículo titulado:

Arte y género: ausencia y presencia de la mujer en el arte". Comienza por problematizar el modo como históricamente la profesionalización del arte facilitó la participación de los varones en el mismo, y obstaculizó el acceso de las mujeres por considerarse que no tenían las actitudes

para ello. Señala que sólo “cuando el arte dejó de guardar el sesgo de un bienpreciado por la sociedad, para pasar a los desvanes de la labor de un diletante marginal, en ese momento, con el modernismo, accede la mujer al arte (Pérez Tort, 2005:1).

Pero también cuestiona la reducción de la mujer a objeto de arte por parte de los artistas. Sin embargo, la historia del arte, rescrita por las feministas, revela la existencia de mujeres que se dedicaron a la creación artística, haciéndolo en forma muy condicionada y teniendo que luchar mucho para alcanzar un reconocimiento progresivo.

Sofonisba Anguisola, pintora en la corte española de Felipe II, ha sido la primera mujer que se registra como sujeto y no como objeto de arte, y aunque no se le permitió crear escenas ficticias, sí logró copiar los rostros de reyes y reinas. Luego se descubrirían otras como Artemisia Gentileschi, quien no sólo llegó a estudiar y a ejercer el rol de artista profesional, sino que también afirmó por esta vía su posición de creadora original. La francesa Elisabeth Vigée Lebrun, pintora de corte de Luis XVI, a pesar de ser una reconocida retratista de cortesanos, cuyas obras se exponen en famosos museos del mundo, fue durante mucho tiempo excluida de la historia del arte. Con la Revolución Industrial, las mujeres tuvieron la oportunidad de hacer lo que Pérez Tort denomina un arte “innecesario”, es decir, manifestaciones estéticas que no trataban de los géneros oficialmente reconocidos y valorados, como el retrato, la alegoría o la historia, sino de nuevas expresiones como el bodegón y las naturalezas muertas.

Margarita Fernández Zavala (2005) cuestiona el calificativo de “género menor” de arte a los bodegones y las naturalezas muertas por el simple hecho de ser fruto de la creación de muchas mujeres artistas, y nos lleva a reflexionar sobre el modo en que se han destacado y alcanzado la fama muchos varones artistas pintando bodegones. Es una injusticia no reconocer que han sido ellas las que han hecho las aportaciones más significativas a este género (Fernández Zavala, 2005:2).

En el siglo XIX, las mujeres comenzaron a defender sus roles de creadoras a la par de sus colegas masculinos. Entre ellas se destacan Berthe Morisot, Mary Cassat, Camille Claudel, Lola Mora, cuyas obras y creatividad fueron literalmente atezadas por el poder hegemónico ejercido por los grandes artistas, críticos de arte y dueños de galerías. El siglo XX fue más favorable al reconocimiento de la mujer creadora, sin embargo, acusa Pérez Tort, a finales de este siglo se sigue asistiendo a grandes eventos internacionales, en los que el arte expuesto en ellos continúa siendo de marca predominantemente masculina.

Los retos actuales de las mujeres en el arte

Margarita Aizpuru habla de “los retos del feminismo en el ‘nuevo orden’ digital (Centro Andaluz de Arte Contemporáneo. 2007:1). Por su parte, intelectuales como Remedios Zafra, se han dedicado a impartir seminarios dedicados a estudiar la relación entre las artes, los nuevos media y el género. En un artículo de su autoría, titulado “Netianas, Mitos, Arte y Feminismo en Internet”, Zafra expone el objetivo de un seminario dictado por ella, cuyo

título se corresponde con el del artículo: realizar diferentes lecturas de la confluencia arte y ciberfeminismo a partir del trabajo de artistas que trabajan en Internet. Dicha confluencia la aborda Zafra a partir del acercamiento al mito Netiana, es decir:

(...) una ficción que esboza nuevas preguntas sobre las posibilidades de la red de redes para la práctica y los desafíos feministas que se acercan a lo visual-digital como una nueva localización del poder, al cuerpo conectado como un campo de inscripción de códigos sociosimbólicos que converge cada vez más con la máquina, al género como algo construible en la nueva complejidad del contexto *on line*, desde la convicción de que a través de la crítica y la ironía subversivas, en combinación con las más cercanas experiencias vitales de las mujeres que habitan en Internet, se pueden sugerir estrategias feministas eficaces para el uso político, emancipador y creativo de la Red (La Comunidad Artística online. 2007:1).

El ciberfeminismo es definido por Zafra como una corriente de la filosofía feminista que estudia las diferencias de poder entre mujeres y varones en los discursos propios de la cultura digital, con el objeto de cambiar dicha situación.

Advierte Zafra que el mundo virtual de la Internet es un nuevo espacio cargado de oportunidades, pero también de muchos riesgos, sobre todo plantea nuevas posibilidades y desafíos para las mujeres. En tanto que estructura horizontal o desjerarquizada de comunicación, puede ser un instrumento útil para la acción social y el feminismo. La participación de las mujeres, como individuos que buscan subvertir el estado actual de las cosas, le agrega a ese espacio un nuevo valor, al ofrecerle posibilidades para la no-repetición de los viejos modelos de jerarquización social, y “para imaginar nuevas condiciones creativas, sociales y políticas de un mundo en red” (Centro Andaluz de Arte Contemporáneo. 2007:2). Además, se debe reconocer la infiltración de las mujeres en los distintos escenarios, tanto virtuales como físicos (producción, creación), del ámbito tecnológico. Es decir, que su presencia no se limita únicamente al mundo virtual de la Red; también hay mujeres participando en las industrias y en las estructuras sociales donde se piensa y fabrica la tecnología, sin dejar de lado los lugares de consumo de dicha tecnología, justamente aquellos donde la presencia de la mujer es mayor.

De acuerdo a Zafra, la perspectiva de género permite reconocer y obliga a analizar las relaciones de la mujer con los sistemas socio-laborales en los que se apoyan y sustentan las redes de comunicación de la cultura electrónica. Advierte sobre el empleo del teletrabajo como una nueva fuente de alienación laboral para las mujeres, al propiciar la duplicación de las tareas, la minusvalorización e invisibilización de las labores que realizan las mujeres en el ámbito doméstico, lo cual contribuye a mantener la separación entre los espacios público y privado y a reforzar su estatus de subordinadas como trabajadoras en casa. En este sentido, debe advertirse de las maniobras de aquellos que ostentan el poder, quienes han comenzado a hacer uso de la Red para mantener a las mujeres encerradas en su casa, condicionando sus oportunidades de trabajo y la autogestión de su tiempo. De allí la necesidad de un discurso crítico ciberfeminista, que permita reconocer los riesgos de la Red como

mecanismo que puede ser utilizado para la globalización del patriarcado, y para controlar y restringir las acciones de los movimientos y grupos subversivos:

(...) bajo la apariencia de Internet como un medio eminentemente democrático se esconden las mismas estrategias de poder de una parte de la humanidad sobre la otra. El desafío, en esta línea, se plantea como la necesidad de articular nuevas alianzas entre la mujer y la tecnología que subviertan estas asociaciones, nuevas redes donde prevalezcan el carácter público de la información, la accesibilidad, el debate crítico, la participación colectiva y la resistencia ante la repetición de estructuras marginadoras para la mujer ...Internet por sí sola no facilitará la emancipación de la mujer, ni siquiera una nueva representación de la mujer ...la estrategia más efectiva para las mujeres sigue siendo utilizar la tecnología para liberar nuestra imaginación colectiva del falo y de sus valores accesorios, como el dinero, la exclusión y la dominación, el nacionalismo, la feminidad icónica y la violencia normalizada” (*Ibíd*, 2007:1).

La capacidad que tienen actualmente diferentes prácticas artísticas de explorar y subvertir los procesos de construcción de identidades y comportamientos genéricos.

Este planteamiento lo han venido haciendo algunas organizaciones como la holandesa AXIS, *Foundation for Art and Gender*, con sede en Ámsterdam, dedicada no sólo a desarrollar proyectos relacionados con el arte y el género con el objetivo de renovar los conceptos de masculinidad y feminidad, sino también a promover la participación “en el territorio de las artes visuales, la representación, la literatura y los nuevos media, de manera que esta aproximación multidisciplinar le permite mostrar la relación género e identidad a través de las conexiones entre las disciplinas artísticas y entre el arte y los nuevos media” (SonicAs 2007:1). La organización se dedica a organizar proyectos diversos como exposiciones, performances, debates, publicaciones y foros.

Marcelo Expósito señala que, en sus marchas y manifestaciones, las feministas, desde los años sesenta, introdujeron en forma creativa nuevas formas artísticas como el *hapening*, la performance y otros modelos de acción que desarrollaron en sus luchas callejeras. Eran formas expresivas producto de la radicalidad, que a la vez tenían un carácter lúdico, festivo y desinhibido. También hace referencia al despliegue de eslóganes o pinturas en la calle, que sirvieron para darle una gran visibilidad al movimiento, a pesar de la censura y discriminación de los medios de comunicación.

A partir de la década de los noventa del siglo pasado se acentuó la relación entre las prácticas artísticas y políticas de las feministas. En efecto, “desde finales de los ochenta y principios de los noventa, el feminismo se convierte en un factor significativo para la generación de imágenes” (Expósito, 2005:162). La crítica antimodernista fue utilizada por algunas artistas feministas para oponerse a la alegorización y despolitización del discurso hegemónico.

Temas y preocupaciones como la personalización de lo político, el (bio) cuerpo como campo de batalla y la vuelta a la performance, la crisis y la reformulación de las identidades y el género/

sexo, las nuevas tecnologías o la visibilidad en el espacio público y en torno a la redefinición del trabajo (producción/reproducción) (...) toman protagonismo para múltiples personas feministas, dentro de la escena del pensamiento y las imágenes, al tiempo que se asumen en las agendas institucionales (*Ibíd*: 172).

El cuerpo, sobre todo el femenino, lo convierten las feministas en objeto de análisis interdisciplinar. En tanto que territorio privilegiado del control y de las lógicas disciplinares, el cuerpo se constituye en espacio para el debate. El feminismo privilegió el cuerpo como espacio de reflexión, contribuyendo de este modo a un replanteamiento de la práctica artística performativa. Expósito señala aquí los nombres de destacadas artistas euroamericanas del performance, en los noventa, como Coco Fusco, Hester Scheurwater, Terre Thaemlitz y Patty Chang. El cuerpo como eje temático y la reformulación de las identidades tuvieron en la práctica performativa uno de sus mejores instrumentos. Artistas como Eulalia Valldosera y Carmen Sigler, utilizan la performance para desconstruir mitologías de la feminidad tradicional (maternidad, cercanía a la naturaleza, victimismo, masoquismo, etc.), y también para motivar la reflexión crítica sobre algunos constructos políticos y discursivos a partir de la experiencia, es decir, de la corporalidad. Por este lado, algunas artistas y autoras comienzan a hacer uso del video como soporte.

De acuerdo a Expósito, sorprende que ciertos sectores de la llamada “nueva izquierda” definieran estas prácticas artísticas políticas como “menores” por el hecho de incorporar aspectos cotidianos como la sexualidad, la reproducción o los cuidados.

Artistas indígenas y trabajadoras en el medio artístico

En su artículo “Clase, género y arte: que no las veamos no quiere decir que no estén”, Mónica Mayer (2007) habla de cómo el trabajo de las artistas chicanas ha contribuido al forjamiento de la identidad étnica, denunciando al mismo tiempo, a través de sus obras, el racismo y el machismo en las tradiciones populares mexicanas. La situación de las artistas en México ha sido difícil, y lo ha sido aún más para las mestizas y para las indígenas. Pero lo que cuestiona Mayer es el hecho de que las feministas negras y chicanas le echen “más bronca a las feministas blancas que al sistema patriarcal” (*Ibíd*:2).

Mayer llama la atención sobre la situación de aquellas mujeres artistas que, por vivir en la periferia, por tener hijos pequeños, por ser indígenas o por ser ancianas, están “amoladas”. No sólo no las toman en serio como artistas, sino que simplemente no las toman en cuenta. Todas, por ser mujeres, reciben un trato distinto a los artistas.

Desde la década de los setenta del siglo pasado, el número de mujeres y de varones que estudian arte es el mismo, y, sin embargo, las artistas sólo participan en el veinticinco por ciento de las exposiciones individuales y colectivas, y los críticos escriben diez veces más de los artistas que de las artistas. Y no solamente esto. También los precios de las obras de aquellos son muy superiores a las de éstas. Mayer habla con tristeza de “que la mayoría

de mis compañeras de San Carlos, en los setentas, que venían de las clases medias bajas o trabajadoras, que eran la mayoría, abandonarían la producción artística para ocupar puestos más bajos como maestras o investigadoras, o sólo exponen en casas de cultura de tercera” (*Ibíd*:3).

Mayer llama la atención sobre el hecho de que no se haya reflexionado sobre estos asuntos y que, además, no se encuentre dónde hacerlo. Lamenta que el proceso de institucionalización de “todos los rollos de género” haya sido lento y arduo. Todo sigue estando por hacerse. No es posible seguir postergando la discusión sobre raza y clase dentro de las reflexiones sobre género y arte.

Ahora bien, se suscitan otras situaciones problemáticas dentro de las instituciones artísticas que Mayer, con su aguda visión, saca a la luz. Comienza por referirse a la inexistencia de guarderías dentro de los centros de arte. Los trabajadores de muchas de estas instituciones no reciben prestaciones sociales, lo cual afecta en mayor medida la situación de las mujeres que en ellas laboran. Al parecer, puesto que lo cultural se asocia con lo femenino, los trabajadores y trabajadoras de la cultura están en las peores condiciones económicas y salariales. Por otro lado, hay instituciones dedicadas a la enseñanza de las artes en las que el horario de estudio es discontinuo, lo que impide estudiar y trabajar al mismo tiempo y, sobre todo, dificulta el ingreso y permanencia de las mujeres con hijos. Es alto el número de secretarías en la parte administrativa de las instituciones artísticas, pero superior el número de maestras de arte, y sólo una de cinco funcionarios es mujer. Mayer concluye:

Dadas las deplorables condiciones económicas y educativas del país, el arte es un pequeño lujo que la mayoría de las mexicanas no puede darse. Pero quienes estamos en cultura, cualquiera que sea nuestra procedencia de clase, no podemos seguir con los brazos cruzados, dejando que nuestro sector sea tan maltratado; ni debemos continuar ignorando las dificultades de las artistas, especialmente las indígenas y proletarias. Y como país no podemos seguir desperdiciando el potencial creativo de tantas mujeres. Hacerlo, aparte de ser una burrada, sería traicionar nuestra esencia mestiza (*Ibíd*: 4).

Conclusiones

Cerraremos el presente estudio, con las palabras de la poetisa María Galindo, quien, desde una posición no racionalista o intelectual, sino desde su muy sentida crítica como feminista y creadora, expone en su poema titulado “NO”, todo un manifiesto contestatario que condensa mucho del sentir de las mujeres artistas latinoamericanas. Se transcriben básicamente aquellas partes del poema que se considera responden a los problemas tratados más arriba. Ante la suposición de que el género es propiciador de identidades unívocas, Galindo responde:

*(...) mi identidad no es más que un pedazo de una identidad
más compleja que une sus límites a los límites de
indias, putas, viejas, locas, lesbianas y otras,*

todas nosotras habitantes del afuera”.

En contra del calificativo “imparcial” de artista:

*No soy artista, el oficio de artista es
por ahora muy decente, muy bien visto e insoportablemente inofensivo
para el sistema, sobre todo para una mujer.
No es el género un espacio de definición artística,
es, en este contexto, un apellido forzado para aquello que no
puede ser arte a secas,
porque lo que viene desde las mujeres es una sociedad patriarcal
no goza del status de universalidad.*

En contra de la noción de “arte de género” para designar una manifestación estética que por tener factura femenina se le resta importancia dentro del arte:

*Confundimos el género como lo que viene desde las mujeres
o puede ser simplemente dirigido a las mujeres,
le ponemos el apellido del género para colocar este trabajo fuera
de la preocupación y los debates centrales del arte.
Yo no acepto ni necesito este apellido para nuestro trabajo
que tiene nombre propio:
somos Mujeres Creando
y nos instalamos al centro de todas las sensibilidades sociales,
espacio desde el cual somos amenazadamente felices y creativas.*

En contra del uso del arte para el control estético y la legitimación del *status quo*:

*(las) Mujeres Creando nunca hemos desarrollado
nuestras acciones creativas en base a oposiciones,
somos autoafirmativas no opositoras de turno.
Nuestra creatividad no es instrumento de descalificación,
es instrumento de lucha para desestructurar el sistema.*

En contra del arte como fomentador del individualismo:

*No se ubica nuestra búsqueda creativa en ‘la genialidad’,
la excentricidad’, ‘el exotismo’ o ‘la retórica’.
Por eso parimos desde la colectividad y no desde el individualismo.
Por eso hemos elegido parir y existir desde la calle
como escenario social privilegiado,
a calle como escenario de sentido,
la calle como escenario ético,
la calle como escenario vital de relación creativa y subversiva.*

En contra de un arte sin contenido social:

*Nuestras acciones creativas tienen color de piel, género,
clase social, opción sexual y posicionamiento,
las de ustedes y de aquellos que no desean reconocerlo, también.
No hay una estética más allá del bien y del mal,
no hay una estética más allá de la historia y de las relaciones
sociales en las que se encuentra.*

(Galindo. 2007)

Referencias bibliográficas

- Bloch, A. (2003). "Y... toca ahora el turno para la "mirada" de mujer: análisis de género y creación en las artes visuales contemporáneas". *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Junio. Año/Vol IX. n°. 017. Universidad de Colima. México, pp. 91-113.
- Centro Andaluz de Arte Contemporáneo (2007). "III Encuentros Internacionales de Arte y Género". En línea. Disponible en: <file:///E:/Centro Andaluz de Arte Contemporáneo.htm>. Fecha de recuperación: 22-09-2007
- Exposito, M. (2005). "La imaginación política radical. El arte, entre la ejecución virtual y las nuevas clases de lucha". En línea. Disponible en: <http://www.arteleku.net/4.0/pdfs/1969-1.pdf>. Fecha de recuperación: 15-09-2007
- Fernández, M. (2005). "Gráfica a la carta: un menú de todos los tiempos". En línea. Disponible en: file:///E:/gráfica a la carta-un menú de todos los tiempos migdaliaumpierre_com.htm. Fecha de recuperación: 22-09-2007
- Galindo, M. (2006). "Mujeres Creando. Intervención en la mesa", *Arte y Género*. SIART. "NO". En línea. Disponible en: <file:///E:/maria galindo.htm>. Fecha de recuperación: 15-08-2007
- Godoy, D. (2006). "Discutido el tema del arte como reflejo de identidad". Oficina de Prensa de la ULA. En línea. Disponible en: Sección Cultura. <file:///E:/arte y género.htm> Fecha de recuperación: 22-09-2007
- Gordinez, L. (2005). "Debatirán sobre la participación de las mujeres en el arte" En línea. Disponible en: file:///E:/cimacnoticias_com Debatirán sobre la participación de las mujeres en el arte.htm Fecha de recuperación: 14-08-2007
- Mayer, M. (2006). "Clase, género y arte: que no las veamos no quiere decir que no estén". En línea. Disponible en: <file:///E:/La Pala-Clase, género y arte que no las veamos no quiere decir que no estén.htm>. Fecha de recuperación: 22-09-2007
- Pérez Tort, S. (2005). "Arte y género: Ausencia y presencia de la mujer en el arte". En línea. Disponible en: file:///E:/Arte y género Ausencia y presencia de la mujer en el arte_Susana Pérez Tort_R...htm Fecha de recuperación: 22-09-10-2007
- SonicAs (2005). "AXIS. Foundation for Art and Gender" En línea. Disponible en: <file:///E:/SonicAs.htm>. Fecha de recuperación: 23-09-2007
- Zafra, R. (2005). *La comunidad artística online*. "Centro Párraga: Netianas, mitos, arte y feminismo en Internet". En línea. Disponible en: www.centroparraga.com. Fecha de recuperación: 23-09-2007

Entretextos – Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe
Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia
ISSN: 0123-9333. Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013, pp. 115-125

El Imaginario Latinoamericano en las Artes Plásticas a inicios del s. XXI

*The Latin American Imaginary in the Plastic Arts
at the beginning of the XXI Century*

*Tü saa'inyaaka amünii yaa Latinoameerika so'u tü ayaakuajaayaa,
akumajaa suyolojo wayuu suttianan s. XXI*

Alberto José Villalobos

Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, Venezuela

Resumen

Se plantea desarrollar una concepción filosófica del Imaginario Latinoamericano, en las Artes Plásticas, a partir de los nuevos modos de concepción estética en la región a inicios del s. XXI. El mismo estará sustentado en una revisión comparativa de investigaciones sobre el tema hechas por autores latinoamericanos y sus posibles antecedentes referenciales de otras latitudes y momentos históricos. Como muestreo de análisis aleatorio, pero categórico, se estudiará el arte visual hecho en Latinoamérica y comunidades hispanas en países, oficialmente no hispano parlantes, en el continente americano, tomando en cuenta la influencia o por lo menos presencia significativa de la comunidad latina en dichas sociedades, desde la segunda mitad del s. XX hasta la actualidad. Ello implicará un muestreo aleatorio-critico de estudios de caso para documentar las categorías de análisis de las fuentes de referencia expresivas como fase final de esta investigación de cuarto nivel.

Palabras clave: Imaginario, Artes Plásticas, América Latina, Estética.

Abstract

We aim to develop a philosophical conception of the Latin American Imaginary in the Plastic Arts from the new modes of aesthetic conception in the region at the beginning of the XXI Century. This will be based on a comparative review of research on the subject made by Latin American authors and their possible preceding reference of other historical latitudes and moments. As a sampling of random but categorical analysis, visual art made in Latin America and Hispanic communities in officially non-Spanish speaking

countries in the American continent, will be studied taking into account the influence or at least the significant presence of the Latino community in these societies, from the second half of the XX Century until today. This will involve a random-critical sampling of case studies to document the categories of analysis of expressive reference sources as the final phase of this fourth-level research.

Keyword: Imaginary, Plastic Arts, Latin America, Aesthetics.

Akūjuushi palitpūchiru'u

Shia achajaanaka akumajaa wane sukua'ipa saa'in tü nekiiru'ujanaka naa wayuu latinoamerikaanakan, sulu'u sukua'ipa tü ayaakuajaa kasa, sünnainjee wane jeketü sukua'ipa anachoin shiria wane kasa yala nama'ana suttianain tü s. XXI. Sükkale'etneerü sukua'ipa sünnainjee awanaawajirain tü achejaanaka achiki so'u kasa tia natuma naa ashajülii latinoamerikaanakana otta naa eetüjüliikana napülapünaa so'u tü sukali'ou kakaliarüka. Shirajaaya sukua'ipa sa'akapünaa, shieerü ekirajaanaka anain tü kuyamalaa e'rünaka akumajuushikat yaa latinoameerika otta sulu'u tü mma eere naa aashajaakana alijunaiki sulu'u tü mma eere waneejatüin anüikii aashajaanaka, yaa sulu'u tü mma merikaanakat, süma sotiinjatüin aa'in sütchuin tü wayuu yaajewotka yaa sümaa kottirawaa sulu'u mmakat tiairua sunainjee süyatapüna s. XX müüma'alee yaa. Cheijaajetka wane sukua'ipa aapawushi sainküinpünaa süchiki akua'ipaa süpüla anaajawaa sukua'ipawai e'rajaanüinjatüka shi'yatia sünnainje eejeere suyalain sukua'ipa sajattia achejawaakat tüüwalai.

Pütchi katsüünsukat: Saa'inyaa amüinii, ayaakuajaayaa, akumajaa suyolojo wayuu, Ameerika latiina, Sa'anasiamaatü.

Introducción

El hombre, a través de la filosofía y, por ende, su constante evolucionar de las ideas, ha aportado invalores herramientas en cuanto a la reflexión, teorización y enunciación de premisas; convalidadas estas a partir de una hermenéutica analítica, no reacia al cambio mas, si escéptica a la especulación visceral; emplazando así al estudioso a indagar al conocimiento en sus dimensiones esenciales a decir: la racionalidad (logos), su pragmática (praxis) y su sensibilidad (estética), según sea el área de estudio y los intereses de la época. En tal sentido la filosofía se enmarca dentro de métodos de razonamiento como fundamento de apoyo al constructo epistemológico: la certeza del conocimiento teorizado y su expresión en las realidades intangibles del hombre; determinantes para la comprensión de su propia naturaleza en cuanto al ser y el mundo que lo define.

Por consiguiente, toda temática, emplazada filosóficamente, a la reflexión filosófica se confronta mediante categorías teóricas de validación. Estas a su vez se enmarcan en una metodología factible de análisis, para luego llegar a un conocimiento universal; consolidado

este como una teoría compartida aun cuando se trate de fenómenos sociales. Abismados en un caos de posibilidades infinitas de interpretación, si ese fuera el caso. Es entonces cuando la filosofía pasa a ser filosofía de la praxis ya que, se enfoca hacia un estudio de elementos interactivos relacionados con el hombre en sociedad; aclaratoria que encamina el estudio hacia un estudio de corte fenomenológico.

Tal es lo que sucede en Caso y en José Ortega y Gasset. En el primero, el “arte puro” es “refinado”, “noble”, “culto” y por eso mismo “liberador”. Caso decía de modo gratuito y forzado: “La belleza nos llena de alegría sin que codiciemos las cosas que nos deleitan” lo que es posible, siguiendo las lecciones Kant; porque hemos dejado antes “suspendida” su existencia y, con ella, la voluntad y el deseo. “Como la vida ordinaria no consiente la intuición desinteresada ni la proyección sentimental, ella forja su mundo, su región, su universo que parece duplicar la vida ordinaria y el mundo habitual” (Roig, 2003: 93). Por consiguiente, lo que podría inferirse es que la pureza de la imagen en el arte radica en una pureza de la contemplación a tiempo real. Lo mismo podría despertar admiración el Partenón griego y la pirámide de Tikal en Guatemala en cuanto a su historia y las cualidades estéticas formales de organización visual y estructura matérica que ostentaron en su periodo de apogeo. Mas, con el pasar del tiempo lo que queda es la estética de la forma, que es su propio concepto único e irrepetible.

Consideración metodológica particular

En función de haber escogido un tema de investigación, sobre todo perteneciente a las ciencias sociales, que pueda arrojar un aporte en la actualidad en cuanto a las asimilaciones teóricas e históricas a desarrollar, es menester el análisis filosófico de la fenomenología social, en este caso, la desarrollada a partir de la expresión estético-cultural de la pintura en cuanto a objeto de arte en el nuevo contexto ideológico regional y colectivo, pero al mismo tiempo portador de visión y pasión íntimas de su autor. Ambas cualidades aproximadas a un posible imaginario latinoamericano; con características aleatoriamente abordables para su estudio, a través de juicios e interrogantes de autores involucrados con el tema, para luego llegar a la enunciación de conclusiones personales en reflexión.

Ahora bien, como en toda ciencia social, la filosofía y, sobre todo, la filosofía asumida en la praxis social, debe “diversificar” sus herramientas de investigación por cuanto uno de los posibles obstáculos durante el análisis de las fuentes posiblemente sea las interpretaciones (Cerutti, 1997). Y aun cuando no es finalidad llegar a “conceptos perpetuos” o “blindados”, también es cierto que la construcción de conocimiento teórico, extraído de realidades individuales y sociales dependerá, en su calidad de ser creíble, en una selección, presentación y valorización de la información recaudada en un caos espacio temporal. Como la estética implica un estudio de la belleza y de ahí la inclusión del imaginario como concepto, factible de ser creados por vía filosófica. Se requiere entonces de métodos de análisis aleatorio en sus categorías, al aplicarlo en estudios de caso pre-seleccionados.

Ya catalogadas las fuentes de información bien sea por su forma de representación editorial como libros y revistas que a su vez son documentos “originales” o de “primera mano”, Iconográficos como fotografías y pinturas o ya en formatos alternativos tales los electrónicos (disco compacto para documentos sonoros o audiovisuales). También se presentan para esta investigación impresos, pero no difundidos documentos. Por último, los objetos artísticos Plásticos conocidos e inéditos bajo un tratamiento de registro museográfico y curatorial.

Tomando en cuenta una de las fuentes de documentación como lo son los objetos artísticos, se aplicará la técnica de investigación cualitativa ya que, las apreciaciones críticas, arrojadas sobre dichos objetos, parten de un perfil semiótico y hermenéutico y por el orden en que se aplica. Ésta técnica de investigación es antes que nada una técnica de recopilación de la información y tiene como principal instrumento de conocimiento a los distintos tipos de documentos que como materia prima. No solo implica al objeto- fuente como en este caso lo son los objetos artísticos seleccionados. Es cualquier “objeto” en el cual, mediante algún tipo de tecnología actualizada, se registraron distintas unidades de información, con el fin exclusivo de preservarlas y comunicarlas a otros. Finalmente, y para concretar, entre las técnicas cualitativas de análisis se seleccionaron la lectura, el análisis documental, el análisis textual, y el análisis del discurso artístico bajo el apoyo de la hermenéutica como y sus premisas filosóficas.

El referente situacional y existencial del arte

La solución es asumir el arte como suceso humanizado y el arte puro solo como una experiencia de la contemplación de *imágenes depuradas en su propia contaminación cultural* que forma parte, en algún momento, del proceso de apropiación perceptiva del objeto de arte. Es oportuno recordar la cuestión del “arte por el arte” que podría confundirse con el concepto de “arte puro”. El problema lo puede representar la transposición de la nomenclatura de cualidades como color, volumen, linealidad y figura retórica. Son el mismo idioma, pero diferentes lenguajes. Uno es alfabético el otro pictográfico o cuanto mucho ideográfico (Danto et al, 2000).

A este respecto, en América Latina uno de los fenómenos sociales que más han “definido” culturalmente a la región está representado en sus *expresiones artísticas* de estilo gráfico plástico; en cualquiera de sus extractos socio económicas; si se toman en cuenta, de manera puntual, las inquietantes de los “oficiosos de lo visual” por exteriorizar ideas y sentimientos comunes, como miembros de una misma realidad social más o menos impactante en sus vidas y bajo un sentido de pertenencia en un colectivo; involucrando a creadores de oficio en las artes plásticas entre los que se encuentran: ilustradores, diseñadores, artesanos y artistas plásticos propiamente dicho. En las dos últimas categorías aparece una diferencia insoslayable como lo es el hecho que, el artesano desarrolla la producción del mismo objeto de manera serial; mientras el artista plástico introduce en cada producción técnica un contenido literario distinto y una personalización inédita en su obrar a nivel de expresión

visual. También hay que acotar que, a veces, ambos sujetos pueden llegar a cambiar de rol. Un artesano de oficio puede asomar “una primera idea en inspiración” que luego la repetirá sin cesar. Un ejemplo de ello serían las estatuillas del venezolano Juan Félix Sánchez. De manera análoga el artista puede llegar, en algunos casos, a imitarse a sí mismo como en el caso del colombiano Fernando Botero. Obviamente y en función de delimitar conceptos básicos para esta temática, se excluye al fotógrafo, al diseñador gráfico, al serigrafista y al grabador ya que, más allá de sus modos técnicos de ascendencia industrial de reproducción, se entiende que es, en términos de autoría y discurso, el “mismo objeto”.

Así, el termino arte (Bueno, 1977)³², aparte de ser una expresión intuitiva del sentimiento se asume, entonces, como un espacio intelectual de deliberación sobre sí mismo. Razón que justifica su constante mutación axiológica sobre la estética en la espacio-temporalidad; por esa misma razón la expresión obra de arte hace alusión, por antonomasia, a un estatus transitorio en su estructuras formales de esta obra en su elaboración; pero, sobre todo, en su concepción filosófica, la cual solo tiene un condicionante primigenio de validación, expresada a partir de “lo que ven” los artistas, para luego llevarlo a objeto artístico, materialmente culminado y así convertirse en nuestro objeto sensible a al sujeto en su contemplación y estudio multidisciplinario. Dicho encuentro visual obra de arte-espectador entabla una relación referencial de relatos y figuraciones en organización espacial. Mas, antes de ello se debe reflexionar sobre esa *fuerza de referencia expresiva* que aborda el pintor e incluso lo “gobierna” en algunos casos.

Entrando ya en deliberación del tema central de esta investigación, dicha fuerza referencial que solo el pintor visualiza en su mente, en un único momento dado, es conocido de forma convencional, mas no formal, como lo es El Imaginario, del que podría partirse directamente, bajo una visión filosófica una sentencia de Jean Paul Sartre cuando asevera que “toda obra de arte es una irrealidad” (Hartmann, 2005: 125) o simplemente una especie de fidelidad a escenarios oníricos, únicos y exclusivos del sujeto creador de la misma manera que intransferibles a otro sujeto. De esta manera se puede esperar el mismo discurso, pero la interpretación y sensación pueden ser distintas. Aun así, pasa a ser una experiencia estética compartida como suceso mas no como una serie de sensaciones en equidad colectiva, pero si con capacidad de consolidarse en la memoria cultural de dicho colectivo y convertirse, en el plano histórico y social, en un asunto no solo de arte; también habrá repercusiones en lo patrimonial y la identidad a consolidarse.

En términos más detallados el Imaginario, en el arte plástico, parte de un manipular de la información; generada esta de manera intrínseca, es decir, sin que los estímulos del ambiente hayan generado mayores estímulos que den una respuesta visual y concreta en

32 Bueno, M. (1977): “... El concepto del arte es el sujeto del juicio y representa al objeto que ha de ser definido; la cópula está dada por el verbo es, que significa una atribución afirmativa. El predicado es el resto de la proposición y consta de tres términos: expresión, intuición y sentimiento. Los tres se requieren para precisar lo esencial del arte” (p. 29).

la imaginación del artista. Puede desembocar, claro está, en referentes visuales que ya estaban en la mente del pintor como extractos mentales de sus vivencias cotidianas. Se señalarían algunos esquemas de impronta cultural extraídos del misticismo religioso, del sincretismo, símbolos convencionales e iconos de la industria del entretenimiento y otras fuentes mediáticas, sin que ello haga detrimento del llamado principio eidético o “visión propia” del artista (Derrida, 2001).

Representaciones y experiencias estéticas

La concepción del arte como expresión de una idea o sentimiento a través de una relación, tanto técnica como formal, de elementos visuales de composición, ha evolucionado a la acepción de un Imaginario discursivo, altamente dominado por el molde cultural; del cual la filosofía ha desarrollado, eventualmente, estudios con miras a llevarlo a un plano absoluto de análisis según paradigmas puntuales en su momento histórico, dadas las directrices filosóficas del estudio estético correspondiente. A esto se le suma el espacio temporalidad del sujeto como ser determinado por una terna epistémica que lo define en su racionalidad, praxis y sensibilidad lo que, por consecuencia determina a la obra de arte en objeto del deseo por sus cualidades estético-literarias no absolutas en su referencialidad como parte de una memoria de cultura y, lo más trascendente, su capacidad de convertirse en sí mismo en su propio mundo simbólico

El problema de la representación de la imagen y sus “fuentes eidéticas”, en la pintura artística, ha sido el de plantear una serie de interrogantes que han tratado de ser “reveladas” a través del logos; sobre todo en lo concerniente a la manera de “ver” las cosas por parte de los artistas, en medio de una serie de correlatos sociales, políticos, económico y, por consecuencia, culturales que lo definen como sujeto dentro de un contexto colectivo en particular. A propósito de esto cabe preguntar, por ejemplo, si fueron legítimos los ideales del “helenismo” (Ghyka, 1992: 17); impuestos por los europeos como el paradigma o modelo de lo bello y, una vez aprobado; ¿de dónde surgieron?, ¿Cuál fue la inspiración visual que planteó el molde universal de sus formas? La plástica, aun en sus momentos de máximo realismo, ha sido y una especie de mediación creadora, alimentada por el suceder de las cosas en su espacio temporalidad. Y no solamente los movimientos artísticos comprometidos, como el Muralismo Mexicano, por ejemplo, aplican por su alcance como fenómeno social y como arte al mismo tiempo. También el intimismo surge de una mediación creadora, pero sin orientaciones específicas sobre su rol. Caso emblemático se puede ubicar en la obra de Armando Reverón (Lucie-Smith, 1994:31).

Así, la experiencia estética, principalmente en lo referente a al arte bidimensional figurativo, demuestra que sólo se puede encontrar la realidad en los caminos de la fantasía. La ficción, valedera para toda manifestación artística, abre una visión a lo real-infinito, que siempre habrá de excederse, no en el mirar, pero sino en el “ver” del sujeto. Por lo tanto, la

imaginativa en el arte no escapa a lo demandante de la realidad. Como resultante surge ese artista, inmerso en la vida y motivado por ella y que no es ajeno a esa interacción creativa entre la realidad y los procesos imaginativos del arte en sus potencialidades interpretativas; en este caso, del arte plástico. Dino Formaggio, autor italiano de segunda mitad de s. XX asevera una especie de verdad absoluta del arte a través del siguiente texto:

El problema que en este momento se ataca es el de la muerte del arte como estructura de verdad. Mucho del arte contemporáneo ha vivido al interior de esta experimental búsqueda de verdad, de la propia verdad estructural interna, de la propiedad de las mismas leyes inventivas y constructivas, de la esencia material e ideal. (...). Si en la cultura contemporánea el Arte se convierte en verdad, es antes y sobre todo de la propia verdad, de la verdad de sí, de la que el Arte se vuelve consiente; y lo hace a través de la praxis operativa y proyectiva del propio cuerpo (Formaggio, 1983:26-27).

En esta reflexión arriba expuesta, el arte se asume la esencia del arte como reflejo del “mundo vivido”, o de la espiritualidad de una época. Manifiesta la búsqueda de una epistemología absoluta del arte para asumir su “independencia” de los contextos que lo concibieron. Mas, lo interesante de dicha reflexión sobre el arte como suceso de en su propia gestación, es que viene dada por vía reflexiva; lo que innegablemente le atribuye una inherencia de la visión filosófica. A la final, su discurso visual es irrenunciable a la contemplación y a la reflexión sobre él como acto u objeto, esto es, en denotación y connotación: la imagen en el arte.

Hasta los momentos, las categorizaciones que han regido al arte en cuanto a sus fuentes imaginativas han variado a lo largo de la historia. Se puede hablar desde el principio eidético de los grupos primigenios, erróneamente llamados primitivos; de sus pinturas sobre las paredes de las cavernas o rocas (petroglifos). También las interpretaciones de un panteísmo religioso de algunas civilizaciones que van desde las elementales como los celtas hasta llegar a los egipcios o los persas en la antigüedad; o la cultura estética de la escultura metafórica de la antigüedad griega y romana a pesar sus constantes cambios estilísticos en sus procesos históricos: arcaico, clásico y helenístico (Ghyka, 1992:24).

Sobre este mismo asunto, en el Medio Evo, entre los siglos V y XIII, por ejemplo, la mimesis es sustituida por el simbolismo de una iconografía emplazada por entablar una conexión entre colectivos diversas en lenguas, pero homogéneo en su analfabetismo. Igualmente, el perfil de sus etnias, raíces místicas endógenas y un dios corporativo de la iglesia, tanto católica como ortodoxa en sus primeros tiempos de fundación, mediante un lenguaje pictográfico e ideográfico, con imágenes esmeradas mas no personalizadas a través de vitrales, miniaturas, retablos, relieves y otras técnicas de representación iconográfica. Hasta aquí se tiene un arte representativo de un mundo divinizado, relatos épicos e historias en superlativo; pero sobre todo ostentadas y aprobadas, en su totalidad, por los aparatos políticos y económicos de aquellos estados o reinos dominantes en su momento. Ni siquiera se podría hablar de arte por cuanto en todas estas culturas se vio el oficio del hacedor de imágenes, como acto

netamente oficioso bajo estructuras sociales que la asumían entre esclavos o artesanos por encargo. Mucho menos la posibilidad de un reconocimiento de autoría como producto de inspiración de dicho individuo. Tal crédito imaginativo era de un dios cristiano, dándole al oficioso creativo un apelativo de medio de expresión, entre materia y técnica sin ideas, propias del sujeto en su “ordinaria labor”.

Será el Renacimiento italiano a partir del s. XIV y la humanización de las ideas abstractas como dios, sociedad, política, espíritu y otros, lo que determinará las nuevas propuestas pre-científicas y filosóficas que afectarán los esquemas clásicos de concepción del mundo en vía al antropocentrismo, el cual emplazará una nueva visión de la presencia de un dios en su vida; amén de otras “instituciones de vida” como la naturaleza, la economía y el arte, entre otros. Cabe destacar el surgimiento, por antonomasia, de una nueva cultura antropomórfica del arte pictórico y escultórico que, aun representado bajo un viejo molde inspirado en el arte greco romano clásico; sirvió para replantear un nuevo discurso estético-visual que nomina al hombre como factor transformador del mundo.

En consecuencia se consolidan pintores y escultores renacentistas como artistas y, lo más trascendente; se reconoce su trabajo como producción creadora de imágenes a partir de su propia visión de las cosas aun cuando el modelo laboral, por encargo, implique al mismo tiempo temáticas históricas y costumbristas ya establecidas en las axiologías sociales de los temas religiosos, los temas mitológicos, hechos políticos, relatos alegóricos y otros tipos de conmemoraciones; hasta llegar a los esquemas estilísticos del Barroco, el Neoclasicismo y el Rococó (Danto, 1999). Posteriormente la fuente imaginativa del hombre a través de la pintura se vio “personalizada” y a no solo estilísticamente. Varios artistas divorciados del contexto del “movimiento” fueron asumiendo nuevos relatos que fueron, desde el exotismo hacia Europa, en el caso del Romanticismo a partir del s. XVIII o los primeros registros de denuncia social como el Realismo, en la cual el pintor debió que negociar belleza con postura crítica a través del arte. Así, un referente que fusionó compromiso social con visión personal estaría representado en los grabados de español Francisco de Goya.

Sobre las primeras manifestaciones estético-formales en América ostentan un arte de inclusión que involucra a todos los miembros del grupo: recolección de materiales, aprendizaje de técnicas y tradición oral sobre los contenidos literarios del objeto de generación en generación. En cambio. El arte occidentalizante implicó una división social del trabajo. El carpintero no es el leñador que corta el árbol y este no es el pintor que utiliza el soporte de madera para hacer su obra. Este último tampoco procesa químicamente los pigmentos para pintar. Por último su conexión con el contemplador es a través de otros modos de producción: la galería, el museo, y la publicidad impresa o afín.

Escenarios para una estética en América Latina

América Latina, en su resultante geopolítica de habitantes aborígenes disgregados en el continente, pasando posteriormente por los procesos de conquista, colonia y movimientos

independentistas, ha desarrollado una especie de contextos estético-sociales en los que expresiones como: sincretismo, misticismo, el pastiche, lo kitsch, lo ecléctico, lo eidético y lo popular consolidan una identidad predeterminada, históricamente, por su diversidad cultural de confrontación y fusión social simultáneas. Hasta se podría hablar de vanguardias postmodernas. Mas, lo más esencial en esta pinacoteca continental es su Imaginario concebido en realidades sociales comunes pero con matices estéticos sociales pregnados de “todo”; en un simbolismo de codificación multicultural, personalizado por un sujeto inspirado en su entorno como acto de reflexión estético-literaria, a través de los elementos plásticos de expresión como el color, la línea, la textura y la figura; en soluciones compositivas dirigidas hacia la creación de una forma única, en concordancia con Charles Peirce sobre su aseveración en relación al cuadro como su propia forma por cuanto él lo consideró un signo independiente. Así afirma Lucien-Smith (1994): “El modernismo latinoamericano se entiende mejor examinando primero no los movimientos de arte estructurados como el Muralismo Mexicano, que fue entendido por los participantes como una especie de cruzada, sino las actividades de los individuos. Todos nacieron antes de comenzar el s. XX. La mayoría de ellos, en efecto, estudiaron en Europa...” (*Ibid.*: 29).

Por consiguiente, el llamado “arte puro” de la región en su imaginario ostenta semiótica, por lo tanto, termina siendo impuro, víctima de su propia historia. El arte latinoamericano, en su esencialidad siempre se ha manifestado en discursos metafóricos sobre la objetivación de lo real-referencial. El “arte puro” se convierte en un producto sin marca, y por consecuencia en un arte con “características y cualidades” estéticos formales propios de los intereses socio estéticos de un grupo determinado, llámese elite o estrato social. En cualquiera de las dos tendencias crítico-literarias sobre el arte en América latina, los condicionamientos terminales serán los mismos: sentido de pertenencia, identidad socio-estética y memoria histórica; que pasará de vanguardia intangible a patrimonio cultural; esto, en memoria histórica de los grupos. Quizá el problema radica en plantear cual de ambas estructuras es la más representativa de “lo latinoamericano”, definitivamente será la coexistencia de ambas y sus impurezas intermedias las que seguirán planteando las futuras interrogantes (Roig, 2003:95).

De esta manera movimientos artísticos y nombres particulares están sirviendo en los últimos años a desconstruir una visión eurocéntrica del arte en estas tierras; a partir de nuevas esquematizaciones en la metodologías de investigación y categorización y en la que se pueden tomar en cuenta las consideraciones críticas de autores como las de Arturo Andrés Roig, Miguel Bueno, Nicolai Hartmann o expresiones de ascendería colectivista como el muralismo mexicano sin desdeñar las propuestas estético científicas de Jesús Soto o el constructivismo de Joaquín Torres García en su Universalismo Constructivo (Danto, 1999). Finalmente, las manifestaciones aborígenes, urbanas, costumbristas; esencialmente anónimas; forman parte tan importante de estos autodescubrimientos como los anteriores en su membresía. Su común denominador reside en un Imaginario tanto de introyección

personal como de proyección social en el lenguaje gráfico plástico. Afirma Hartmann: “Los ejercicios pictóricos son esencialmente imitaciones del realismo. Descansan en una selección de ver y dar: no vuelve a darle todo lo que apresó el ojo, mas bien solo aquello que el artista considera digno de ello: mirada selectiva en la formación” (Hartmann, 2005: 112).

Todas estas razones aproximan, en términos filosóficos, a este torrente de configuraciones inéditas y evocativas, en la pintura artística de en América Latina, a una concepción de su Imaginario en sus consideraciones epistemológicas como termino en revisión, análisis y conceptualización bajo el discurso del logos. Ello en procura de entender que, las subjetividades de los enunciados solo son premisas introductorias. Lo importante es llegar a aquellos determinantes filosóficos que ayuden a una teorización del Imaginario en las artes plásticas, específicamente en la pintura, a partir de los últimos contextos estético-sociales desarrollados en América Latina, teniendo como primer obstáculo a resolver, lo concerniente a sistemas clásicos ambivalente en la región tales como: arte puro / arte impuro, arte popular / arte elitesco , artesano / artista, arte “propio” / arte alienado, arte complaciente / arte comprometido, entre otros. Por ejemplo, si bien la noción de “pureza”, lograda, siguiendo a Kant, desde la existencia de la realidad sensible y con ella, de la voluntad y el deseo, conduce a una concepción aristocrática del arte y, paralelamente, al rechazo de todas las formas del arte “popular”, así como a una ceguera respecto del arte llamado impropia mente “primitivo”, expresiones estéticas que suponen sectores sociales para los que la “indiferencia completa” que pedía Kant fue y es algo extraño y hasta forzado (Roig, 2003:96).

Conclusiones

Bases para una estética latinoamericana

La misma parte de la necesidad constante, en su naturaleza filosófica, de la revisión y auto revisión de las ideas y, por lo tanto, de los conceptos; sobre todo si estos últimos están experimentando “mutaciones” epistemológicas, producto de la participación de nuevas variantes ideológicas en el contexto del arte del oficio pictórico y su estética como parte de un discurso social en cuanto a respuesta creativa. En tal sentido las consideraciones para iniciar un emplazamiento filosófico sobre el imaginario en su esencialidad estético-formal y literaria, pueden aperturar un análisis conceptual entre las tendencias filosóficas del pensamiento latinoamericano, sin caer claro está en chovinismo amanecidos. Razón por la cual la consulta de autores, externos y propios a la región latinoamericana, obedece simplemente a no caer en encasillamientos o categorizaciones más idealistas que realistas tras una pobre interpretación de la deconstrucción como “licencia para borrar” nuestros referentes histórico culturales.

Seguidamente, la espacio temporalidad del arte pictórico en la región está presentando unos matices interesantes y, por ende, merecedores de ser objetos de observaciones inferenciales y analíticas, hasta llegar a posibles validaciones de las premisas en contexto, es decir, no solo

la conceptualización del termino imaginario. Este estudio trae repercusiones en parte de la nomenclatura teórica tanto de las fuentes de referencia expresiva en sus orígenes históricos, etnográficos, sociales, religiosos, costumbristas e ideológicos y los elementos plásticos de expresión del discurso pictórico en cuanto a estilísticas y particularidades propias de la región a partir de la descriptiva del color, la línea, la icónica, la técnica, lo lirico y hasta lo eidético implícito en la obra pictórica.

Referencias bibliográficas

- Bueno, M. (1977). *Principios de Estética*. Editorial Patria, S.A. México.
- Cerutti, H. (1997). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Centro Coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos. México.
- Danto, A. C. (1999). *Después del fin de la historia del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Traducido por: Elena Neerman. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Buenos Aires.
- _____ et al., (2000). *¿Qué es una obra Maestra?* Trad., cast. de María José Furio Ediciones Gallimard. Barcelona.
- Derrida, J. (2001). *La verdad en pintura*. Trad., cast. de María Cecilia González y Dardo Scavino. Editorial Paidós. Argentina.
- Formaggio, D. (1983). *La muerte del arte y la estética*. Trad., cast. de Manuel Arbolí. Editorial Grijalbo S. A. México.
- Ghyka, M. C. (1992). *El número de oro*. I: Los ritmos – II Los ritos. Trad., cast. de J. Bosch Bousquet. Editorial Poseidón, Barcelona, España.
- Hartmann, N. (2005). *Estética*. Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Jiménez, J. (2004). *Teoría del arte*. Alianza Editorial S. A. Buenos Aires.
- Lucie-Smith, E. (1994) *Arte Latinoamericano del siglo XX*. Trad., cast. de Hugo Mariani. Ediciones Destino, London.
- Roig, A. A. (2003). “Arte Impuro. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. Enero-marzo, Año: 9, n°. 24, CESA-FCES, pp. 94-109.
- Torres G, J. (1984). *Universalismo Constructivo*. Tomo 2. Alianza Editorial S.A. Madrid.

El texto imposible desde la autobiografía como base del proceso identitario y el tránsito de la oralidad a lo textual impreso y al pensamiento divergente

*The Impossible Text. From Autobiography as the Basis of the Identity
Process and the Transition from Orality to the Print Text and Divergent
Thinking*

*Ashajuushi kapüleeka akua'ipa. Susainjee süshajja nüchikimaajatü shikiikat
tü achechrrawaa sünnain nükuu'ipa otta sülatia tü aküjuushikat sünnaimüin tü
ashajuushikat sulu'u karalouta otta sulu'u waimain sukua'ipa ekiiru'umüin*

Ivork Cordido Demartini
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

Resumen

Este trabajo es producto de la reflexión de la experiencia en labores de investigación. El texto oral no admite transcripciones escritas sin perder lo que lo caracteriza: las eufonías, las expresiones y los elementos del paisaje circundante. Toda aproximación escrita es apenas una aproximación, generalmente no muy feliz; sin embargo, es una fuente importante en la elaboración creativa y artística, producto del pensamiento divergente.

Palabras clave: Oralidad, identidad, equipos de registro, pensamiento divergente, paisaje sonoro.

Abstract

This paper is a product of the reflection of the experience in research work. The oral text does not admit written transcriptions without losing what characterizes it: the euphonies, the expressions and the elements of the surrounding landscape. Any written approach is just an approximation, usually not a very happy one. Nevertheless, it is an important source in the creative and artistic elaboration, which is a product of the divergent thought.

Keywords: Orality, Identity, Recording Equipment, Divergent Thinking, Sound Landscape.

Aküjuushi palitpüchiru'u

A'yatawaakat tüüwalai ayulaasü süinainje tü tatüjaka süinainje kiraa süinain achejawaa süchiki kasa. Tú kasa aküjünakaka achiki nnojotsü pansain sukua'ipa süshajünapa: tü shi'iraka, sukua'ipa shi'iyatia otta tü kasa yalaka sü'ütpünaa. Wane sürutkaaya süinaimüin eekai ashajuushin nnojotsü müin anakat maa'i sukua'ipa; akatsa shiain wane sukua'ipa anasü süpüla akumajaa wane kasa eekai ayule'etnein eekain anasüin, sunainje tü wai-maka kasa ayulain wekiiru'ujee

Pütchi katsüinsükat: aküjuushi, kakua'iparu'uwaa, sünaajaaya tü achejaanaka, waimain sukua'ipa ekiiru'ümüin, shi'ira wuichio'lia.

Introducción

Una de las particularidades de la labor indagatoria en el terreno de las ciencias humanas con las herramientas audiovisuales, es la plasmación de la cotidianidad y continuidad de la vida social e individual; el registro y conservación de las imágenes y de los paisajes sonoros –donde se incluyen los entrevistados, como parte de los mismos- y que admiten una sola manera de transmisión: la escucha del texto oral –en lo referente a la literatura– y la visualización del producto acabado, en donde confluyen lo auditivo y lo sonoro, tienen como impedimento fundamental la transmisión de los mismos en otro medio que no sean sus originarios.

La afirmación que puede parecer aventurada tiene como sustentación el hecho de vivir en un momento y una sociedad en continuo proceso de cambios, muchos de ellos de carácter radical, que se manifiestan en el humanismo académico y, sobre, todo en los ámbitos de los llamados estudios humanos, especialmente en las disciplinas literaria, lingüística, histórica y antropológica; es una especie de viaje hacia las raíces que les dieron su origen a estas disciplinas: la transmisión oral de saberes y tradiciones.

Si la invención de la escritura supuso un acto de subversión en lo interno de las sociedades ágrafas, no menos subversivo es la aparición de los medios audiovisuales en la transmisión de los saberes en la sociedad de la imprenta: se ha repetido infinidad de veces que los mayores productores de cultura en el mundo globalizado han sido los medios radioeléctricos, los cuales comienzan a ser desplazados por las nuevas tecnologías de la comunicación. Sin embargo, quedan reductos de las culturas tradicionales cuya base fundamental es la oralidad, en ella se sustentan los valores históricos, aquellos que se han asentado en la conciencia social y que han pasado de una generación a otra, tal como lo veremos a lo largo de este trabajo y que señala Emanuele Amodio (2006:32) de la manera siguiente:

Los relatos que circulan dentro de una sociedad pueden considerarse como el tejido imaginario con el cual los individuos hilvanan su vida social. Aún más, son ideas, emociones, sentimientos,

fábulas y rumores, noticias y fantasías, que sirven de “reservorios” de imágenes y relatos necesarios para el desarrollo de la cultura, puesto que proporcionan “señales” importantes a la hora de ejercer cualquier tipo de acción o expresar lo que se piensa o se siente, reafirmando con ello la identidad de individuos y grupos.

Entrar en el terreno, ir al espacio geográfico, donde se encuentran las comunidades, exige del investigador el convertir los individuos, los grupos sociales, en «objetos de estudios», es decir, distanciarse de ellos, verlos como algo ajeno a su naturaleza: es la imposición violenta de una categoría “no normal” por parte del «sujeto investigador», quien renuncia –voluntariamente– a su propia humana naturaleza. Es quizás el temor de que esas comunidades, esos individuos, esos sonidos se adhieran en la piel, en nuestros ojos y oídos: «¿Cómo sería posible vivir en este mundo, si todo se nos apegase: las personas, ¿las cosas y se nos entrasen irreverentemente por todo nuestro ser? (García Bacca, 1969:176)» Un universo así descrito por Juan David García Bacca al analizar *El ser y la nada*, de Jean Paul Sartre, sería un mundo, por decir lo menos, no normal y por tanto, siguiendo al filósofo, digno de un estudio metafísico. Pero los espacios geográficos en los que habitan los hombres no son teóricos o abstractos: tienen presencia una presencia física, que se traducen en imágenes, tienen voces y eufonías –que se constituyen en paisajes sonoros–, tienen historias, tradiciones –que son saberes– y todo ello les confieren esencias, específicamente, humanas. Es atributo de la conciencia del investigador asignarles la condición de objeto (cuestión que de por sí no lo son), transgrediendo sus esencialidades, cosificándolas en un vano intento de cristalizarlas, de inmovilizarlas en el tiempo y el espacio, con la finalidad de hacerles una especie de fallida autopsia, porque seres y establecimientos humanos mutan constantemente, aunque mantengan incólumes muchos o algunos valores, historias y tradiciones que constituyen sus identidades.

La autobiografía base del proceso identitario, el tránsito de la oralidad a lo textual impreso y al pensamiento divergente.

«No has arruinado todavía la tradición oral sólo porque es el único lenguaje que no se puede saquear, robar, repetir, plagiar, copiar. Lo hablado vive sostenido por el tono, los gestos, los movimientos del rostro, las miradas, el acento, el aliento del que habla. En todas lenguas las exclamaciones más vivas son inarticuladas»
Augusto Roa Bastos. Yo el supremo.

“Librada Uriana³³. - «No mija no haga eso» porque yo le decía mamachita dame comida para llevársela a Isabel. La vi lavando desde esta mañana y esta es la fecha que todavía está. «¡Buáh! Después te muerden los perros»

33 Entrevista realizada en la comunidad Carretal en La Guajira venezolana, enero 27 de 2007

Juan Puchaina (Hijo de Librada).- ¿Y tú eras amiga de la esclava

Librada Uriana .- Nouu. Es que yo fui una muchachita muy... muy indócil...no sé... no sé porque será porque mi abuelita Matilde quería mucho, mucho, mucho a la gente desde el más pobre hasta el más rico..... y bueno entonces yo lo que fui cogiendo fue las corrutas aquellas que da la (ininteligible)

Juan Puchaina.- Las tunas...

Librada Uriana .- Que son una pepas así...Y encontré en el monte, en donde está muy enmontado en un chinchorrito y yo me le acerqué al chinchorrito. Entonces ella me miró... ella me miró.. y ...y me dijo: “Mi hija me estoy muriendo...menos mal que me habéis visto morir..... y yo me quede paradita ahí... murió.

Juan Puchaina.- ¿Pero tu le tenías miedo?

Librada Uriana .- ¡No! Yo no le tenía miedo, yo no le temía ... como yo había sido una muchachita tan sufrida...desde que nació, desde que mataron mi padre ya yo estaba acostumbra pa'los golpes... yo viví dentro de esto, muchos golpes... Crecí Y entonces... «¿De dónde venís vos?». Ve mamá yo estaba recogiendo esto «¡Eh! No vuelva a hacer eso que le va a caer en los ojos... va a quedar ciega»...¡No mamá pero es que yo cogí un palo largo...en una de esas me encuentro a Isabel en el monte en su chinchorrito...y yo me paré junto al chinchorro, pegada al chinchorro, entonces ella me miró «Mi hija, yo me estoy muriendo.... ¡gracias a Dios, que me estoy muriendo!»....murió

Juan Puchaina.- ¿Cerró los ojos delante de ti?

Librada Uriana .- Sí, cerró los ojos delante mío. Entonces yo me fui corriendo pa'que mi abuela, llorando... «Mi hija ¿Por qué lloráis?¡¿Qué te pasó» No que Isabel la montaron alto dentro de un monte... pero ya ella murió, «Hummm..., ¡bueno! Pero no vuelva a ir. ¡No vuelva a ir pa'allá!». Entonces ella se fue pa'que la dueña de ...

Juan Puchaina.- ¿De la esclava?

Librada Uriana .- Si, mi abuelita se fue y le dijo «Ve si vos no estáis dispuesta a enterrar a Isabel yo la entierro con mucho gusto» Dijo mi abuela, de eso me acuerdo yo como si fuera de esta mañana...«Yo la entierro, le hago su velorio»...«No yo también se lo hago»... «Ah, bueno si se lo vais a hacer»... Y se fue la rica, la patrona, con sus cuatro indios, hicieron el hueco, bajaron a Isabel con el chinchorrito y la enterraron

Juan Puchaina.-¿Con todo y chinchorro?

Librada Uriana .- Si, eso lo vi yo... Bueno, entonces mi abuelita vio eso también, mi abuelita presencié, todo eso... Mi abuela dijo: «Yo le voy a hacer su velorio, voy a buscarme una res pa'matarla.. pa'que la lloren y... tal... Bueno mi abuelita mandó a traer un becerro grande y quien se lo matara y lo pelara, mandó a decí a la vecindá que si querían acompañala vinieren

Juan Puchaina.- Mamá pero eso era una intromisión de ustedes a la esclava ajena eso debió haber caído muy mal a los patrones

Librada Uriana .- ¡Como no! Tuvieron que haberle caído mal ... porque mi abuelita la lloró mucho”.



Librada Uriana durante la entrevista en enero de 2007

Más allá de la imagen captada por los equipos de registro, los seres humanos se identifican con aquellos elementos que pueblan sus memorias, construyen una narrativa que le otorga a la palabra el rol que le corresponde en la transmisión de la cultura; en «la conversa» los recuerdos ocupan tenazmente el lugar en la construcción de la propia identidad del individuo, involucrando en el proceso una selección de su trama vital, en donde lo real se conjuga con lo imaginario y el papel actuado en los acontecimientos, recreando el relato donde las vidas de cada uno de nosotros protagonizan un tramo de una serie de eventos concatenados en el devenir histórico, donde intervienen otras personas, de manera que contar es mucho más que describir los incidentes: es construir un entramado dramático, una serie de acciones en los que se puede o no jugar un papel protagónico, pero que en definitiva construye la identidad argumental del individuo y no al revés. A través de un ordenamiento de los sucesos que, frecuentemente, incluyen todas las actividades humanas cuyo propósito fundamental es un proceso para entendernos “los unos y los otros” en nuestra cotidianidad.

Construimos las narrativas alrededor de nuestra relación con los acontecimientos del mundo real, «en un ir y venir de nuestra vida», hacia «lo que fue o pudo ser», es decir un contar, un «ser de estar y un narrar», donde se incluyen y se omiten hechos que desvelan las relaciones de una infinita variedad de eventos: experiencias, caracteres, correspondencias entre los individuos y las tradiciones, entre las promesas institucionales y los factores sociales. Nacen de este proceso historias destinadas a contar nuestras vidas y sus relaciones con los acontecimientos sociales como una forma de comprenderlos e identificarnos, tanto

con los «otros» como con nuestro pasado; donde concurren los elementos culturales que se tenemos en común y que nos unen o que nos diferencian, extendiéndose en múltiples direcciones hacia las vidas del narrador y del narratario. Esta indisoluble relación acerca la oralidad a la poesía oral como la denominó John McDowell (2003) en *Performance: Antropología de la Oralidad*: “Prefiero hablar de la poesía oral en vez de la literatura oral, porque este último contiene una imposibilidad y contribuye más confusión que claridad. El arte que me concierne es literario en un sentido tal vez metafórico, por ser obra compleja, bien elaborada, y valorada por la comunidad”.

¿Qué queremos significar con esta frasecita, la poesía oral? Se refiere, en primer lugar, a las obras de arte hablada que se componen frescamente, y no a la práctica de realizar textos previamente escritos. Hablamos de una categoría amplia de expresión artística hablada, representada por los géneros clásicos como la epopeya y el romance, pero incluyendo a la vez una multitud de discursos producidos en las sociedades del mundo que muestran la combinación de una semántica alusiva y una prosodia medida. Hasta cierto punto, todo lo que se habla, incluso en las conversaciones, tiene algo de estas características, pero aquí señalamos a los discursos más desarrollados según un plan estético. Anotamos al iniciar que esta clase de discursos tienen recurso a los otros caminos sensoriales, en particular de los sueños visuales, además del canal acústico.”

Con la aparición de los medios audiovisuales (la grabación de la voz [magnetofónica o digital], la fotografía [química fotosensible o digital] el cine y el video) muchos de los investigadores sociales han aprehendido su importancia instrumental y ello ha significado también una nueva valoración de la oralidad y, fundamentalmente, de la narrativa por ser el fundamento de otras expresiones orales a partir de la cual se formulan abstracciones y el pensamiento divergente, creador, parece tener allí su asiento. Se sabe de algo que sucede o sucedió, se reflexiona sobre ello, se trasmite, se transforma, se generaliza hasta se convertirse en «saber humano nacido en el tiempo»: tradiciones, rituales religiosos, costumbres provienen de la memoria transmutada, donde la voz, los gestos y el entorno se relacionan con la poesía /relato.

La narración popular (incluyendo la autobiográfica) reúne, sobre todo en las culturas ágrafas, una gran cantidad y variedad de conocimientos que son perdurables en el tiempo y están sujetas a la repetición de una a otra generación. Así por ejemplo la ritualidad de «echar las cabañuelas» en las regiones andinas y llaneras o en la península de Yucatán en México, cuya finalidad es determinar los meses propicios para la siembra y la cosecha que se hacen los 21 de diciembre-en el solsticio de invierno- provienen de antes de la presencia hispánica; los cantos de rogativas, los pasacalles, y otras manifestaciones de las fiestas en honor a San Juan Bautista, realizadas en el solsticio de verano, son recibidas desde los ancestros, pueden sufrir variaciones en el devenir, así como los movimientos de los bailes, perderse en el tiempo; pero al igual que la narración sirven para unir, para cohesionar a las comunidades y fortalecer identidades.

Retener y reconstruir en la memoria para crear, requiere de procedimientos y estructuras cognitivas que, desde nuestra cultura de los textos escritos, tendemos a menospreciar por sernos ajenas; estamos condicionados a los esquemas narrativos de progresión dramática lineal, con nodos de inflexión destinados a crear tensiones hasta llegar al punto de disolución del conflicto, todo previamente controlado y planificadas las peripecias de los actantes. No estamos acostumbrados desde nuestra cultura a asumir, por ejemplo, la muerte como la naturalidad cotidiana, así, cuando Librada Uriana cuenta la muerte de Isabel de manera sencilla, se mezcla con las reprimendas de la abuela:

“Juan Puchaina.- ¿Pero tu le tenías miedo?

Librada Uriana .- ¡No! Yo no le tenía miedo, yo no le temía ... como yo había sido una muchachita tan sufrida... desde que nació, desde que mataron mi padre, ya yo estaba acostumbrada pa' los golpes... yo viví dentro de esto, muchos golpes... Crecí Y entonces... «¿De dónde venís vos?». Ve mamá yo estaba recogiendo esto «¡Eh! No vuelva a hacer eso que le va a caer en los ojos... va a quedar ciega»... ¡No mamá pero es que yo cogí un palo largo... en una de esas me encuentro a Isabel en el monte en su chinchorrito... y yo me paré junto al chinchorro, pegada al chinchorro, entonces ella me miró «Mi hija, yo me estoy muriendo.... ¡gracias a Dios, que me estoy muriendo!»....murió”

Vemos como la narradora va incluyendo en su evocación de la muerte de Isabel, la esclava, la cotidianidad de una niña wuayú, esta manera de contar está destinada a entenderse por intermedio de un desarrollo de selección y de relación con lo real, organizándolo desde su pasado para edificar su propia identidad e imaginario, lo cual propicia los puentes narrativos hacia los receptores.

Una variación en la narrativa autobiográfica, pero que sirve para reafirmar, por una parte, la pertenencia a determinada región o a un grupo social, lo constituyen las evocaciones de otras personas, parientes o no:

“Leoncio Pocatererra (Juan Puchaina)³⁴.- Me cuenta mi papá y mi mamá que nací en la parroquia Guajira, al norte de Paraguiapoa, como a cinco kilómetros en un caserío que llaman Cómate, esa zona está enclavada sobre los médanos, y allí se sembraban muchos cocoteros, así que prácticamente nací en un cocal un día siete de febrero de 1939 y tengo sesenta y ocho años. Mamá me cuenta de que nací a la nueve de la mañana y en suelo, pero después todos mis amigos me dijeron: «¡Pícaro todos nacimos en el suelo, no eres tú sólo el de la exclusiva y el del privilegio de nacer en el suelo....este... al paso de los años nos mudamos para los campos petroleros de La Concepción, y allí tuve muchos impactos de esa civilización que yo no conocía, empecé a ver la abundancia de vehículos, vi muchos vehículos y las carreteras asfaltadas..... mi papá era director³⁵ de una empresa petrolera frente a mi casa había un tanque elevado para agua y tenía tres letras que me acuerdo que eran:la Ve... la O.. y la Ce, V.O..C. Después supe que eran las siglas de la Venezuelan Oil Company. Papá era director de la Escuela Cristóbal Mendoza.

34 Entrevista realizada en *Carreta* el mismo día de la entrevista a Librada Pocatererra.

35 Se refiere a una escuela de que nombra de seguidas creada por la Venezuela Oil Company.

Yo no sabía hablar muy bien el... el castellano, mi castellano era muy malo, era de algunas palabras salteadas... con géneros muy equivocados, pero lo empecé a mejorar jugando con mis amigos... conocí amigos criollos, conocí amigos gringos. Y también vi con curiosidad unas señoras morenas que les decían de una manera muy extraña ...que le decían... «madamas» o «madám» no recuerdo muy bien algo así era y eran unas morenas que hablaban un idioma con música que presumo era francés o el inglés, pero eran negritas y ellas era afectuosas con el ánimo de que se les comprara el pan ... Este... en esos días, a los poquitos días que yo llegué, vi que llegó una camioneta a la casa, previamente vi que papá había comprado un envase en Maracaibo, un envase de esos que, quizás mal llamados refrigerantes, pero era un termo grande metálico ... entonces yo no sabía para que estaba eso, pero alguien le dijo que tenía que comprarlo ... después de inmediato, a los dos días, vi que llegó una camioneta, manejada por un hombre solitario y es cuando el hombre trae atrás unos bloques brillantes, transparentes y humeantes ...eso para mi me impactó mucho y todo me parecía que era mágico porque esos bloques transparentes despedían humo y yo me acerqué con cautela, me parecía que iban a quemar, a pesar de que por debajo de la camioneta habían abundantes gotas de agua, porque el sol de La Concepción peor no puede ser, entonces, al fin, también tenía una herramienta mágica para cortar el hielo era un puyón.... ¡Qué eficiencia para cortar el hielo! Yo no me imaginé que una herramienta tan simple fuera a dominar un bloque tan fuerte, ¡tan compacto! Entonces al fin bajaron una pequeña sección de hielo y él lo llevó con una cadena y dos garfios que se accionaban con el peso del hielo y lo depositó en el refrigerante y de inmediato se fue y ni siquiera cobró... Después posteriormente, me di cuenta que era un contrato donde él iba a cobrar semanal yo me acerqué al otra vez al termo ... no aguanté alcé y toqué otra vez el hielo”³⁶.

El narrador disgrega la acción para darnos un diorama de la vida recién estrenada en un campo petrolero, la presencia de las «madamas» es un recurso mnemotécnico, un alto para hilar nuevamente la narración, el procedimiento de difuminación lineal de la narrativa lo hemos encontrado en muchas de las entrevistas realizadas en los trabajos de campo. Descomponer la narrativa en momentos para reunir los datos e incluir u omitir, hechos o personajes, caracterizando de este modo la construcción de las identidades sociales, de esta manera el argumento y la trama proporcionan el punto de atención, de manera que su análisis nos permite lo que es fundamental y lo Acá van las fotos de fotograma que es contextual y accesorio, de esta manera los autobiografiados ajustan las historias para que engranen en las identidades proyectadas, interviniendo la realidad para que ella se ajuste a sus aspiraciones de identidad. Esta consonancia entre la imagen proyectada y la narrativa elabora un tejido sin graduación dramática, sin un clímax, al menos como las que leemos en las novelas, los cuentos, el teatro o el espectáculo audiovisual; ello se explica porque los sucesos de las vidas de las gentes no tienen las peripecias ni los giros a los que nos ha acostumbrado la literatura. Juan Puchaina (Leoncio Pocaterria) evocando a las «madamas». Imágenes del video.

36 (entrevista en El Carretal 27/01/2007)

El hombre común no utiliza la sutileza Horaciana de comenzar un relato in medias res, estrategia narrativa destinada a atrapar al receptor, a precipitarlo hacia la necesidad de conocer los detalles y el desenlace de una historia, así como tampoco hace uso de los elementos que mantienen en suspenso al oyente. Nos atrapan sus autobiografías es porque están transidas de humanidad. En el proceso de la realización del documental «Los rostros del petróleo. La huelga del 36» (Cordido, 1989, 2003, 2008), indagando sobre las migraciones que se produjeron hacia el Estado Zulia, desde distintas regiones de Venezuela entrevistamos, entre otros, a jubilados petroleros: los señores José Garcés, Rafael Naranjo y Pantaleón García. Sus testimonios autobiográficos se inician con la afirmación de sus identidades familiares, especialmente de las madres, lo que nos proporcionaron retazos de la vida del país para entonces.

Sr. José Garcés.- “Yo soy falconiano, o sea del estado Falcón, nací en 1915 me vine con mi madre y un primo de ella nos vinimos para acá pa ’l estado Zulia a pié porque en esa época no se conseguía un carro por ninguna parte no se conseguía pa nada el único que tenía un carrito, un carrito en el pueblo era el cura de allí del pueblo y ese no se lo prestaba a nadie ese no se lo prestaba a nadie porque ese era para hacer bien y bueno era el único que tenía y nos a pié vinimos caminando ¡caminando! hasta Mene Mauroa...Mene Mauroa que era ya muy cerca del estado Zulia, bien, hasta allí llegamos ... bueno ...conseguimos una casa que la estaban construyendo, anteriormente construían las casas las envarillaban, lo que llaman hacer varillas ¿no? luego le echaban barro ...tierra con ... rellenaban el envarillado con barro después ellos hacían lo demás ... bueno allí estuvimos por espacio de un mes estuvimos en Mene Mauroa de Mene Mauroa seguimos a pié pa ’l estado Zulia, entonces si ... a lo primero que nos encontramos fue con La Rosa ... La Rosa era una sola casa nos encontramos ... lo primero que nos encontramos con La Rosa La Rosa era una sola casa que había en la mitad del trayecto la vía pero ya era tarde y entonces resolvimos quedarnos allí para continuar al día siguiente”



La disgregación de la narrativa se hace presente en este caso cuando el entrevistado recurre a la explicación, para él necesaria, del “envarillamiento” en la construcción, el cual cumple un doble propósito: por una parte explica su pertenencia a una determinada clase social, por intermedio de su saber y sin nombrarla; por otra parte profundiza el período de tiempo transcurrido entre el salir de su lugar de origen para llegar finalmente al destino fijado, y comunicar al oyente una reafirmación para mantenerlo maravillado: “me vine con mi madre y un primo de ella nos vinimos para acá pa ’l estado Zulia a pié porque en esa época no se conseguía un carro por ninguna parte”.

Por su parte el señor Rafael Naranjo oriundo del estado Trujillo, considerado como un cronista popular de Mene Grande, narra su llegada al Zulia de esta manera:

Sr. Rafael Naranjo. - “Yo nací en el Municipioen la aldea Miranda, hoy Municipio Autónomo Miranda del Estado Trujillo, capital El Dividive Bueno ... el porqué yo me vine por aquí bueno mi mamá ... hummm....., una mujer abandonada se vino para acá conmigo y con mi hermana menor, mi hermana Yolanda Naranjo, a muy tierna edad ese fue yo soy hijo de Ana Angelina Naranjo Esos fueron los motivos ¿no?, que ella se vino hasta por acá a trabajar pa ‘sostenernos ¿no? y sostener al otro hijo que había quedado en El Dividive llamado Manuel Naranjo que vive aquí ella se vino hasta para acá por el motivo siguiente que a ella se le murió una hija ¿no? la mayor entonces ella se vio en la necesidad de empezar a trabajar y como estaba aquí el auge petrolero se vino a trabajar”

El señor Pantaleón García, de origen margariteño hace referencia a las condiciones económicas en las que vivía la familia al momento de su nacimiento:

Sr. Pantaleón García. - “Me cuenta mi mamá que nosotros que nosotros vivíamos en una situación de pobreza tal que la noche que yo nací papá era patrón de un bote en la bahía de Juan Griego ... cuando papá se va se registra los bolsillos para dejarle algo a mamá y lo que se encuentra son cinco centavitos la dice “María cinco centavitos es lo que tengo” entonces mamá coge cuatro centavitos y le dice “coge este centavo para que te tomes un café en la playa de Juan Griego” ... Esa era la situación cuando yo nací”

“Cuando yo tenía ocho años es que papá ya capitán de una goleta resuelve traer la familia para el Zulia, en el mes de diciembre del veinticinco tenía yo ocho añitos. Cuando yo llego a Maracaibo tengo ocho años ... ocho años... bien al llegar a Maracaibo recibimos el año en el lago dentro de la goleta, porque no teníamos casa....”

En esta parte de la entrevista, el señor Pantaleón García, hace una afirmación de identificación con el lugar en el que va a desarrollar toda su actividad profesional, sindical y política. La introducción de la presencia en el lago de Maracaibo está destinada a fortalecer su propia identidad y desarrollar en sus interlocutores la creación de un imaginario.

En estos tres entrevistados la presencia de la madre se hace indispensable: la mujer es mamá, proveedora de afectos, sustento de la familia, pero también es padre es, la viga moral que sostiene el andamiaje familiar, que todavía hoy se mantiene incólume a pesar de la post modernidad. Esta circunstancia de incorporar a la madre en su relato autobiográfico obedece, además, a la necesidad de una reafirmación de la identidad primigenia: tanto José Garcés como Rafael Naranjo omiten la existencia de un padre, en este último la acentúa en su declaración:

“mi mamá ... hummm....., una mujer abandonada se vino para acá conmigo y con mi hermana menor, mi hermana Yolanda Naranjo, a muy tierna edad ese fue yo soy hijo de Ana Angelina Naranjo Esos fueron los motivos ¿no?, que ella se vino hasta por acá a trabajar pa ‘sostenernos ¿no? y sostener al otro hijo que había quedado en El Dividive llamado

Manuel Naranjo que vive aquí...". En tanto Pantaleón García nos proporciona la imagen de la madre solidaria con el esposo y por extensión con la familia: "María cinco centavitos es lo que tengo" entonces mamá coge cuatro centavitos y le dice "coge este centavo para que te tomes un café en la playa de Juan Griego".

Tránsito de la oralidad al texto impreso

"Aquí va, y dejo que salga al mundo, un cursillo de Antropología filosófica «oído» por lo demás -por un auditorio culto, benévolo y atento. Y al leerlo, confieso sin disimulos, me cuesta un poco reconocer que transcriba lo que yo oía por dentro al «hablarlo». Le faltan «mis» resonancias. Pero, por eso mismo, tanto más fiel documento de lo que realmente, para los otros «dije». [...] me complace notar, o creo advertir, que «hablo» de una manera y «escribo» de otra..."

Juan David García Bacca (1997).
Antropología Filosófica Contemporánea.

El narrador oral tiende a contar su historia personal elaborada previamente, con retazos contruidos de la memoria, de su historia personal vívida y vivida que no produce una sensación de terminación, de acabamiento, su finitud no está sometida sino al espacio geográfico que lo circunda y el desarrollo de sus historias están pobladas de lo transmitido por generaciones o por vivencias propias, con la posibilidad del enriquecimiento permanente producto de su devenir vital; mientras que el escritor trabaja el texto, lo reconsidera, lo manipula, construye y reconstruye, hasta que siente que lo ha domesticado, que la materia prima de la palabra ha caído subyugada para convertirse en una obra acabada. Algunos escritores que recaban datos desde la indagación oral tienden a convertir el texto recogido dentro de los parámetros en los que la cultura tipográfica, de los libros, los ha formado; un ejemplo de ello es lo sucedido con "Sobre la misma tierra" la novela de Rómulo Gallegos, a propósito de lo cual nos informó, en 1986, el señor Germán Pocaterra lo siguiente:

Señor Germán Pocaterra.- "Por cierto que a Don Rómulo [Rómulo Gallegos] le llamó mucho la atención de la canción que cantó una muchachita llamada Florinda Palmar ... y ella cantó una canción que se llamaba el Jaiechi de Remota este jaiechi se refería a un señor que estaba enamorado de una majayura señorita... llamada Remota, como en el jaiechi se repiten mucho las estrofas ella cantó y repetía y repetía el nombre de Remota muchas veces y eso le llamó mucho la atención... y después que se terminó el acto ellos estuvieron allí un rato sentados conversando el me dijo que si yo le podía escribir el tema de la canción ... y yo se lo escribí yo después vi en la novela que él lo versificó y me sorprendió mucho el nombre que él escogió para la protagonista de la novela que era el nombre de la canción"³⁷.

Florinda Palmar, fotograma del documental "Testimonios sobre la misma Tierra". Siendo niña le cantó a Rómulo Gallegos el Jaiechi de Remota de la que hablaba Germán Pocaterra

37 Entrevista a Germán Pocaterra en el documental Testimonios Sobre la misma Tierra, realizado por Ivork Cordido (1986).



Esta entrevista confirma la aseveración establecida por John McDowell en el evento mencionado anteriormente:

Quando era de publicar los textos recopilados de poetas orales, la costumbre era declarar la autenticidad del texto mientras en realidad adaptarlo, en muchos casos bruscamente, a las expectativas cultas de los lectores. La tendencia era transformar esta poesía hasta hacerla casi irreconocible, y aún más, agregar comentarios lamentando su carácter inculto y hasta grosero. Así es que el registro de estos estudiosos

es una cuenta mezclada: por una parte, debemos agradecerlos por recopilar material de mucho valor, e inspirar en el público un aprecio por estas tradiciones orales; pero a la vez, da tristeza que muy pocos de ellos se dieron cuenta de lo que realmente es la poesía oral, o si se dieron cuenta, no supieron o sería que no se atrevieron a comunicar esas verdades a sus lectores (McDowell, 2003. 48).

La necesidad de transformar el texto oral en texto tipográfico impreso crea en los autores y en los lectores la certeza de estar ante un texto definitivo, concluido, que ya no admite cambios, todo está allí circunscrito a una página. El lector avisado tratará con notas al margen de lo estampado sobre el soporte, establecer una comunicación con el escritor, de sus observaciones sobre lo leído, en un vano intento de entablar un diálogo: encerrados los sonidos no necesitan hacerse oír basta con el sentido de la vista, son voces mudas, silenciosas que sin embargo resuenan en nuestro cerebro.

Por el contrario la oralidad es siempre una obra inacabada, no tiene, como lo impreso un continente inmutable, su sustrato material; aparte de la conciencia del narrador, es el aire que lo transmite y este es variable al igual que el ánimo del emisor, no conoce más reglas que las impuestas por quienes las transmiten, pero además está inmerso en un paisaje sonoro-geográfico cuyas peculiaridades se tornan intrasmisibles al texto tipográfico, es para este inauditable: los sonidos que rodean al narrador oral forman parte del paisaje mismo y al igual que las inflexiones de voz del informante no aceptan formas de representación que no sean de su propia naturaleza eufónica.

El documentalista / investigador al entrar en contacto con sus informantes se transforma en un beneficiario del grupo, uno más del conjunto al que inicialmente pretende investigar, graba sonidos e imágenes, fotografía. Se torna de esta manera en un integrante del paisaje, al principio quizás solo ver y oír, integrándose con las comunidades: fijando para el momento oportuno, del análisis, las imágenes y los sonidos locales, transformados en eufonías ecuménicas de su pesquisa, en un micro universo complejo para tratar de desvelar aquellas relaciones sutiles que envuelven las relaciones históricas, sociales antropológicas de las comunidades. No va al terreno desprovisto de una finalidad, se transforma, en la actualidad, en un «homo audiovisual» que lee los paisajes físicos, geográficos, sonoros y humanos:

“[...] En efecto, no basta con pasearse, familiarizarse con lo cotidiano para descubrir lo que es significativo, lo que es importante. El encuestador o investigador decidió estar allí en ese momento. No es por azar, él tiene sus razones, si se quieren de orden científico: por el análisis de una situación social local, un barrio urbano, un pueblo agrícola, un desplazamiento de trabajadores migratorios, comprende una sociedad global, sus equilibrios y sus antagonismos, los acuerdos y los conflictos que marcan la historia, impregnan el presente e inspiran el porvenir” (Hérin, 2006:154).

El investigador está consciente de ello comprende y debe saber cómo usar los equipos de registro: es fotógrafo, videógrafo, sonógrafo, cineasta. Todos los dispositivos de creación están a su disposición, los cuales que tiene que conocer y operar mínimamente para pedirle al experto aquello que necesita, para el desarrollo de su proceso indagatorio.

Tránsito de la oralidad al pensamiento divergente

Sabemos que los resultados de nuestras investigaciones tienen compromisos de todo tipo, que nuestro mirar y mostrar trozos de vida no es inocente, pero debe comenzar por ser una obligación de honestidad, que deben ser comportamientos de profundo respeto hacia las comunidades y los seres humanos que nos transmiten esas experiencias, esas irreales/realidades producto de su experiencia transformada en creación y que sólo adquieren su mayor dimensión y sentido al plasmarlo en su entorno y transmitirlo al espectador siempre que sea fruto, también, de la ponderación de nuestro observar y registrar.

De manera que observar se convierte en un valor ético fundamental tanto para el realizador como para el espectador, el cual presupone que lo que observa hubiese sucedido, independientemente de la presencia o no del realizador, asume que los hechos no se escenificaron frente a la cámara para su registro y posterior proyección, sencillamente las gentes que se mueven ante su mirada no son actores, ni se representan a diario en su cotidianidad, independientemente del hecho de haber sido fotografiados en el desarrollo de algunos momentos de sus existencias: seguirán viviendo sus vidas, sus desesperanzas, sus cantos, sus rabias y sus amores.

En la utilización de las técnicas de observación a distancia y la entrevista directa, nos incorporamos con nuestros equipos a las comunidades desde el primer día, el problema mayor que se presenta es como encontrar los elementos que unan dos pretensiones aparentemente contradictorias: la investigación, si se quiere científica y la esperanza de exponer los resultados con poesía narrativa de la imagen. Pronto nos percatamos de que el factor humano es lo suficientemente conmovedor e impresionante como para que la narración se sostenga por sí misma. Los patrones relacionales que obligan al comedimiento, a una presencia de observador que participa después de haber demostrado su consecuencia y solidaridad con los descendientes con los habitantes de determinado espacio geográfico.

En el proceso de rodaje y los resultados que se muestran en el film documental, este proceso de mirar está estrechamente ligado con el espacio, la cercanía o lejanía de los personajes,

el estar dentro o fuera del espacio geográfico, señalan, de cierta manera, los grados de compromiso que se tienen con el argumento expuesto.

Esta posición estética de “estar como ausente” incita a las más variadas reflexiones éticas: ¿cuál es el derecho que le asiste al director de usar la imagen de otros para que nos reconozcamos como habitantes de la ciudad, del país, o para exponer nuestros puntos de vista desde el testimonio o la presencia de los protagonistas?; ¿cuál es el derecho tenemos para elevarnos sobre ellos y pretender ser sus voceros o expositores de sus luchas y anhelos? Preguntas sin respuestas directas porque las reflexiones de carácter ético están en lo fundamental relacionadas con problemas de orden político, toda posición en cualquiera de estas categorías están estrechamente vinculadas con la visión del mundo y sus representaciones no son más que manifestaciones de las convicciones sustentadas por los realizadores o por la sociedad; de manera que en lugar de buscar en lo axiológico nuestro planteamiento debe dirigirse hacia lo esencialmente ontológico: el documental constituye una visión metafísica de la vida social porque es, al igual que la ficción, un sistema de representaciones alegóricas y como tales, alegorías, aunque el origen, el material primigenio, de tales metáforas sean diversos.

Frente al texto oral y a la poesía oral se nos presentan posibilidades de creación (visual y auditiva) y las tentaciones de incorporar las llamadas reconstituciones, destinadas a recrear, desde una perspectiva ficcional actual, aquellos aspectos de una vida cotidiana, que la locomotora histórica dejó en alguna estación intermedia antes de llegar a nuestro presente gracias a la memoria de actores anónimos. Estas reconstrucciones, acertadas o no, de instantes de la cotidianidad son productos de la aparición del proceso del pensamiento divergente, que impulsa a la autora a sustituir al locutor tradicional en el documental por la representación de trozos de vida en una combinación del uso de los documentos escritos y la memoria, traducida en oralidad y que se interiorizan creando ideoesenas que evolucionan hasta transformarse en momentos de guiones y en los que intervienen los documentos gráficos para crear los ambientes necesarios, para construir una realidad irreal en combinación con el registro audiovisual. Porque el pensamiento divergente nos aparta de la vía más expedita y nos impele a movernos en los meandros de la imaginación, de la fantasía pero que no se evade el compromiso, busca en la propia experiencia las imágenes para contar la historia, sin eludir el compromiso.

Estas han sido las reflexiones que he querido transmitir, no hay en ellas pretensiones de crear escuela; solo y para terminar: cuando nos planteamos el acceso a determinada realidad, histórica o en acto siempre tratamos de comprenderla, sin prejuizarla cosa que no siempre resulta fácil, son muchos los condicionantes culturales: los nuestros que no nos permiten igualar nuestras densidades espirituales, con las de esos otros, que son nuestros pares, aunque de culturas deferentes.

Referencias bibliográficas

- Amodio, E. (2006). *Producción y transmisión del saber: oralidad, escritura e imágenes*. Caracas: IESALC UNESCO.
- Cordido, I. (2008). *Memoria del Zulia Petrolero*. Documental videográfico Maracaibo, LUZ.
- _____ (1989). *Testimonios sobre la misma tierra*. Documental cinematográfico, LUZ.
- _____ (2003). *Los rostros del petróleo*. Documental videográfico Maracaibo, LUZ.
- Hérin, R. (2006). *Introducción a la geografía social*. Universidad del Zulia. Ediciones del Vice Rectorado Académico. Colección de Textos Universitarios. Maracaibo. Estado Zulia, Venezuela.
- García, Bacca, J. D. (1969). *Curso sistemático de filosofía actual*. Ediciones de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- _____ (1997). *Antropología filosófica contemporánea*. Anthropos Editorial. 2ª reimpresión, Barcelona, España.
- McDowell, J. (2003). "Performance: Antropología de la Oralidad" in: <http://www.bertsozale.com.topaketak>), preparado para Encuentros interculturales: Improvisación oral en el mundo, evento realizado en el San Sebastián, noviembre, País Vasco, España.

Meditación dubitativa sobre la Verdad³⁸

Doubtful meditation on the Truth

Alberto Wagner de Reyna

Diplomático, abogado, filósofo, historiador y escritor, Perú

(In Memoriam)

Antes que termine el atardecer y caiga la oscuridad de la noche, me he puesto a meditar. A meditar sobre temas sobre los cuales he pensado largos años, escrito varios libros³⁹ y publicado buen número de ensayos y artículos.

Son meditaciones, pues, vespertinas – que quisieran ser vesperales – tanto en cuanto suceden al declinar el día, como en cuanto se producen al acercarse el final de la vida.

(...) sirva la edición de estas pocas páginas como clandestina celebración de mis noventa años... si los alcanzo a completar en estos meses de 2005.

Alberto Wagner de Reyna.

“Confidencia”, de su libro Razón y Verdad, Roma, Italia, 2005.

Como es notorio, «verdad» se dice ALETHEIA en griego, lengua –y consecuentemente forma de concepción– en que tiene su origen y matriz el pensar filosófico de Occidente. No es un término que tenga un solo sentido, pues también significa «realidad» y «veracidad», vocablos emparentados –o en cierto modo conexos– con él, más de intencionalidad lógica diferente. Primera imprecisión.

38 El presente texto es un extracto del opúsculo *Razón y Verdad* que Wagner de Reyna (1905) escribe poco antes de morir (2006). Es una edición personal con el interés de hacerle llegar a sus amigos más próximos, de alguna manera, su testamento de otoño. Recibimos el breve libro una tarde con una dedicatoria de su puño y letra, donde el sentimiento de despedida era muy expresivo (N. de A.B.MF)

39 *Introducción a la Liturgia*, Buenos Aires, 1948 y Río de Janeiro, 1947; *Hacia más allá de los linderos*, Tucumán (Argentina), 1959; *La poca fe*, Lima, 1993 y 2003; *Crisis en la aldea global. Ensayos de filosofía y de fe cristiana*, Córdoba (Argentina), 2003. Tres de estas meditaciones han sido publicadas en 2004 en Santiago de Chile, Córdoba (Argentina) y Roma, respectivamente.

ALETHEIA es el sustantivo del adjetivo ALETHES, que en lenguaje usual significa «franco», «digno de crédito» «correcto», lo contrario de LETHE, «olvidado», y de allí que Platón considere la verdad como «recuerdo», que «extrae del olvido» y «saca a luz». Por otra parte, LETHE remite al verbo LATHEIN, «estar oculto», «ser desconocido o inadvertido», «encubierto» y por eso que Heidegger traduzca ALETHEIA por «des-cobertura». Segunda imprecisión: es lo contrario tanto de «olvidado» como de «tapado».

Si la palabra de la cual parte una investigación –o meditación filosófica– adolece de esta deficiencia (una doble ambigüedad), su examen y discusión difícilmente podrán tener un rigor y severidad metodológica que los hagan dignos de ser tomados en cuenta y en serio. ¿U ocurre lo contrario? ¿No será que, justamente, esa imprecisión confiera una especial riqueza al tema estudiado y que esa nebulosidad conceptual alrededor de ALETHEIA sea fuente de información y estímulo para el pensar acerca de ella?

Hay términos que tienen como un halo conceptual alrededor de sí, de suerte que su foco sea de incierta localización lógica o que su intelección descansa sobre una tensión significativa, que no se alcance a interpretar dentro de los esquemas habituales. La imprecisión no sólo abre entonces las puertas al análisis sino hace urgente un debate en que se mire por entero el problema que ella plantea. Estas páginas se basan en tal supuesto y nos llevarán bastante lejos de la cuestión inicial.

– II –

Vista en su conjunto, la historia de la filosofía ubica en cinco «ámbitos» el «sitio» de la verdad, es decir el «lugar» en que se produce. He aquí las cinco familias – en tesis general – en que se agrupan las diferentes posiciones de los pensadores frente a la verdad.

(1)- La verdad «acontece» en las cosas, en cuanto ellas se muestran como en realidad son. El ser «es» esencialmente verdadero: tenemos verdad cuando las cosas, al hacerse notorias en su ser, se dan como son. O dicho de otro modo: tenemos en verdad el ser de las cosas cuando aparecen sin esbozo (encubrimiento). En esta perspectiva general se halla la intelección de la verdad en Aristóteles y Heidegger.

(2).- La verdad es el reflejo que llega a los hombres de la «realidad ideal», de una realidad trascendente y eterna, que condiciona a las cosas y, por eso, las descubre en su ser. Platón y el idealismo se inscriben en este modo de ver.

(3).- La verdad se ubica en la esfera de la Lógica –que no ha de confundirse con las «ideas» (Platón), pertenecientes a un campo ontológico– sino en la relación de los conceptos entre sí – Si esta relación– abstracta – es lógicamente valedera (no contradictoria en sus términos) tenemos una verdad. Los epistemólogos suelen moverse en esta dimensión.

(4).- La verdad se encuentra en la relación epistemológica entre el pensamiento y las cosas, es decir en la correspondencia entre la realidad (entidades, hechos, conjuntos, etc. sean

materiales o no) y las proposiciones lógicas (juicios) que sobre ellos versan. La célebre fórmula «adaequatio intellectus et rei» de Tomás de Aquino es el mejor ejemplo de esta posición. Con ello aparece la oposición (que es mutua referencia) entre sujeto y objeto.

(5).- La verdad se ubica en el sujeto, y consiste en el conocimiento de lo que se percibe (y fórmula). Lo que en la conciencia aparece clara y distintamente es verdad, y estas dos características de una percepción garantizan su verdad. Tal posición de Descartes, que puede interpretarse ya sea psicológicamente, ya sea dentro de un enfoque fenomenológico, siempre convertirá a la verdad en algo «no-objetivo», en completa oposición a la perspectiva (1).

Al llegar a la total divergencia, siempre cabe, empero, la posibilidad que – dado que «los extremos se tocan» – en verdad las posiciones (1) y (5) digan lo mismo, y entonces llegamos al solipsismo, que puede argumentar: sí, como dice Hegel, el puro ser y la pura nada son lo mismo ¿por qué no han de confundirse en uno el objeto y el sujeto?

Esta primera aproximación a la verdad nos deja perplejos. Intentemos acercarnos a ella por otro lado.

– III –

Comencemos por el lado de lo contrario de la verdad, es decir por la mentira o falsedad. Quizá por allí saquemos algo en limpio. Lo falso – declara Aristóteles – se dice, en un sentido, «como cosa falsa». El Estagirita considera, pues, a las «cosas» como susceptibles de falsedad; ¿Qué es una cosa falsa? Pues, simplemente, que no existe o que se nos presenta como no es. Es falso, por ejemplo, que haya un Coloso en Atenas: ese Coloso no existe y si se describiera ese monumento en un relato de viajes por Grecia tendríamos una información falsa. La falsedad de la cosa trae consigo la falsedad del juicio sobre ella.

Pero no es imposible que el Coloso hubiera existido alguna vez y que las inclemencias del tiempo o la mano del hombre lo hubiesen destruido. (Recuerdo un ejemplo de mi maestro Heidegger: imaginemos una hoja de papel en la cual está escrito «Este papel está sobre el pupitre» y que efectivamente se encuentre allí, lo cual es verdad. Alguien abre la ventana del aula y el papel se vuela. Ya no es verdad. ¿Qué haremos con una verdad voladora? ¿Con una verdad que con un golpe de viento se convierte en mentira?)

Hay cosas que nunca han existido porque no pueden existir, porque son imposibles. Ejemplo clásico – griego – es la «proporción exacta entre el lado y la diagonal de un cuadrilátero». Si un geómetra nos dijera que tiene su fórmula esto sería mentira: esa fórmula no existe, es un no-ser, es una falsa fórmula, una no-cosa.

Por fin, dijimos que son falsas las cosas que se nos presentan como lo que no son. El ejemplo más pertinente es el espejismo en el desierto. Vemos un oasis –que invita al descanso y promete sombra y agua– y, cuando nos acercamos, nos encontramos con que no hay nada:

la «cosa» era sólo un reflejo. Un pasaporte robado, pero con nombre modificado para que sirva a otra persona ¿es un «falso» o un «verdadero» pasaporte o ambas cosas a la vez?

Mas no sólo las «cosas» pueden ser falsas. La falsedad también atañe a los hombres. Un curandero se hace pasar por médico. Es un falso médico. Y si este falso médico fuera un hábil conocedor de la naturaleza humana y sus achaques y hubiera hecho muchas curaciones ¿no diríamos que es un «verdadero» medico?

En esta línea, hay un caso indiscutible: un lechuguino, que para tener mejor éxito en sus galanteos, se hace pasar por conde, ese sin duda es un «falso conde». No solo es falso que sea conde, sino él mismo es falso, «una ficha» ¿Y qué decir del hipócrita? Aunque no intente presentarse como lo que no es, por su actitud y sus palabras, hace creer algo que no es y oculta lo que sí es, de suerte que en vez de descubrir, encubre y desvía de la verdad.

¿Qué tienen en común todos estas «cosas» (y personas y relaciones) que llamamos falsas? ¿Es la falsedad en todos ellas la misma? ¿Habría, por ventura, diversos tipos de falsedad? ¡De nuevo estamos perplejos!

– IV –

Cuando llamo «madura», una manzana que tengo en la mano, y quien la mire y palpe puede comprobar que esta verde, indudablemente falso a la verdad. ¿Es falsa la manzana? En modo alguno, todos dirán que lo falso es lo que dicho de ella: mi «juicio» sobre la manzana. Y, quienes tengan alguna cultura filosófica añadirán: la verdad –o la falsedad– radica, precisamente, en el juicio, y solo los juicios (en cuanto relaciones lógicas y, en consecuencia, su expresión por el lenguaje) son verdaderos o falsos, de modo que su falsedad estriba en su divergencia con la realidad. Es lo que vimos en el párrafo II al citar al Aquinate. Sólo la palabra, pensada o dicha –y recogida en una frase con sentido–, puede ser verdad o mentira. Pero ¿es ésta una proposición universalmente valida o se refiere únicamente a los juicios categóricos y directos que se emplean en las formulaciones científicas (que se toman por ejemplo y paradigma en los libros de Lógica) y que, por cierto, también suelen aparecer en la vida diaria?

En una conversación o en un libro cualquiera ¿cuántas frases se conforman a la conocida formula «S es P»? Leemos una relativamente simple en el Quijote (el comienzo de la carta misiva del Ingenioso Hidalgo a la señora Dulcinea) «Tu falsa promesa y mi cierta desventura me llevan a parte, donde antes volverán a tus oídos las nuevas de mi muerte que las razones de mis quejas». Desde luego podría citar un periodo de Marcel Proust, si esta inofensiva muestra no convenciere al lector, y desafiarlo a ponerlo en fórmulas de reconocida solvencia epistemológica.

En el párrafo II también hicimos referencia a Descartes. Para él, distintivo de la verdad es la «claridad», pues lo que se concibe bien se expresa claramente. Lo que no está claramente

expresado no descubre la cosa de la cual trata. O la descubre solo parcialmente o únicamente en uno de sus «aspectos». El lenguaje ha de ser transparente para que, a través de él, se vea –como es– la cosa que descubre. ¿Quién no ha oído hablar de «verdades a medias» o no ha sido beneficiario o víctima de ellas?

Pero se puede ir más lejos: ¿No sostienen algunos que el lenguaje ha sido dado al hombre para ocultar sus pensamientos? Y otros que afirman que sólo es verdad que todo es mentira (Todo hombre es mendaz, se queja el salmista.) ¿Y los sofistas griegos no tenían a honra demostrar que lo que se tenía por verdad era falso y viceversa? Verdad y falsedad están entreveradas en este mundo, y es ardua la labor de separarlas; lo curioso es que unos las separan de una, y otros de otra manera.

De este laberinto de mil sendas y recovecos, trampas y atajos, quiero extraer tres para observarlas más de cerca: 1) la opinión pública, los medios de comunicación de masas y lo «políticamente correcto»; 2) el lenguaje que peca sea de «sabio», sea de «críptico», sea de «hueco»; 3) el consenso, como fuente de verdad.

– V –

El habla –el verbo, el lógos– tiene por fin expresar algo, comunicar a los demás una realidad –que puede ser física, psíquica, ética, lógica, teológica, o como se quiera precisar– sea ya sabida (confirmación, adhesión, etc.) sea hasta entonces ignorada (noticia, descubrimiento, rectificación, etc.). La Lógica y la Gramática (en el más amplio sentido de estos dos términos) nos informan de las modalidades en que esta transmisión de conocimientos se produce, de sus posibles fallas y de las cautelas necesarias para impedir las. No hemos de tocar aquí estas utilísimas ciencias –o si se prefiere «ciencias humanas»– pues estas líneas no las tienen por tema.

La realidad que se comunica – lo hemos visto – puede ser verdadera o falsa, o mejor dicho: lo que se comunica puede ser verdad o mentira. En el primer caso corresponde a la realidad; en el otro hace referencia a una «realidad» que no existe: una no-realidad. O que existe de otra manera diferente de la que se anuncia: una realidad fingida.

No, no me refiero aquí a esas «realidades virtuales», electrónicas –mundialmente asequibles por una red imperceptible– sobre la cual descansan, que en los últimos tiempos nos han fabricado los avances tecnológicos. Es ese capítulo no previsto por los clásicos y sobre el cual los epistemólogos actuales no han llegado aún a explicarnos razón. La razón no nos ha dado hasta ahora razón de la razón artificial.

Me refiero a la «realidad» supuesta del rumor, no solo del rumor que prospera entre comadres, sino del que difunden a cuatro vientos los medios de comunicación. Alguien, por mala fe, irresponsable descuido o por «hacer noticia», lanza al aire una especie. Puede ser ella totalmente falsa o tener (por diversos motivos) visos de verdad. Es recogida por las

agencias noticiosas, comentada por analistas y publicistas –comentarios que a su vez son propagados– y aceptada como hecho probado e indiscutible. La opinión pública acredita este rumor de tan sólidos fundamentos.

Existen entonces dos «realidades»: de un lado, el rumor firmemente asentado en la conciencia y memoria de la gente, en papel impreso y en celuloide y –ahora– en la información disponible por Internet y otros circuitos informáticos; del otro, la realidad de un hecho o cosa, efectivamente existente –o la ausencia de ellos–. La divergencia entre una y otra «realidad» poco importa, excepto a quien esté perjudicado por ella. Se comprueba la falta de fundamento del rumor: nadie se entera de ello o sale un «desmentido» que los medios de información no tienen mayor interés en divulgar.

El rumor, en cuanto rumor, es sin duda alguna una realidad, algo real. Una realidad presente y manifiesta, conocida y aceptada. (Lo que no es realidad es la especie de la cual se hace eco.) La otra realidad –lo que «realmente» ha acontecido u ocurre– queda olvidado para quien no está concernido por ello y OCULTA al gran público. ¿Cuál es entonces la verdad? ¿La realidad encubierta o la que brilla a la luz del sol? La opinión pública ya se ha decidido por aquello que «todo el mundo sabe». Lo que vale, y guía la acción, es el rumor, proclamado «verdad».

«Opinión» se dice en griego DOXA. Esto es el conocimiento no necesario, pero sí garantizado por quien lo expresa, y de allí que tenga el peso de una instrucción. Deriva de DOKEO, en latín «doceo», enseño. La opinión no es evidente pero sí mandona y autoritaria. Quien va contra la opinión pública se expone, hasta expone su vida. (Recuérdese a Pablo de Tarso en el Templo de Jerusalén.) Una opinión se contrapone a otra y ambas pueden subsistir, lado a lado. En cambio, la verdad tiene como opositor al error.

La opinión para ser valedera se tiene que apoyar sea en una mayoría –cantidad– sea en una minoría de prestigio (sabios, hoy se dice «técnicos») –calidad– por ello es siempre, de una u otra manera, política (de POLY, prefijo que significa «multi» y está emparentado con POLIS (la ciudad). Lo «políticamente correcto» remite a la «realidad» del rumor, que garantiza su «verdad» y vigencia. En cambio, poco tiene que ver con la «realidad» de las cosas «como son». Es «verdad» de convención y apariencia: parece «verdad» y se impone como tal. Los medios de comunicación suelen ser el instrumento y los progenitores de esas «verdades» (noticias, cifras, juicios valorativos, etc.) que son indiscutibles, tabús, de suerte que si alguien las pone en duda, aunque para ello tuviere sólidos argumentos, es destituido de su solvencia intelectual y su integridad ética. Su legitimidad reposa sobre un «como si» absoluto, pero no va más allá del acuerdo, sea mentalmente dictatorial, multitudinario o partidista: no trasciende a descubrir la «verdadera realidad» No es ALETHEIA.

– VI –

Hay textos que al ser leídos, y discursos que al ser escuchados, dan la impresión que estuvieran rodeados de una coraza destinada a evitar que fueran comprendidos por la mayoría

de sus posibles destinatarios. Y –¡oh paradoja!– de ello derivara su prestigio. Si el objeto del habla es comunicar ¿cómo ha de ser el dificultarlo título de excelencia para ella? ¿Quién no ha tropezado en su vida académica, o simplemente en el trato diario con hombres e impresos, con ejemplos brillantes de esta contradicción?

No ignoro que hay temas en sí complicados o abstrusos que para su cabal intelección requieren formulaciones técnicas, conocimientos previos o agudeza mental. A ellos no me refiero, puesto que, en su caso, la naturaleza de la exposición corresponde a las características de lo enunciado. Aludo a tres «sistemas» de desfigurar la comunicación entre los hombres.

a) En primer lugar, al estilo que presume de «sabio», en que voluntariamente se presenta lo que se quiere expresar en forma difusa, llena de referencias y salvedades innecesarias, hipótesis e incertezas, que impiden formarse un juicio claro y coherente de la situación descrita y de la intención del expositor. Son textos que no se entienden bien o que pueden interpretarse de varias maneras, y que crean una «atmósfera» de alta tensión cognoscitiva en el lector u oyente, para convencerlo de su *inferioridad intelectual, frente al autor*, cuya versación y penetración queda así incuestionablemente demostrada. Pero la «aclaración» –que esa es la esencia de la verdad– queda así obnubilada y hasta a veces anulada. ¡Dialéctica del saber que se sabe supino!

b) Hay también esa «literatura» críptica, que solo entienden los iniciados, no por cierto en una «ciencia» sino en un modo de expresarse, a ratos puesto de moda en los cafés, a ratos en las universidades. Para sus adeptos el mundo del espíritu se divide entre los que están «in» y los que permanecen «out» del círculo cerrado de los que saben cómo se debe pensar. Es un «must» al que nadie escapa y dentro del cual todo está ya resuelto...por su propia problematicidad. Y en ese ámbito –se sentencia doctamente– anida la verdad y sólo en él, y todos los demás –quienes quedan fuera de él– son ignoraros. Y punto.

Se diferencia este «sistema» del anterior, en que, en el primero, el acento está puesto en la demostración de la superioridad intelectual –*personal*– del que lo use frente a todos los demás; mientras que con el segundo se busca constituir una élite, exclusive y excluyente, de iniciados, una *comunidad* de modernos gnósticos.

– VII –

De muy distinto carácter y modo de aplicación es el consenso. En este «sistema», en vez de escapar «hacia arriba», se huye «hacia abajo», buscando –por así decir– el mínimo común múltiplo. En una votación se enfrentan dos ideas o posiciones y gana la que cuenta con mayor *número* de adherentes. Cada cual queda en su sitio, y sostiene y sigue sosteniendo –abiertamente– que está en la verdad, y cede –si está en minoría– ante la opinión mayoritaria. Vence ésta, no siempre, por la razón, pero sí –siempre– por la fuerza cuantitativa.

En la génesis del consenso (que es diferente de la unanimidad) hay también un ceder por una y otra parte, de suerte que nadie gana, ni pierde completamente. No hay (en teoría)

vencedores ni vencidos (sólo convencidos) y todo el mundo queda satisfecho...pero no del todo. Las reservas dan testimonio de ello. El consenso es una afirmación débil, en aras de un objetivo superior, generalmente la concordia. Mas lo curioso de él, es que pretende establecer una verdad, lo que no ocurre con una decisión por mayoría, que se contenta con ser ley.

El estilo sabio, el lenguaje críptico y el consenso son solo los ejemplos más salientes y notorios del impedir que la «verdad» se manifieste plenamente y pueda ser efectivamente ALETHEIA. Al lado de ellos merecen citarse también las frases «huecas», los discursos que no dicen nada, las trivialidades estereotipadas... ¡Hay tantos «sistemas» de disfrazar la verdad, mejor dicho de disfrazarse de «verdad» cuando el lógos se hace carnaval! Y, de pronto, se nos viene a la memoria el apotegma que «cada cual se disfraza de lo que en verdad es». ¿No ocurrirá algo parecido con la mismísima verdad?

La multitud –tumultuosa o secreta– de verdades a medias y medias verdades –, por ambiguas, parciales, retorcidas, aquejadas de METABASIS EIS ALLO GENOS, etc. – hacen sospechosas aun a las verdades oficialmente reconocidas como tales, con patente de autenticidad o garantía bancaria del bien pensar, lo que incita a cuestionarlas. (¿Dialéctica hegeliana, espíritu de contradicción o pueril mataperrada?) El escepticismo resultaría entonces lo único seguro e inteligente, con lo que estaríamos de nuevo en la desorientación que evocamos al final del párrafo IV.

– VIII –

Los escépticos: Pirrón recomendaba suspender todo juicio, pues no se puede llegar a la verdad, a saber, cómo son las cosas en sí, ya que nuestra mente trabaja sólo con impresiones subjetivas. La única verdad es que no hay verdad. Pero entonces –se le puede objetar– tampoco es verdad que no haya verdad. (Es como el «yo sólo sé que no sé nada» de Sócrates, pues eso –que no sabe nada– lo sabe con tanta certeza que lo proclama.) Luego, si no es verdad que no hay verdad tenemos que concluir que hay una verdad: por lo menos ésa, que es, precisamente, que la verdad sea imposible. Pero, evidentemente, ella se incluye en esta verdad, y –en consecuencia– no lo es. Enredados en la contradicción, resultamos escépticos frente al escepticismo.

Algo semejante, aunque no igual, ocurre con la duda. El dudar, empero, si es consecuente, ha de dudar de sí mismo. Veamos la diferencia entre escepticismo y duda... El escepticismo suspende su juicio sobre una verdad; es una actitud *negativa*. En cambio, la duda de sí misma y por lo tanto quiere salir de la incertidumbre de la duda, busca razones que convenzan y desautoricen la duda. Es una actitud positiva, pues –cuando es vencida– afirma (da firmeza) a la verdad cuestionada. La duda metódica es la base de la metafísica de Descartes, y así resulta la duda una de las vías de la filosofía. Y nos preguntamos entonces: ¿No será también una vía de acceso a la fe y quizás uno de los componentes de ella? ¿La sombra que la matiza? ¿La sombra por la cual se destaca la luz? La fe (sobrenatural) siempre es poca por el ingrediente humano de la duda que en ella se cuele.

Con negar la existencia de la verdad –a la zaga de Pirrón– hemos adelantado poco. Vale la pena pensar más detenidamente sobre el punto. A pensar se dedica la filosofía. Pero no de cualquier manera. Saliéndonos de la práctica cotidiana de la vida –que, desde luego, requiere el ejercicio de la razón–, cuando queremos conocer la esencia de las cosas, asumimos una forma de actuar con nuestro entendimiento consistente es preguntarnos por las causas de aquello que investigamos. Al «conocimiento por causas» llama Aristóteles EPISTEME, «ciencia». Ella ha tenido el gran porvenir en la historia humana que nadie ignora. Paralelamente con ella se ha desarrollado la TEXNE, la técnica, que es un «saber» en vista del «hacer», que poco a poco, y en especial en los últimos tiempos, ha sabido poner la ciencia a su servicio, y, en forma de tecnología, dominar el panorama cognoscitivo actual. No es, empero, este interesantísimo tema el que nos preocupa en este ensayo: queremos ir más lejos.

Saber *por* causas: ciencia. ¿Y el saber *sobre* las causas, acerca de las causas mismas? Esto significa preguntarse por el ser de ellas, y de este modo desentrañar lo que «es» el ser como tal. Dicho con toda simplicidad: en eso se ocupa la filosofía. La ciencia –al profundizar en sí misma– lleva a la filosofía. Tampoco en esta –en lo que es– nos detendremos aquí (se escrito tanto este tópico), pero sí creemos que es (útil precisar, muy brevemente, algunas diferencias fundamentales entre ciencia y filosofía:

a) Por lo pronto, en la ciencia (en especial por su entrega actual a la técnica) el acento se halla sobre la *respuesta*, mientras que la filosofía tiene su centro de gravedad en la *pregunta*.

b) Si bien hay ciencia «desinteresada», su dinámica, al encauzarla hacia resultados concretos, la coloca en la necesidad de alcanzar su cometido –hacer descubrimientos útiles, etc.–, necesidad que la obliga a recurrir a diversos medios e instrumentos lógicos y extralógicos para lograrlo. Esto significa que está ordenada a una finalidad y que se mueve –salvo en el caso de las matemáticas puras– dentro de un «andamiaje», un «aparato» (*Gestell*, en alemán). Este facilita –pero también condiciona– su acción. (Piénsese en todo lo que, por ejemplo, supone un laboratorio de física atómica, en acopio de conocimientos, investigadores, local, instalaciones, materiales y... recursos de todo tipo.)

Nada de ello hay en la filosofía: ella se mueve libre de límites, de cartabones gnoseológicos y de urgencias. «Bastan un pensador y un tintero» como dijo un humorista. El espíritu vuela por donde quiere, desde luego que siendo fiel a sí propio y respetando las circunstancias de su validez. Cuando la filosofía se constituye en «sistema», el «sistema» filosófico no es nunca un «aparato», y como tal algo instrumental, sino la consecuencia de la feliz concordancia de sus componentes en sus recíprocas referencias: un armonioso edificio inmaterial.

c) Si el lógos –ratio (razón)– es el campo, instrumento y fuerza creadora de la ciencia, la filosofía tiene por motor al *espíritu*, ese «soplo» en el cual culmina el propio lógos. Ella no se limita al conocimiento de las cosas: se ingenia en la invención y toca en una gama más amplia, en que se enfrentan coherencias y discrepancias. Frente a la rígida razón, en el espíritu arraigan el afecto, la anticipación, la intuición, la poesía, el mito, las virtudes

morales, en fin, todas aquellas mociones del alma de cada cual y de la comunidad («alma de un pueblo») que «vivimos» como nuestras y que, a la vez, nos determinan y muchas veces sorprenden.

Tengamos, pues, presente que espíritu y razón, NOOS y LOGOS no se oponen, sino se confunden en una misma potencia (DYNAMIS) intelectual, que actúa en diversas formas o matices según sea la «naturaleza» de aquello en lo cual se ejerce su acción.

d) La ciencia es un *poseer* en virtud del conocimiento—, vale decir sobre-estar, dominar, a-prender), comprende, abarca, entiende. Es labor *inte-lectiva*, que *selecciona*, que lee entre líneas. En la ciencia comunicamos con la esencia de las cosas, pero yace en el recóndito fondo de este *saber* una cierta hambre de *poder*, un conato de *dominación*, un deseo de adueñarnos de ella. ¡Dígalos si no Nietzsche! La filo-sofía, en cambio —y como su nombre lo indica— es «amistad», generosa y desinteresada, una amistad con la «sabiduría» (*sophía*), una entrega a ella. «Amor» en su sentido más lato y más alto, por ello a distinguirse del *eros* (amor sensual). La sabiduría no se limita, pues, a un «saber», es un amor a lo que se sabe (saborea): involucra aspectos éticos, de prudencia y valoración (axiológicos), los cuales asume al darse a ellos. En la sabiduría, el amor al «saber» se trasciende a sí mismo y con ello la filosofía alcanza su plena realización.

La frontera entre ciencia y filosofía es, sin embargo, fluida; hay entre ellas una zona «neutra» o ambivalente, pues en el pensar no hay estancos rígidos. Como ya dijimos, de un lado —en la ciencia— lo decisivo es la respuesta, el ordenamiento racional y eficaz; de otro lado —en la filosofía— lo fundamental reside en el preguntar, la libertad. El espíritu no es apropiación, sino su modo de obtener es la entrega que enaltece. Por su pretensión de vigencia absoluta la ciencia, en su frialdad, puede resultar inhumana; por su maleabilidad y generosidad, la filosofía ha de ser, calidamente humana. El quilate rey de la ciencia es el rigor; el de la filosofía, la trascendencia.

Pero hay algo más entre ambas, una recíproca referencia: la ciencia al llegar a sus límites requiere de la explicación filosófica para precisar sus alcances y su identidad. Un piano se funda (busca su fundamento) en otro, para entenderse a sí propio. No sabe la ciencia decirnos *lo que ella es*, y es la filosofía que viene en su auxilio y nos presta este servicio. Ahora bien, la filosofía no se queda allí, sino que señala hacia más allá de sus linderos, no simplemente hacia otro plano, sino —absolutamente— hacia otro *espacio*, indefinible para la ciencia y aun para ella. Remite a un ámbito distinto, del cual nada sabe pero que barrunta, y que se halla abierto a posibilidades y conocimientos imprevisibles.

Cuando voluntaria o inconscientemente se confundan los pianos «ciencia» y «filosofía», es decir cuando la ciencia —como ha sucedido y ocurre— quiere asumir las funciones de ésta, o cuando la filosofía pretende desarrollarse como ciencia o aun como técnica (ino faltan de ello ejemplos!), entonces se falsean no sólo estas actividades del pensar sino los resultados de ellas vienen a ser ocultaciones, desviaciones o contra-verdades. Recordemos al médico

decimonónico que en sus autopsias no encontró el alma, y por ello la negaba. O al filósofo que aplica el método experimental en sus investigaciones y considera sus lucubraciones como «productos» que lanza al mercado intelectual.

Dejando de lado ejemplos pintorescos y advertencias sensatas, no olvidemos, empero, que grandes científicos han pretendido «hacer filosofía» e insignes filósofos han considerado su pensar como ciencia. Con lo que muestran cuan difícil es orientarse en esta materia y a cuántos peligros y descaminos está expuesto quien busca *la* verdad y no se contenta con «su verdad».

– IX –

La filosofía, en cuanto *amor* a la sabiduría, está –dijimos– abierta hacia imprevisibles posibilidades y remite así a otro ámbito –u otros ámbitos–, en que se hallan lo místico, lo simbólico, la poesía, la belleza, lo sacro. Puede –y lo hace– tomarlo como «objeto» de su meditación, dejándose fecundar por esa riqueza que la trasciende y entonces alcanza y asume aquello que ama: la filosofía se sublima y es sabiduría.

Tal ocurre, pues, cuando la filosofía, superándose a sí misma, se enfrenta, contrasta o se alía con la fe. Y aquí llegamos al corazón de nuestro tema. Antes de abocarnos a él, y a riesgo de repetirnos, urge hacer dos aclaraciones

a) Primero: Dentro del mundialismo vigente, todo se *relativiza* en aras a la igualdad axiológica de pueblos, cultural, doctrinal, tendencias, etc. Psicólogos, sociólogos y antropólogos (y en general todos los que presumen de autoridad de «nivel científico» y en consecuencia reclaman una audiencia «ilustrada»), equiparan el concepto de fe al de «creencia», que incluye todo asentimiento a lo sacro o lo que pretende serlo. Todo es nivelado hacia abajo y tratado como si fueran «opiniones» que coexisten con igual rango y legitimidad. Las diversas religiones, cultos, sectas y supersticiones con que tropezamos por el universo mundo se confunden y son puestos en el mismo nivel, bajo el rubro genérico de «creencias».

b) Segunda aclaración: En esta misma línea se halla la pretensión de algunos cristianos de confeccionarse «su propia» fe, rechazando ciertos dogmas y tomando elementos de diferentes creencias o posiciones religiosas. Un *sincretismo* –que acepte todos los «valores» de ellas– resulta para muchos el ideal de una religiosidad moderna, laica y no jerarquizada. Tal actitud va contra la esencia misma de la fe, don de Dios que implica, de parte del hombre, tres contribuciones fundamentales: *confianza*, *reconocimiento* y *entrega*. Primero: «*Confianza*» es fidelidad recíproca, intimidad, que excluye dispersión. ¿Qué fidelidad puede haber en quien escoge aquí y allá lo que se le antoje de Cristo, de Buda, de la religión de los derechos del hombre, del *New age*, etc.? Segundo: «*Reconocimiento*» supone «conocer» para «agradecer». ¿Qué conocimiento es ese que se nutre de afirmaciones a menudo opuestas? Tercero: «*Entrega*» es adhesión, es obediencia, retener la propia opinión frente a la verdad recibida y aceptada, es humildad. ¿Qué humildad se atreve a escoger, aprobar o

rechazar –según su conveniencia– en la Revelación de Dios, Palabra, que es un todo íntegro y coherente? Como dice Romano Guardini –cuyo alumno fui en Berlín en 1935– sólo en la palabra de Cristo, que «ha visto» y que viene del Cielo, podemos *confiar*, poner nuestra fe.

El *relativizar* la fe, declarándola hecho cultural o social, y el aceptar una fe *selectiva*, elevada a producto de la libertad y autonomía personal, se presentan hoy como posiciones políticamente correctas y considerados logros de la humanidad, de la Ilustración, del progreso y hasta de la descolonización.

No es ésta, en absoluto, mi posición. Como cristiano creyente que soy, encaro –para ser consecuente con ello– esta realidad como *cristiano*. Sitúo mi punto de observación en la misma fe, en la fe que –con humildad y júbilo– he recibido de la Iglesia, que la ha sabido conservar intacta través de dos milenios. Considero que la fe sólo puede ser entendida, en su esencia, desde dentro, desde su «sustancia» sobrenatural y no desde fuera, desde sus manifestaciones en el mundo, su adversario. En consecuencia he de referirme aquí, desde ese punto de mira, a la relación existente entre sabiduría humana y *fe*, término que aplico y reservo, exclusivamente, a la virtud teológica de este nombre, que es *la adhesión, por la gracia de Dios, a la verdad revelada*. Hecha esta necesaria aclaración –cuya insistencia puede parecer a algunos extraña, anacrónica e inoportuna– sigamos adelante.

Las verdades de la fe así como las de la sabiduría (humana), en que culmina –como sabemos– la ciencia, son «verdaderas verdades». A veces, se oponen, de lo cual el racionalismo, heredero de la Ilustración, ha hecho tanto caudal. En cambio, hay ocasiones, en que la fe involucra a la otra, como es el caso de la fe en la existencia de Dios, que confirma el racionamiento humano. Esto es así porque no se reducen a la misma *dimensión*, y alcanzan por ello realidades distintas. Sin embargo, ambas verdades tienen en común el hecho de no ser «subjetivas».

La verdad puede, desde luego, responder a *diversos puntos de vista*, de suerte que cambiado el punto de vista se modifica la visión, pero ello no la hace «subjetiva». (Para dar un ejemplo de la vida diaria: Una construcción puede ser, desde el punto de vista arquitectónico y funcional, un acierto, pero, juzgado con criterio estético, un fracaso. Todo depende de la perspectiva –de los presupuestos– que rijan su valoración.)

No es, pues, subjetiva la verdad de la fe; como lo es «la opinión». Opinión y fe son conceptos –y realidades– diferentes, si no contrapuestas. Lo que se cree por la fe no depende del *acto de creer* sino de aquello que éste muestra y que, estando más allá de ese acto, es captado por él, es decir de una *realidad trascendente* que se expresa (gracias a la Revelación) a través del acto humano. El «acto» de fe no depende pues primariamente sino de aquello que en él se manifiesta y acepta. Dicho de otra manera: desde el punto de vista de su esencia pertenece al ámbito teológico, pero al realizarse, en cada creyente, el «acto» de fe se da, a través de su estructura lógica, en el campo de lo psicológico.

Estrategias de Aprendizajes

The pedagogy of the Teaching

Silvia Boekhoudt López de Marengo
Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia

Las estrategias de aprendizaje se presentan en y a través de la compilación de técnicas y principios favorables a los objetivos, que especifican los pasos direccionales hacia el logro de cada uno. En concordancia con las exigencias de aprendizaje, el profesor y el estudiante emplean, además de lo recomendado en el Programa, diversas estrategias pedagógicas que brotan de su imaginación y actitud.

¿Qué es en realidad una estrategia en el campo educativo? Esto es difícil de aclarar, pero hay quienes la asocian con los recursos materiales y cognitivos que el profesor y el estudiante poseen y emplean para el logro de determinados objetivos.

En el intervalo de la enseñanza es posible encontrar a un estudiante que aprende rápido, se adapta fácilmente a situaciones nuevas, es sociable, busca trabajar con otros y recibe con agrado los consejos del educador y de los discentes en el momento de recibir informe; esto le permite desarrollar mejor el aprendizaje.

El ambiente ideal es aquél que le permite al educando aprender de las presentaciones o las experiencias de los demás compañeros, en o fuera del aula, con miras a solucionar los problemas concretos como estudiante activo.

También es posible encontrar a un estudiante que se podría calificar de soñador; aborda un problema desde diferentes ángulos, muestra firmeza en el cumplimiento de un nuevo concepto, planifica el proceso de comprensión de un conocimiento y precisa el tiempo para ejecutar lo inherente a algún cometido. Lo ideal para este estudiante soñador es el aprendizaje significativo, acompañado de la oportunidad y el tiempo necesario para llevar a cabo las tareas y tomar decisiones; este aprendiz manifiesta sus deseos, intercambia opiniones y se motiva con la asesoría del educador.

El estudiante pensante asume una posición lógica y analítica ante los sucesos educativos. Sus preguntas son puntuales, acude con ánimo e independencia a un modelo teórico,

acompañado del ánimo de profundizarse en el material de estudio; prefiere trabajar solo y rodeado del silencio. El docente en este caso procura que no se limite únicamente a la teoría, sino que llegue a la práctica, trabaje con otros y comparta sus inferencias.

Otros estudiantes son audaces, resueltos, tienen iniciativas, son prácticos, programan la tarea que les ayude a resolver determinado problema encaminado hacia el logro de un objetivo, con la orientación del docente. Observan minuciosamente el problema y gradualmente tratan de encontrar la forma de solucionarlo; ocasionalmente acuden a la teoría y la utilizan si observan si tiene relación con la solución del problema. Mediante ideas propias, surgidas de la experimentación y la exploración, buscan poner en práctica lo aprendido o leído; para esos estudiantes es importante organizar la tarea para obtener resultado.

Una vez que determinada destreza funcione bien en situaciones de aprendizaje ya establecidas, queda claro que ningún proceso o estrategia de aprendizaje es superior a otra, pero, si el educador está familiarizado con los métodos comúnmente practicados por los estudiantes, se le posibilita crear ambientes en donde los alumnos puedan desempeñarse mejor. Sin embargo, hay unas estrategias que a continuación tratamos de describir, pensándolas de utilidad para estudiantes y docentes.

Estrategias del buen Aprendizaje

El buen aprendizaje depende de unas estrategias acertadas, resultantes de una buena planificación por medio de la cual, ante la magnitud de la tarea que el proceso formativo comprende, el estudiante progresivamente adquiere claridad sobre el significado de las metas y sub-metas de su formación, que le posibiliten reconocer los niveles y las secuencias de su desarrollo como estudiante, y en el futuro, como profesional; de este modo, obtiene la habilidad de participar, activa y acertadamente, en la elaboración del conocimiento.

Al ingresar a la Institución, el aprendiz comúnmente llega con la convicción de que comienza a abrirse ante él un camino ya preparado, por el cual va a transitar con valor y entrega, a sabiendas que la finalidad estabilizada es la de estudiar y practicar en adelante, el aprendizaje de una lengua extranjera como un sistema formal. Igualmente tomará conciencia acerca de las reglas o normas que contienen las lenguas; las observará en comparación con los códigos lingüísticos relativos al orden sistémico de su lengua materna, hasta lograr un alto nivel de conocimiento del idioma elegido.

En la primera etapa de principiante, reconoce su estado de dependencia del educador, sabe poco, como resultado acepta cierto grado de “infantilismo” en el proceso de estudio por la metodología audiovisual que en este nivel predomina; el conjunto de estos procesos sucesivamente se pone en práctica si acontece que el aprendiz no haya obtenido buena experiencia y conocimiento en la escuela secundaria.

En la acción de responder a la necesidad anterior, el docente procede a elaborar un ejercicio de evaluación de los estudiantes, antes de emprender las diligencias de ese procedimiento educativo.

Conforme se vaya desarrollando la percepción del proceso cognoscitivo, el discente pone en práctica las estrategias que le son propias, las analiza, desarrolla y revisa; a la medida en que el tiempo transcurre, descubre otras técnicas que lo habilita para reconocer, practicar e internalizar los elementos del lenguaje que tengan sentido para él mediante un desempeño práctico.

El estudio de cada uno de las unidades de aprendizaje lo hace progresar de manera progresiva, se hace más fuerte, obtiene mayores logros, aprende a excluir escalonadamente su lengua materna por medio de los estándares adquiridos, e internaliza mecánicamente las estructuras gramaticales y demás conveniencias de la lengua; todos lo conducen al saber comunicarse en forma natural, oral o por escrito, y, a hacer inferencias de las lecturas que realiza.

El aprendiz, ante los logros necesarios a ser adquiridos en las etapas iniciales, necesita de un excelente profesor, poseedor de altos conocimientos de la pedagogía, de la didáctica y del idioma a su cargo como ser consciente del compromiso y la responsabilidad que asume, al tener frente a sí a personas a quienes va a enseñar, orientar y asesorar en los procesos del aprendizaje específico; visualiza la autonomía necesaria que ayudará a los discentes en el ser competentes cuando estén en los niveles superiores de estudio, acompañados de la capacidad de saber construir y procesar los medios o las estrategias convenientes para esta actividad, con o independiente del educador.

Estrategias que práctica el Estudiante

En la demarcación de logros de los objetivos de estudio y aprendizaje de una lengua extranjera, se suponen como determinantes, las estrategias que el estudiante pone en práctica.

Hasta el momento actual, en donde hemos podido averiguar mediante lectura de textos o preguntas realizados a colegas, no ha sido posible obtener informe si las investigaciones realizadas en este campo de estudio hayan podido arrojar luces sobre lo que en realidad es una estrategia; lo realizado se refiere mayormente a las técnicas y habilidades básicas que ayudan al sujeto a conocer. Sin embargo, son observables algunas estrategias internas del estudiante; éstas se dan a conocer, por ejemplo, cuando el estudiante solicita claridad acerca de un tema o cuando de manera consciente responde con propiedad a un problema que deja divisar su reflexión y análisis efectuados.

Lo anterior es una opción de creer en definitiva que cada ser humano elabora y observa sus propios medios, puede ser con errores, pero los corrige si se da cuenta o recibe la debida ilustración al respecto. Esa corrección le suministra lucidez y al final logra el éxito.

Con base en lo anterior se designa como benéfica la retroalimentación a partir de los errores o deficiencias de los alumnos, quienes al recibir determinada lucidez los contemplan, los superan, entre veces por estrategias y medios propios; este proceso conforma otra

diligencia apropiada para los logros designados en el plan de estudios. Es cierto que “los errores enseñan” como se dice en el argot popular, y esto se debe tener en consideración en el proceso educativo.

El caso de cometer un error es todavía un medio de castigo en la evaluación de los aprendices, hasta de los pequeños, que, por experiencia propia, han sufrido castigos denigrantes, hasta por parte de sus padres, hasta pudimos ver los golpes recibido por niños que todavía no tenían los siete años, sobre todo en aritmética, o padres forzando a sus hijos a memorizar páginas enteras para un determinado discurso, cuya finalidad es comprensible.

Por otro lado, nos equivocamos si ante una mala nota por deficiencia cognitiva en una evaluación, o por un proceso equivocado, no hacemos la retroalimentación con el ánimo de proporcionarle al educando otra oportunidad de volver a ser evaluado para mejorar su calificación.

En nuestro caso particular, después de una evaluación, solíamos registrar las deficiencias en una lista para acudir a ellas como medios para señalarles a los estudiantes sus errores y la manera de mejorarlos, primero con la ayuda de los compañeros y luego con refuerzo del educador. En un caso indispensable se les suministra una segunda oportunidad para mejorar la calificación si el aprendiz demuestra realmente su voluntad y el interés por superarse.

Mediante el concepto de poder mejorarse, se previene la deserción o la pérdida de confianza del estudiante en sí mismo, y si realmente no se siente capacitado, con prudencia se le aconseja a decidir por otros campos de formación, por cuanto todos los seres humanos tenemos la capacidad para estudiar y obtener conocimientos. Es hermoso cuando en el transcurso de la vida como docente, a través del tiempo, unos profesionales se mantienen en contacto con su profesor por haberles ayudado a conocer su interés y realidad, no “regalándoles” el saber según ellos.

Por otro lado, en la vida académica no era extraño que muchas veces encontráramos a educandos, una vez, deficientes, sin embargo, supieron desarrollar el aprendizaje con buenos resultados, y al preguntarles cómo lo hicieron, no dan una explicación precisa, después de todo, se comprende que pensaron e implementaron algunas estrategias propias.

Cuando de estilos de aprendizaje se trata, se sustituyen las estrategias por otros cuando el aprendiz desarrolla unas nuevas que adapta a diferentes circunstancias académicas con el propósito de que funcionen bien; son estrategias “personales”, continúan siendo “un misterio” cuando a veces no son explicables por el mismo aprendiz que las ha destinado para un determinado fin; a veces preguntamos “¿cómo lo hiciste?” dudan, y al final no saben explicarlo con detalles.

Los cambios y la implementación personal de las estrategias por el estudiante le permiten sentirse mejor; connota, de esa forma, su capacidad de saber responder tanto a los problemas que encierran el aprendizaje de una lengua extranjera como a las necesidades.

Es necesario explicar que las estrategias no se pueden confundir con las características del estudiante, éstas perduran más.

Estrategias Cognitivas

Las estrategias cognitivas se radican en los planes, cursos y acciones que el estudiante realiza y utiliza como instrumentos para optimizar el procesamiento, la organización y la recuperación de la información, esta última por el olvido que es natural de todo ser humano.

El propósito de las estrategias cognitivas comprende el estudio, la comprensión y el análisis de los procesos producidos por el educando. No interesa el “qué” sino el “cómo” aprende el estudiante; incluye la reflexión y la comprensión de una circunstancia de aprendizaje que se define como un proceso organizado, sistemático, cuyo objetivo fundamental es la reestructuración cualitativa de las representaciones, ideas, percepciones o conceptos, como ordenadores efectivos de las amplias dimensiones del conocimiento.

El origen y la finalidad de la enseñanza y la educación formativa residen en la capacidad cognitiva del educando, por tanto, es menester darle la oportunidad para cumplir las obligaciones inherentes a este estudio de la lengua, objeto del aprendizaje y las habilidades que implica, de manera activa, en el desarrollo del conocimiento.

En el proceso cognitivo se enfatiza el aprendizaje significativo de la lengua ya que se asocia con niveles superiores de comprensión, resistentes al olvido, para este caso se propone:

1. Tratar lo sustancial de la información en relación con el conocimiento previo que posee el alumno de la lengua a estudiar.
2. El material de estudio debe tener sentido para él, ser coherente y arreglado en un orden lógico.
3. El estudiante debe estar dispuesto a aprender partiendo de sus propias representaciones en los contextos de aprendizaje que pueden ser por ajustes o por crecimiento.

Por ajustes se entiende reestructurar o formar nuevas representaciones de mayor nivel de inclusividad o de especificidad de la nueva información que debe ser aprendida, comprendida y resumida en la interacción de las ya existentes y la información nueva.

Por crecimiento se entiende el depósito de nueva información en los esquemas o representaciones ya existentes.

El objetivo de la estrategia cognitiva es la comprensión; ésta le facilita al estudiante pensar sobre y con la materia en una variedad de formas como escuchar, tomar notas, explicar, analizar, discutir, desarrollar, criticar, comparar, argumentar, justificar, conducentes a la elaboración de un proyecto o un trabajo en un área del idioma.

Lo abordado es un proceso lento, implica ser abordado en todos los semestres, debe ser flexible, lo cual hará que el proceso de aprendizaje sea significativo para quien lo emprenda.

Incluye las estrategias de retroalimentación, de interacciones entre estudiantes, entre estudiantes con el profesor y el “role-playing” o actuación de un modelo de aprendizaje que les corresponde a los estudiantes. A manera de diálogo esa actividad resulta ser más asequible, mejora la comprensión del rol social definido en el texto, el vocabulario, la pronunciación, enriquecen la memoria, coopera con establecer otras estrategias cognitivas y ayuda a consolidar otros modos de aprender esta área de conocimiento.

Estrategias Metacognitivas

Son más amplias que las cognitivas; ajustan los procesos conscientes con los procesos cognitivos propios en función de determinadas situaciones, o en problemas de desarrollo de proyectos de aprendizaje.

Estrategias Autoregulatorias

Con la implementación de esas estrategias, se regula todo el proceso de aprendizaje o solución de problemas desde la etapa de la planificación de los procesos pedagógicos hasta la última, que es la evaluación. En la etapa inicial o de principiantes, lo hace el docente y en los niveles superiores lo realiza, pero, con los discentes.

En síntesis, las estrategias presentadas implican la comprensión de la meta concretada en el Programa de Estudios, la planeación delimitada para el logro, la guía y el control del proceso dirigido al alcance del objetivo final del aprendizaje, la evaluación del conocimiento obtenido e identificado con la meta.

El papel del Maestro

El maestro promueve el aprendizaje, selecciona los temas que serán de interés para el estudiante y la satisfacción de sus necesidades; con esta alineación el objeto de estudio tendrá más sentido para el educando. Además, el educador pone en práctica el uso de estrategias de enseñanza efectivas, con la perspectiva de obtener buenos resultados.

Con una visión de los logros definidos en el Programa, el docente hace la inducción y la ilustración de las habilidades y las metas cognitivas a los estudiantes, procura que logren un buen proceso de pensamiento permitiéndoles experimentar y reflexionar sobre tópicos definidos previamente en el texto o sobre los que surjan de las inquietudes de ellos; podría de ese modo lograr, en determinada circunstancia, que los estudiantes trasladen el contenido del texto guía a una situación o visión de su vida real que los apoya y retroalimenta, teniendo presente que cada educando aprende de una forma particular, dispone de diferentes estrategias que puedan ser por repetición, aplicación, memorización, percepción o descubrimiento.

De las inquietudes de ellos emergen procesos interesantes acordados por ellos, como en una clase de literatura. Los estudiantes acordaron llevar el contenido de un tema estudiado por

ellos a la práctica, convirtiéndolo en una obra de presentación, con ahínco, entusiasmo, como de teatro en el aula; el programa no contaba con un recinto donde se podría presentar el resultado de un estudio convertido en teatro, menos donde se podría ilustrar a los docentes acerca de los últimos descubrimientos surgidos de las necesidades en el campo del aprendizaje de lenguas, como la construcción científica e internacional de nueva terminología. Lo más llamativo de esas presentaciones es la forma como buscan y utilizan los vestimentos adecuados para la ocasión.

Otras veces lo hicieron del texto guía, en una lectura del cuento de caperucita roja, les llamó tanto la atención, que decidieron actuarlo en clase, con la caperucita moderna, vestida con botas, pantalón de seda color negro, así la camiseta blanca, manga larga, un sombrero, actúan, hablan en el idioma y con un fusil la actriz mata al lobo, esto como ejemplo de experiencias que consideramos válidas, salidas de la capacidad creativa de los estudiantes.

Más que transmitir conocimientos, el maestro fomenta el desarrollo y la práctica de los procesos cognitivos; además del texto que comúnmente los estudiantes utilizan, realiza un diseño de enseñanza, interesante, organizado y coherente, identifica los conocimientos previos de los alumnos para unirlos con lo que van a aprender en clases amenas y atractivas, donde el estudiante es un ser activo, procesa la información y es responsable de su propio aprendizaje.

Para enseñar a los estudiantes a pensar, fomenta en ellos las habilidades de análisis, de razonamiento inductivo y deductivo, de síntesis, de clasificación y solución de problemas, fomentando en ellos el pensamiento crítico-analítico. Lo importante es, brindar solidez a los mecanismos y procedimientos del pensamiento, y razonamiento de los estudiantes.

El anterior quedará como un cuadro de difícil olvido, producido por los estudiantes y su manera de pensar en los momentos que razonan, discuten, aprueban, disientan de los pareceres, para luego ponerse de acuerdo y elaboren una conclusión en una mesa redonda o algún otro mecanismo; valen para este proceso las clases de literatura en lenguas extranjeras u otro tópico de análisis, como el estudio de la civilización y cultura del país hablante de la lengua sometida a aprendizaje.

La importancia de la estrategia cognitiva es cómo pensar ante la rápida obsolescencia de un conocimiento y la recepción de uno nuevo; en este accionar se incrementan las habilidades de los educandos para buscar, transformar, aplicar y poner en práctica los conocimientos seleccionados, para obtener y comprender nuevos datos en la práctica del lenguaje.

Es natural, como ya se manifestó, que los datos en parte se olvidan, pero se recuperan, a veces con algunas alteraciones, y en otras dimensiones si no se practican se olvidan temporal o definitivamente.

Estilos cognitivos y estilos de aprendizaje

Entre los estilos que caracterizan a un aprendiz hay dos que valen ser mencionados: El estilo cognitivo y el estilo de aprendizaje.

1. El estilo cognitivo concuerda con la forma del estudiante de percibir, conceptuar, y organizar la información obtenida.
2. El estilo de aprendizaje implícitamente conlleva los factores psicológicos y afectivos del estudiante, revela las características, las actitudes y los rasgos de su personalidad, su modo de actuar con el docente, con los compañeros, en las situaciones en que se desarrolla el aprendizaje.

Los dos estilos guardan relación con la personalidad de cada estudiante y lo predisponen para elaborar y poner en práctica las estrategias apropiadas para él, en el desarrollo del aprendizaje en cada situación académica.

Implementación de prácticas estratégicas

La práctica de una lengua se define como la imitación abierta de un modelo lingüístico; significa repetir unos datos sin llegar a transformarlos. En caso de desarrollo de mayores conocimientos, el estudiante emplea estrategias propias para analizarlos, asociarlos e identificar sus significados. Al mismo tiempo acude a otros conocimientos ubicados en su memoria –son a largo plazo– con el objeto de relacionarlos con los nuevos significados y clasificarlos de tal modo, que le permitan integrarlos con los que ya posee.

En el proceso de comunicación, el conocimiento logrado establece relación con otro, hace efectivo el acto comunicativo, debido a que la recuperación de la información se realiza en una forma apropiada, consciente y natural. Demostrar esta capacidad es signo evidente de la asimilación del conocimiento lo cual el docente considera en la evaluación del aprendiz de cuya categoría sumarial siempre seguiremos dudando por experiencia.

Estrategias Funcionales

Las estrategias funcionales las emplea el estudiante cuando ve y escucha programas radiales o televisados emitidos en la lengua objeto del aprendizaje, en un caso dado establece conversaciones con hablantes nativos o con personas que tienen un alto grado de dominio sobre el idioma, lee libros y revistas destinados a hablantes nativos, intercambia correspondencia con ellos en el ámbito local, nacional e internacional y desarrolla otras técnicas para la comprensión y utilización del lenguaje.

Las actividades mencionadas permiten recuperar con idoneidad y espontaneidad la información guardada en la memoria y confrontar, con interés y curiosidad, las dificultades que se le presentan al aprendiz en el proceso de la comunicación.

Estrategia Afectiva

La estrategia afectiva se precisa en la confrontación de problemas emocionales y motivacionales que afectan el aprendizaje de una lengua; podrían ser el estrés, el choque lingüístico y el choque cultural, sin embargo, igualmente facilita:

1. Abordar el aprendizaje con una estructura mental positiva.
2. Desarrollar energías necesarias para superar frustraciones.
3. Persistir en los esfuerzos y cultivar actitudes positivas en el aprendizaje de la lengua, simultáneamente con su sociedad, civilización y cultura.

Ante la ausencia de una estrategia afectiva, se le puede dificultar al estudiante mantenerse con una actitud firme y optimista ante ese arquetipo de estudio.

Las características, actitudes y rasgos de personalidad predisponen al educando a elaborar y utilizar estrategias efectivas y convenientes en las diferentes situaciones y condiciones del aprendizaje. En una situación dada, sería importante hacer las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo voy?
2. ¿Estoy aprendiendo con facilidad?
3. ¿Cuáles son las dificultades que impiden desarrollarme mejor?

Son preguntas que los educandos podrían hacer para conocer más a fondo los problemas y sus elementos causales. Otras podrían ser:

1. ¿Qué sé?
2. ¿Sé bien lo que sé?
3. ¿Qué puedo hacer con lo que sé y en qué grado?

Las respuestas revelan el logro y la capacidad para encontrar explicaciones de las dificultades que obstaculizan la práctica del conocimiento obtenido.

El estudiante que logra elevar su conciencia en relación con las estrategias, se convierte en motor y eje de su aprendizaje, se capacita para evaluar los resultados que obtiene, de esta manera, gradualmente llega a ser autónomo y menos dependiente del profesor, en consecuencia, alcanza un cambio radical vinculado a un pensamiento científico en conexión con la naturaleza del conocimiento, con la forma como se obtiene, se aplica y se transforma.

El estudiante dinámico responde, define, neutraliza o trabaja con las influencias del medio ambiente y las atmósferas internas y externas que percibe dentro y fuera de la institución. Al lado de la utilización de sus propias estrategias descubre otras que pueda acumular en medio de su formación intelectual como recursos para enriquecer sus actividades, actitudes y aptitudes en el futuro como profesional.

En el proceso de aprendizaje de una lengua extranjera, como en cualquier otro, es importante reconocer que la perfección no existe, que los errores son importantes, puesto que sirven como medios para arrojar luces sobre las partes donde residen las deficiencias, y, descubrir si éstas dependen del aprendiz o del sistema de presentación del informe.

De esa forma el estudiante aprende a construir para sí mismo una visión y una actitud pedagógica que lo impulsan a mantenerse en formación permanente y orientar la formación de otros hacia el logro progresivo de mayores niveles de calidad de vida, como lo recomienda el Decreto 272 de 1998 en el Artículo 3o del Capítulo 1, Principios Generales. Son importantes los literales b y c del mismo capítulo que tratan el potencial formativo y la creación de buenos ambientes pedagógicos por ser los dos complementarios.

Una atmósfera propicia, con la presentación adecuada del informe y un enfoque didáctico adecuado, favorece la motivación y crecimiento de la capacidad de estudio. Si hay potencial, pero se carece de lo primero, será viable que la segunda se debilite o hasta se pierda.

Otro factor importante es la inteligencia, por lo que proporciona la capacidad de razonar, de poner en práctica las habilidades externas observables y las internas ocultas que evolucionan progresivamente y suministran mejores datos que los *tests* de inteligencia de resultados inmediatos.

La inteligencia, la motivación, y el desarrollo integral guardan relación con los sentimientos, valores, impulsos, intuiciones, que con el tiempo determinan la personalidad, autoestima, empatía, ansiedad, inhibición, el saber tomar decisiones y correr riesgos del estudiante.

El Educador y las Estrategias

La responsabilidad del profesor es ayudar, orientar y clarificar a los estudiantes la manera de buscar, de aplicar estrategias para abordar los problemas de aprendizaje y elaborar aquellas que les puedan ser útiles y aplicables en otros campos de estudio. Significa formarlos en el autocontrol y autorregulación de sus estudios con la intención de que mantengan y transmitan sus posiciones y estrategias a otros campos de acción educativa y social.

Si carecen de esa capacidad, no llegarán a ser autónomos sino dependientes, con resultados negativos para ellos mismos y para la sociedad donde funcionan las escuelas, que será su campo laboral en el futuro como maestros de lenguas extranjeras.

En caso de debilidad, es importante que el docente trabaje con el aprendiz desde que comiencen los problemas, brindándole amplias oportunidades para observar, producir y retroalimentar el conocimiento. Un buen educador no espera hasta cuando esta orientación sea de poca utilidad y efectividad para el aprendiz cuando se encuentre ya fuera de la órbita o capacidad de poder elaborar o asimilar alguna estrategia, lo cual podría ser por la misma introducción tardía de esa dirección; luego los problemas estarán ya arraigados en su cerebro de una manera profunda con resultados que los colegas comprenden.

En términos generales, vale reconocer que el aprendizaje de una lengua que no es la materna es un proceso complejo en el que el estudiante debe intervenir construyendo y empleando estrategias de aprendizaje con las facultades exclusivas de que dispone, coordinándolas con recursos propios, para poder abordar y solucionar los problemas de este prototipo de estudio.

Convencionalismos Pedagógicos

El aprendizaje de una lengua extranjera contradice la forma mecánica e inconsciente de adquirirla para únicamente comunicarse, sin importar que se realice con defectos, lo cual es la opinión de muchos. El antedicho, con todos los elementos que implica, es un proceso complejo que se diferencia de la manera como se adquiere la lengua materna.

En una Facultad de Educación donde se tiene como miras la formación de Licenciados en Lenguas Extranjeras, se aprende el idioma mediante los convencionalismos pedagógicos, lingüísticos, analíticos, críticos, comparativos y contrastivos que condicionan el enfoque pedagógico, la didáctica y otras técnicas de enseñanza cuya finalidad es la de desarrollar en los aprendices las cuatro habilidades fundamentales que son: escuchar, hablar, leer y escribir, habilidades que en la formación del futuro docente de lenguas extranjeras se enfocan como “whole language” (*lenguaje total*) en su dimensión holística, pragmática y cognitiva, dirigida al logro de la competencia comunicativa con el uso del nuevo modelo lingüístico.

Desarrollo Pedagógico

Puesto que el aprendizaje de una segunda lengua, igual a los demás aprendizajes, no se realiza de forma rápida, será necesario dividir el proceso en etapas y secuencias. También será de suma importancia fundamentar el proceso pedagógico basado en criterios lingüísticos, culturales y comunicativos por ser este aprendizaje un proceso acumulativo a cuyo dominio se llega por etapas y secuencias bien organizadas y justificadas en aquellos principios que fundamentan el currículo, el plan de estudios, la disciplina, los objetivos, siempre en búsqueda de dar respuestas a las características y necesidades de la relación universidad-realidad social.

En relación con la teoría educativa de lenguas extranjeras, la atención de los estudiosos se concentra en el hecho de que una y otra vez se cae en el error de simplificar el fenómeno de este proceso, al presentar los enfoques lingüísticos y pedagógicos que sustentan esta disciplina, de forma aislada, cuando la formación del futuro educador conforma un proceso sistémico, interdisciplinar, cuyos elementos se apoyan mutuamente, suministrando retroalimentación a todos los demás componentes constituyentes de este campo educativo.

Ninguna de las disciplinas lingüísticas y pedagógicas se puede aplicar de manera simple, dada su complejidad de ser mediadoras entre la práctica del proceso de enseñanza-aprendizaje y los campos que la sustentan. Este es el principio que fundamenta la lingüística educacional

como fuente que une las disciplinas necesarias para el desarrollo de este proceso formativo del futuro Profesor de Lenguas Extranjeras.

Referencias bibliográficas

- Alvarez de Zayas, R.M. (1997). *Hacia un currículum integral y contextualizada*. La Habana, Cuba.
- Atwell, N. (1989). *In the Middle. Writin, Reading and Learning with Adolescents*. Boybton/Cook Pubvlshers, Portsmouth.
- Bernard, J.A. (1994). *Estrategias de aprendizaje-enseñanza: evaluación de una actividad compartida en la escuela*. Universidad de Zaragoza. I.C.E.
- Clark, J.L. (1987). *Curriculum Renewal in School for Language Learning*. Oxford University Press.
- Finocchiaro, M y Brurnfit, Ch. (1989). *The Notional-Functional Approach, from Theory to Practice*. Oxford University Press.
- Matt, R. (2012). *Tecnología y el cambio de forma de como aprenden los estudiantes*. New York Times, noviembre.
- Mitjans Martínez, A. (1995). *Creatividad, Personalidad y Educación*. Editorial Pueblo y Educación, Habana, Cuba, 1995.
- Morin, E. (199). *Los Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro*. UNESCO, ICFESS Ministerio de Educación, República de Colombia.
- Spolsky, B. (1989). *Conditions for Second Language Learning*, Oxford University Press.
- Wenden A y Roig, J. (1987). *Learner Strategies in Language Learning*. Prentice Hall International.

El sueño de las Majayuras (III)⁴⁰

The dream of Majayuras

Ylich Carvajal Centeno

Periodista, Escritor, Maracaibo, Venezuela

50. Día-amanecer / caravana de chivas que van a la Alta Guajira

Rosangela y Claudia, ambas como muertas, son llevadas en una de las chivas. El carro se desplaza a toda velocidad. Mario, el hermano gemelo de Marcos, va en el techo del vehículo, está armado, preocupado y ve como los carros militares que los persiguen se detienen repentinamente. Adentro, en la chiva, Rosangela despierta de su extraño sueño agitada y gritando. Se incorpora, vomita y llama a su madre. Consuelo y Marta la socorren, la abrazan, limpian su vómito. Están felices. A su lado Claudia se mantiene en la misma actitud, como media muerta.

51. Día /Alta Guajira

El teniente Pedro Roca y la sargenta Rosa Pülasü viajan a toda velocidad por la llanura de la Guajira. Pedro se ve cansado, el viaje y el esfuerzo realizado le están afectando. Ve a la sargento que maneja a su lado sonriente.

Teniente Roca

Sargenta está segura que
esta es la dirección correcta

Sargenta Rosa Pülasü

(Sonriendo con malicia)
Con su permiso mi teniente,
pero aquí mejor llámeme Rosa,
Rosa de la Guajira... permiso
para llamarlo por su nombre

40 La selección de este texto corresponde a los fragmentos finales del guión cinematográfico con el título de El sueño de las Majayuras. Una producción independiente del autor.

Pedro Roca hace un gesto de fastidio y molestia y no responde nada.

Rosa Pülasü

No se inquiete Pedro, yo
conozco esta tierra como
a mi propio cuerpo, vamos
a tomar un atajo y les
caeremos alante, ya vera

Pedro sigue en silencio y observa la inmensidad de la Guajira, el paisaje seco y desértico. El sol brilla intensamente, Pedro está agotado y se queda dormido en pleno viaje. Al rato, Pedro escucha que lo llaman por su nombre, abre los ojos, el sol lo encandila y distingue a la coronela Pülasü que de pie, doblada sobre él, lo llama por su nombre. Pedro está acostado en la tierra, entre unas piedras y se despierta asombrado.

Pedro Roca

¡Mi coronela!
¿Cómo llegó aquí?
¿Dónde estamos?

Coronela Pülasü

(De pie apuntando en una dirección)

¡Párese hombre
que ya vienen!

Pedro se pone de pie, mira a su alrededor. Esta sobre una pequeña montaña, más bien un montículo de piedras y tunas que se levanta en medio de la aridez de la Guajira. Hay viejas tinajas o vasijas de barro rotas alrededor y en ellas hay huesos humanos. Lanza la vista al frente y a lo lejos ve venir la caravana de chivas en la que viaja Claudia.

Pedro Roca

(Asombrado, intrigado)
¿Qué es esto?

Coronela Pülasü

El cementerio de los
Kusinas errantes

Pedro Roco

iii¿Los quééé?iii

Coronela Pülasü

Los Kusinas errantes Pedro,
nunca antes oyó hablar de

ellos. Eran guerreros como
 tu, defendieron estas tierras
 ferozmente de todos los
 invasores y conquistadores
 que la han pretendido y ahora
 son parte de de ella.

Pedro ve la caravana que sigue acercándose, las vasijas con los huesos y a la Coronela
 Pülasü.

Coronela Pülasü

¿Tú qué buscas Pedro?
 ¿Cuál es tu lucha?

Pedro Roca

¿Por qué me pregunta eso?
 ¿dónde está la sargento Pülasü?

Coronela Pülasü

(Sonriéndose maliciosamente)
 ¿Te gustó más la sargento?
 Los hombres siempre
 necesitan sentirse
 superiores

Pedro mira a la coronela intrigado, expectante, y la coronela se transforma en la sargento
 ante sus ojos. Pedro retrocede asustado.

Sargenta Pülasü

¿La Guajira lo está
 haciendo ver visiones
 Pedro?

Pedro Roca

¿Cómo llegamos aquí?

Sargenta Pülasü

(mostrando el vehículo tras el montículo)

En el jeep, yo puedo ir
 a donde quiera, pero vos
 vivís amarrado a tu cuerpo
 o por lo menos esa es la
 percepción que tienes de la
 vida, que la tierra está fuera
 de vos... ¿tienes sed Pedro?

¿tienes hambre? Seguro
que si, pero aún puedes
sobrevivir unas horas más,
quizás días, sin agua
y sin comida

Pedro la observa asombrado, no está seguro de entender lo que pasa. La sargento Pülasü hace un gesto con la mano en dirección a Pedro, como si le apretara el cuello con una mano y éste se lleva sus manos al cuello como si se asfixiara.

Coronela Pülasü

¿Pero cuanto tiempo puedes
vivir sin aire? Sin eso que
consideras nada... Estás
hecho de todo y de nada,
lo respiras cada segundo
de tu vida y no lo valoras

Pedro ha caído al suelo, se retuerce, entonces la coronela lo libera.

Coronela Pülasü

Has venido hasta aquí por
una mujer, corres toda clase
de riesgos por una mujer y
si te digo que esa mujer es
la tierra misma, la mar
verdeazul inmensa, ¿harías
lo mismo? ¿Arriesgarías la
vida por la mujer, la madre
de todos los tiempos?

La coronela se le muestra a Pedro como realmente es, una Pulowi de Tierra. Pedro se aterra, se arrastra por el suelo hasta levantarse.

Pulowi-Coronela

En la tercera chiva de la
caravana traen el cuerpo
de tu amada Claudia, pero
ella ya no está allí, si en
verdad la amas, búscala en
el mar, ¡búscala en el mar!

Pedro se ha echado a correr montículo abajo en dirección a la caravana, avanza corriendo hasta ella y se para frente al primer camión chiva. La caravana se detiene, los hombres se

lanzan de los vehículos, sacan sus armas y lo apuntan. Pedro se queda quieto, una mujer wayuu se baja de la primera chiva, da instrucciones en wayuunaiki. Un hombre joven revisa a Pedro, le quita el arma que trae escondida y lo hacen subir a la chiva. En ese instante, por sobre ellos, sobrevuela una avioneta, los hombres wayuu gritan desde los techos de las chivas y la caravana retoma su viaje.

51. Tarde / Ranchería en la Alta Guajira

Wayuu de todos los clanes se han concentrado en una ranchería de la Alta Guajira. En una enramada han colgado la hamaca en la que Claudia yace inconsciente, como muerta. A su lado está Rosalba, Ángela, Diana y Sofía. También está Margarita y las matronas o jefas de los clanes, Magdalena, Rosario, Consuelo, Mercedes y otras mujeres más. Todas observan asombradas a Claudia.

Consuelo

Liberamos a mi hija Rosalba
Y ahora ella es prisionera de
las pulowis

Margarita

No, no es su prisionera,
ella es una Pulowi

Sofía

¿Y qué pasara ahora con
Claudia? La que conocemos

Margarita

¡No se!

Rómulo se asoma entre las mujeres.

Rómulo

Ya están todas

Las mujeres salen unas tras otras de la enramada, afuera están los hombres reunidos en grupos. Marcos y Mario, el tío Andrés y José Jayariyu, Ramón y Michell. Las mujeres caminan en grupo hasta un espacio abierto y se colocan en círculo, más bien completan el círculo con las mujeres que ya se encuentran allí, los hombres van tras ellas. Los clanes wayuu están reunidos. Las jefas de clan comienzan a decir el nombre de sus clanes: Ipuana, Uriana, Jayariyu, Arpushana, Jusayú... el círculo se cierra con Margarita.

Margarita

Epinayuu

Magdalena Ipuana

La majayura de los Jayariyu
ha sido finalmente liberada,
propongo que esta misma noche
sea enviada con Juyo'u

Consuelo, la madre de Rosalngela, hace un gesto de dolor y tristeza.

Mercedes Arpushana

Sí, que se cumpla la decisión
de Maleiwa, debemos cumplir
con nuestra parte del trato

El resto de los concurrentes en la reunión afirman con la cabeza y entre murmullos, entonces Margarita interviene

Margarita

¡Un momento! ¡un momento!
esto no va a resolver realmente
nuestros problemas, las Pulowis
esta vez lograron alejar a Juya de
la Guajira, pero mañana harán que
se quede más de lo debido, harán
que inunde todo para tratar de
ahogarnos. O harán subir el mar
y que éste cubra toda la
tierra, o esconderán de nosotros
los peces para la pesca y los animales
de caza, o harán que Kai, el sol,
brille hasta achicharrarnos, o que
el viento envuelva a toda la Guajira
en una inmensa cortina de polvo,
sacrificar otra majayura no resolverá
realmente nuestro problema

Magdalena Ipuana

¿Qué propones entonces?

Margarita

Hablar con las pulowis,
tenemos que dialogar con ellas

La multitud reacciona entre sorprendida y negativa. Algunos dicen no con la cabeza

Mercedes Arpushana

¿Pero cómo vamos
a hacer eso? ¿no ves lo
que le hicieron a la majayura
de los Jayariyu y a tu
propia hija? Quien se acerque
a una Pulowi será devorado
inevitablemente por ella

Margarita

¡No si es una piache!

Magdalena Ipuana

Sin ganas de ofender
Margarita, tu apenas tienes
horas de ser una
piache ¿crees que
puedes enfrentar
a una Pulowi?

Margarita

No se trata de
enfrentarnos a ellas
sino de comprenderlas
y tratar de dialogar,
al fin y al cabo,
ellas son la esencia vital
de la Guajira

Las mujeres se ven entre ellas, aún no están convencidas

Margarita

Por lo menos
déjenme intentarlo,
si no dialogamos
con las Pulowis,
no será posible la
vida en la Guajira

Las mujeres, jefas de los clanes, no están muy convencidas, pero aceptan que Margarita intente un acuerdo con las Pulowis.

Magdalena Ipuana

Está bien Margarita,

no te vamos a quitar
la buena intención y las
ganas. Si logras hablar
con las Pulowis puedes
hacerlo en nombre de
nuestro clan, estamos
contigo, pero tienes hasta
mañana para intentar un
acuerdo con las Pulowi

Rosario Uriana

Nuestro clan también
está con vos en esto

Mercedes Arpushana

Y el nuestro

Consuelo Jayariyu

Nosotros también

El resto de las jefas del clan van sumando sus apoyos con gestos con la cabeza o con breves frases. Luego el grupo se dispersa conversando entre ellos, Margarita se queda en el mismo lugar y Michell se le acerca sorprendido.

Michell

¿Cómo piensas
hacer eso? ¿Cómo
vas a hablar con ellas?

Margarita

No sé, esperaba
que tú me dijeras
¿La abuela no te
explicó como hablar
con una Pulowi?
¿No hay nada
de eso en tus libros?

Michell hace un gesto de exasperación y angustia.

Margarita

No sé si me escucharán
como piache ipero Claudia
tendrá que oírme como
su madre que soy!...

Michell

(Con gesto de resignación)

La forma más segura
de encontrarse
con una Pulowi es
ir a una zona Pulowi,
hay uno cerca de
aquí, iré contigo

Margarita va por un bolso en el que lleva tabaco, su maraca y otros instrumentos de piache y junto a Michell se alejan caminando de la ranchería. Todos los miran partir. Está cayendo la noche cuando llegan a unos matorrales frente al mar. Ambos están cansados, Michell sobre todo se ve afectado por la caminata y se sienta en el suelo. Margarita se pone a merodear por el lugar, como buscando o esperando a alguien. Margarita saca su maraca y se pone a tocarla suavemente, sus espíritus aparecen y también esperan como ella expectantes. La brisa es suave y la luz colorada de las tardes lo baña todo. Margarita se acerca más al mar y ve a una mujer emerger. Sigue tocando su maraca y camina en dirección a ella.

Claudia-Pulowi

Sabía que ibas a
venir, yo también
quería volver a
verte por última vez

Margarita

¿Cómo te sientes?

Claudia-Pulowi

¡Libre!

Margarita

Lamento no haberte
creído, debí ver lo
que otros no podían,
al fin y al cabo
soy tu madre

Claudia-Pulowi

Los lugares a los
que vamos siempre
afectan nuestras
percepciones, ni yo
misma pude comprender

quien soy. Ahora vete, no
soporto ese hedor a
tabaco que ahora
llevas contigo y mi
wanülü terminará
por flecar a tus
espíritus

Margarita

Necesito que me
ayude s a hablar
con las Pulowis,
con todas ellas,
queremos proponerles
un diálogo

Claudia-Pulowi

No te oirán, ni siquiera
dejarán que te les acerques...

Margarita

A mí no, pero a ti sí,
eres una Pulowi

Claudia-Pulowi

(Riéndose)

Ya me consideran
una traidora, no
haré que las cosas
empeoren, ahora
estoy en el bando
de las divinidades

Claudia-Pulowi da media vuelta para regresar al mar

Margarita

¿Por qué liberaste
a la majayura?
¿por qué nos ayudaste?

Claudia

(Vólteando hacia su madre)
Hacerme humana
me obligó a ver

las cosas humanamente,
aunque he vuelto a
ser una Pulowi, algo
de Claudia se ha
quedado en mi

Margarita

Muchos wayuu y
muchos alijunas
morirán si no
logramos un diálogo.
Mañana en la mañana
la majayura que liberaste
será llevada a aalusü
para ser entregada
a Juyo'u ...

Claudia-Pulowi

Eso ya no será
necesario...
(Señalando el cielo estrellado)
¡Mira!

Margarita

(Mirando al cielo)
¡Juyo'u!

Claudia-pulowi

Ya sabes cómo
son las estrellas
¡les encanta brillar!
De todas formas
cambiamos de planes,
dile a tu pueblo
que se prepare
para grandes
y largas inundaciones

Claudia-pulowi se da vuelta y camina hacia mar adentro. Margarita se agita, sabe que no habrá otra oportunidad

Margarita

¡Claudia! ¡Claudia!

Claudia-Pulowi no le hace caso, camina lentamente hacia mar adentro, Margarita le habla con tono de ruego o súplica

Margarita

iPulowi de mar!,
esposa de Juya,
señora de los peces
y las tortugas,
madre del manglar,
tú que conoces
el lenguaje de las
caracolas ite
ruego me escuches!

Claudia-Pulowi

La diplomacia nunca
ha sido mi fuerte, pero
ya veré que puedo
hacer para lograr ese
diálogo que propones...
ya tengo que irme
mi esposo regresa
esta noche a casa
después de una
larga ausencia

El cielo se llena de truenos y relámpagos. Claudia-pulowi desaparece, en su lugar, en la orilla de la playa, aparece una tortuga marina muy grande. Margarita regresa a donde dejó a Michell descansando y lo encuentra dormido. Al lado de Michell, sentada en un taburete con forma de animal está su abuela. Michell se despierta en ese momento y las ve a las dos, además, puede ver a los espíritus de Margarita.

Michell

¿Estoy despierto
o dormido?

María Epinayuu

¿Cuál sería la diferencia?

Michell

¿Ellos quienes son?

María Epinayuu

Fueron mis espíritus
y ahora son de Margarita

Michell

Apenas puedo
distinguir tu
rostro, ¿qué te pasó?

María Epinayuu

Ahora soy una yoluja, mis
viejos huesos han estado
demasiado tiempo bajo la
tierra... sólo los verdaderos
piaches pueden verme
como soy

Michell la mira fijamente, mira a Margarita y a sus espíritus tras ella.

María Epinayuu

Te tardaste mucho,
pero al final cumpliste
con tu palabra. Ahora
dime, ¿Dónde enterraste
mi cuerpo Michell?
¿dónde están
mis huesos?

Michell

En Maracaibo,
en el cementerio
Redondo de Maracaibo.
¡Vamos a sacarte!,
vamos a hacer pronto
tu segundo entierro

Margarita, al escuchar esas palabras de Michell se acerca a él y pone sus manos en el pecho para abrazarlo, entonces Michell se despierta con un leve sobresalto. Margarita lo ayuda a ponerse en pie y comienza a caminar en dirección a la ranchería. Cuando han avanzado un poco entre los cardonales ven tres hombres correr hacia ellos, están alertas, hasta logran ver quiénes son. Se trata de Pedro, que viene con Marcos y Ramón. Al verlos, se detienen frente a ellos.

Pedro

Claudia está muy mal, su
cuerpo está frío y blando y
ya no le siento el pulso, hay

que llevarla urgentemente a
un hospital, al más cercano

Margarita

Ya no tiene caso Pedro, la
Claudia que conocimos
ha muerto para nosotros

Pedro

¿Qué quiere decir con eso?

Michell

Ella ya no es ella,
ha vuelto al mar

Pedro

¿Lo que dicen ellos
es cierto? ¿De verdad
se ha transformado
en una especie
de diosa del mar?

Michell

Regresemos a la
ranchería, aún
estamos en un
lugar Pulowi

Marcos y Ramón toman a Pedro de los brazos y lo obligan a girar sobre él para regresar a la ranchería, siguen los relámpagos y los truenos. Michell y Margarita caminan tras ellos. Entonces se escucha el sonido de una caracola, una guarura. Es un sonido largo y suave. Pedro voltea su rostro hacia el mar.

Pedro

¡Es ella! ¡Es Claudia!
¡La escucharon!

Michell le hace señas a Marcos y a Ramón para que se lleven a Pedro, pero éste se les bate, se suelta y como loco corre hacia el mar. Margarita trata de detenerlo, pero no puede. Corre tras de él pero no puede alcanzarlo. Michell, Marcos y Ramón van tras ellos, pero se detienen al borde de los cardonales, saben que la orilla de la playa es una zona Pulowi. Pedro llega hasta la orilla del mar y se encuentra con un grupo de tortugas marinas. Cae de rodillas ante ellas. Se pasa las manos por la cabeza como desesperado. Margarita llega hasta él, lo va a tomar por los hombros, pero ve a Claudia en su forma Pulowi que la mira amenazante y molesta.

Claudia-Pulowi

¡Es mío!

Pedro no se percata de la presencia de Margarita está como hipnotizado, está viendo a la Pulowi de mar que es Claudia.

Pedro

¿Eres Claudia?

Claudia-Pulowi

Más que ella,
soy nosotras

Claudia-Pulowi está completamente desnuda, es una hermosa mujer, del color del mar y adornada con caracoles, conchas, algas y otros seres marinos.

Pedro

¿Vas a devorarme?
¿Seré tu prisionero?

Claudia-Pulowi

¡No! Como dice tu dios
ilibre albedrío!
ilibre albedrío!

Claudia-Pulowi comienza a sumergirse en el mar. Margarita retrocede. Pedro se pone de pie, corre de un lado a otro de la orilla de la playa, hasta que finalmente se quita la ropa y se lanza desnudo al mar. Margarita lo ve nadar entre las olas que se han vuelto más altas, hasta que se pierde en la noche llena de relámpagos.

52. Noche / Ranchería en la Alta Guajira

Margarita, Michell, Marcos y Ramón regresan a la ranchería. Ya es noche cerrada. Marcos y Mario ayudan a Michell que ya no puede casi caminar. Margarita viene adelante. Cuando entra al espacio común de la ranchería, entre las enramadas, los wayuu allí presentes están mirando al cielo. Miran a Juyo'u que ha vuelto a brillar y los relámpagos recorriendo el firmamento. Todos dejan de mirar el cielo y ven a Margarita llegar. Todos la miran admirados, contentos, felices. De entre la pequeña multitud sale corriendo Rosalba Jayariyu, la majayura que iba a ser sacrificada, y se abraza a Margarita, quien también la abraza afectuosa. Rosalba regresa con su madre, Consuelo, y entonces comienza a llover. Todos gritan de felicidad, hacen bromas y mientras algunos saltan otros corren a refugiarse en las enramadas. En medio de la lluvia que empieza a caer, Sofía, Magdalena, Rosario y Mercedes se acercan a Margarita.

Sofía

*¿Lo lograste?, ¿las Pulowis
aceptaron el diálogo?*

Margarita

*Por ahora nos devolvieron a
Juya, pero hay que seguir
intentándolo... ¡celebremos
que Juya ha vuelto!*

Llueve más fuerte, todas están empapadas y se van a sus enramadas.

53. DIA MAÑANA / RANCHERIA EN LA ALTA GUAJIRA

El cadáver de Claudia está tendido sobre una tabla de madera en el suelo, Maigualida Ipuana, la madre de Sofía, le está poniendo unas medias en las manos.

Michell

¿Para qué le pone
eso en las manos?

Maigualida

Para cuando hagamos su
segundo entierro sea más
fácil encontrar todos los
huesos de las manos, son
tan pequeñitos que se
pierden con facilidad, y eso
no es bueno. Hay que sacarlos
todos, todos los huesos

Michell

(Dirigiéndose a Margarita)

¿Y Claudia tendrá
Segundo entierro
siendo una Pulowi?

Margarita

No sabemos qué tanto de
Claudia no se hizo Pulowi
y algo hay que hacer con
sus huesos, al fin y al cabo
esa es tu pulpa

El cadáver es metido en una caja de madera y esta a su vez en una bóveda, en la que no hay ni cruces ni flores. Sólo los nombres de los cuerpos que allí están. Cerca del cemente-

rio familiar dónde han dejado el cadáver de Claudia hay dos muchachos y una muchacha wayuu y tres mujeres mayores. Estaban esperando a una distancia prudente que terminara el primer entierro de Claudia. Cuando Michell y Margarita van de regreso a la ranchería que se ve a la distancia, el grupo de personas se acerca a ellos. También están Maigualida, Magdalena y el resto que acompañó el entierro de Claudia.

Margarita

Michell ellos y ella quieren
estudiar en la universidad
yo les he dicho que tus los
vas a ayudar, así pagas la
deuda que tienes conmigo

Michell la mira sorprendido y se sonríe por la situación. Se acerca al grupo y le pregunta a uno de los muchachos.

Michell

¿Y qué quieres estudiar?

MUCHACHO WAYUU 1

Medicina

Michell

¿Y tú?

MUCHACHA WAYUU

Para antropóloga

Michell se sonríe complacido y al tercero, que es otro muchacho, lo interroga con un gesto.

MUCHACHO WAYUU 2

Quiero ser de esos que
curan a la naturaleza
de los daños que le
hemos hecho

Michell aprueba con gestos y con la cabeza las opciones de los jóvenes, luego, en tono de broma, se vuelve hacia la chica y le dice.

Michell

¿Pero tú no eres serás
una picache o una Pulowi
en piel humana verdad?

MUCHACHA WAYUU

¡No! ¡para nada! Yo
Soy evangélica

Michell hace un gesto de contrariedad y asombro y se va caminando rumbo a la ranche-
ría con Margarita. El grupo los sigue. En la ranche-
ría todo está listo para la fiesta por el
regreso de Juya, la lluvia. Hay risas y alboroto por todas partes. Están sacrificando varios
chivos y los fogones y parrillas humean alegres y profusamente. Las mujeres, entre ellas
las majayuras, se han engalanado para bailar la Yonna, la danza ceremonial con la que los
wayuu celebran todos sus acontecimientos. Visten bellas y coloridas mantas, llevan adornos
en el cabello y unas a otras pintan en sus rostros los símbolos de su etnia y de su clan. Los
hombres observan y esperan por ellas. Están vestidos con el taparrabo o guayuco propio
de los hombres wayuu y algunos llevan kotso, una especie de corona tejida. Los hombres
mayores llevan además una camisa manga larga o una especie de blusa ancha que les cubre
el torso, con el guayuco o taparrabo y las piernas desnudas. Marcos esta de guayuco y de
cuclillas, a su lado está Mario, y no le quita la mirada de encima a Ángela que le coquetea
y le corresponde con la mirada todo el tiempo. En medio de la risa y los comentarios, Ra-
món Ipuana sale de su enramada vistiendo guayuco, cuando el grupo lo ve, las mujeres se
voltean apenadas, le dan la espalda mientras se ríen a carcajadas, los hombres lo miran y
lo señalan burlones mientras se ríen. Ángela y Diana salen en su ayuda

Diana

¡Ramón eso no
se pone así!

Ángela

(Riéndose)

¡Lo tienes al revés!

Ramón se da cuenta del ridículo y corre a meterse en la enramada, Diana va tras él también
riendo. Todos se ríen a carcajadas. De esa misma enramada sale Rómulo, sólo con un guayuco
y un pequeño tocado en la cabeza, una especie de cinta con borlas tejidas. Rómulo camina
hasta donde está el grupo de mujeres y dicen en broma, con tono retador.

Rómulo

¡A ver! ¿Quién cree
que puede tumbarme?

Las muchachas jóvenes, las majayuras, se ríen y se echan broma unas con otras, una manda
a la otra y se ríen, finalmente, una toma la prenda, una especie de capa roja que se ponen
sobre la manta para bailar la yonna, pero Sofía sale al paso.

Sofía

¡Siéntense! ¡Siéntense!
Dame acá esa capucha

Algunas se ríen y otras ponen malacara, pero ninguna se atreve a desobedecer o retar a
Sofía. Le ponen la capucha para bailar la yonna y comienzan a pintarle el rostro, pero Sofía

y el grupo sienten la mirada de Magdalena, la madre de Rómulo, y voltean a verla con gran expectativa. Magdalena esta seria, un poco molesta, Sofía la mira fijamente entre súplica y desafío, Rómulo la ve también fijamente pero con súplica. Magdalena está seria y comienza a quitarse un collar de tumas que trae.

Magdalena Ipuana
¡Ángela!, ¡ponle a Sofía!

Ángela corre a buscar el collar y regresa a ponérselo a Sofía. Ya han terminado de pintarla, esta lista. El kasha (tambor) suena, Sofía abre la capa, la capucha para bailar yonna y con ojos enamorados y de deseo se lanza sobre Rómulo quien retrocede de espaldas haciendo un círculo.

53. Día / cementerio redondo de Maracaibo

Se oyen unos golpes, como de mandarina o martillo en el suelo, rompiendo un piso o baldosa de cemento. Todo está oscuro y la luz entra de repente por un hueco que se abre. Caen pedazos de cemento y tierra. El hueco se hace más grande. Se levanta, sale lentamente y ve a Margarita, de cuclillas, está seria y mastica tabaco, a su lado están, también en cuclillas o sentadas sobre pequeños taburetes, Maigualida y Consuelo. Gira en 360 grados y muestra a todos los wayuu y alijunas allí reunidos. Está Michell, Sofía, Marcos y Mario, el tío Andrés, José González y José Jayariyu, Mercedes, Ángela, Diana, Magdalena, Ramón y Rómulo, los comisarios Vega y Hernández, el funcionario Ramírez. Una pequeña multitud se ha congregado allí. Vuelve a girar en 360 grados y ahora desde un poco más alto los vuelve a mostrar a todos y ahora se puede apreciar lo que hace Margarita. Esta de cuclillas frente a la tumba de su madre y su abuela y está sacando sus huesos. Sigue girando como haciendo un espiral y va mostrando así la tumba con los huesos, las mujeres sacando los huesos y el grupo de personas y luego más alto, hasta mostrar el grupo y parte del cementerio, luego más alto hasta mostrar el grupo y todo el cementerio, luego más alto para mostrar el cementerio y parte de la ciudad, allí, junto a la música ceremonial del kasha debe oírse el sonido ambiente de la ciudad, luego más alto, más alto, hasta que el cementerio se confunda en la ciudad y está en el Lago de Maracaibo y éste a su vez en la tierra toda.

FIN

Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik. *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CICCUS/GLACSO, Colección Secretaría Ejecutiva, Buenos Aires, 2012, 188 pp.

Guillermo Barón, INCIHUSA-CONICET. Mendoza, Argentina

Teología profana y pensamiento crítico reúne las conversaciones que Estela Fernández y Gustavo Silnik mantuvieron con Franz Hinkelammert en diciembre de 2010. El objetivo de estas entrevistas fue trazar un balance y realizar una mirada general sobre la obra del filósofo, alemán de nacimiento, latinoamericano por adopción. El libro se encuentra dividido en dos secciones: la primera hace eje en las preocupaciones actuales del pensador en relación al destino de la humanidad en la era de la globalización; la segunda consiste en una revisión de su vida y obra, desde la infancia en Alemania durante el Tercer Reich hasta sus años actuales en Costa Rica.

La primera parte se titula: “La trascendencia inmanente. Teología profana y crítica de la razón”. En ella se revisan las líneas generales de la producción más reciente del autor. El argumento central de esta parte es la caracterización de la actual etapa de la civilización occidental como “modernidad *in extremis*”, en donde los aspectos más deshumanizantes y autodestructivos de la tradición occidental son llevados hasta límites antes inimaginados.

En esta sección del libro Hinkelammert desarrolla el problema de la *espiritualidad*, entendida como la dimensión trascendente de lo humano. A partir del cristianismo,

en el mundo occidental esta *trascendencia inmanente* se expresa particularmente en la idea de que Dios se hizo hombre, por lo que el criterio absoluto de sentido, el criterio ético regulador, sería el ser humano mismo o, más precisamente, una cierta concepción del hombre y la vida humana como realidad material, social y concreta. Se trata de la misma concepción del ser humano como realidad necesitante y deseante, que luego aparecería en Marx. “En la Modernidad el criterio de discernimiento ético, político, etcétera, que legitimará en adelante la conducta individual, las formas de vida social, etcétera, pasa a ser el ser humano. Es una herencia del Cristianismo, algo que ya está allí, pero ahora alcanza plena madurez y conciencia (p. 31).

Sin embargo, “lo que sea lo ‘humano’ mismo puede volverse lo contrario”, ya que “tiene una ambigüedad inherente que permite siempre interpretaciones opuestas, pero siempre remiten al ser humano como criterio decisivo” (p. 31). Esa posibilidad de inversión de lo humano en anti-humano permitiría entonces pensar en una anti-espiritualidad, “espiritualidad del poder” o “del dinero”.

Para esta anti-espiritualidad todo aparece invertido: lo humano es la propiedad, y por ende los derechos humanos son los de la pro-

riedad; la democracia es el libre mercado, y los pueblos que viven en democracia son aquellos en los cuales se le ha dado rienda suelta al capital monopolista. Hinkelammert señala entonces la lógica inherente a una “contrarrevolución en el cielo”, reflejo directo de las contrarrevoluciones terrenas. La espiritualidad del poder puede representarse tanto a través de mitos “seculares”, inscriptos en nuevas religiones laicas (la mano invisible del mercado, la competencia perfecta), como así también puede echar mano de antiguos mitos religiosos (como lo hacen por ejemplo el cristianismo agresivo fundamentalista en EE.UU. o el sionismo militarista en Israel). Si bien al desarrollar este tema el autor hace uso de categorías propias de la teología, para él “no es tanto una discusión teológica, sino una discusión de algunas tesis que aparecen también en la teología” (p. 28).

Complementariamente, Hinkelammert desarrolla algunos aspectos de su crítica de la razón utópica. Para él, las utopías pueden encontrarse tanto en formulaciones religiosas (el “reino de los cielos” para los cristianos) o laicas (el “comunismo perfecto” de los socialistas, el “mercado total” de los liberales y neoliberales). El problema radica en el uso que se hace de esas utopías, cuando se institucionalizan, porque entonces ellas mismas empiezan a transformarse en un criterio absoluto, por encima del valor vida humana. De acuerdo con esto, para Hinkelammert sería entendible que la crisis de la Teología de la liberación haya coincidido con la del socialismo real. Ambas manifestaciones doctrinales habrían perdido de vista la verdadera naturaleza de las utopías: Si bien [la Teología de la liberación] nunca

estuvo identificada con la terminología del marxismo determinista, se acercaba a él con el significado que se daba a la ‘construcción del reino de Dios’. Se decía ‘colaboramos en la construcción del reino de Dios’, y eso significaba ‘colaboramos en la construcción del socialismo’. Y el socialismo tenía ya una definición institucional. Cuando cayó eso, cayó realmente una cosmovisión de la izquierda. Cayó, y no era una batalla perdida, se había perdido la guerra (pp. 44-45).

Sin embargo, el pensamiento de Hinkelammert no es antiutópico. Su crítica intenta sólo ubicar a las utopías en su justo lugar, ya que “lo que mueve la historia humana no es lo posible, sino lo imposible” (p. 72). Contrariamente, es la derecha política la que, siendo profundamente antiutópica, concibe (anti)utopías en las cuales la rebelión pueda ser borrada de la faz de la tierra. Piénsese si no en el Reich de los Mil Años con el cual soñaron Hitler y el nacionalsocialismo. De acuerdo con esto, tendría sentido también sostener, como lo hace este pensador latinoamericano, en la raíz antiutópica del antisemitismo nazi. El nazismo persiguió a los judíos fundamentalmente por ser ellos el primer pueblo propiamente utópico o utopista, el origen de las formulaciones mesiánicas y del “Reino de los cielos”. Es lógico entonces que el antisemitismo nazi se haya encontrado tan profundamente confundido con el anticomunismo.

El criterio implícito en la concepción de utopía para Hinkelammert es el de *sujeto*. El valor de las utopías está dado siempre por la adecuación a este criterio y las mismas deben encontrarse al servicio de éste. Es más, las utopías son por definición el escenario

de realización plena del sujeto; sin embargo, al hipostasiarse, pueden convertirse en su cárcel.

El sujeto hinkelammertiano se construye desde el imperativo cristiano del amor al prójimo. Sin embargo, el filósofo hace notar la interpretación equívoca de esta fórmula por parte del cristianismo tradicional, equívoco que tendría su origen en traducciones erróneas de los Testamentos. La sentencia correcta sería: “ama a tu prójimo, tú eres él”, conclusión a la que el filósofo alemán llega al apoyarse en las traducciones del Antiguo Testamento de Martin Buber, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas. No se trata entonces de un amor abstracto, declamativo, *beato*, sino del *yo soy, si tú eres* como criterio racional: “Sigo la traducción del amor al prójimo que hacen Rosenszweig, Buber y Lévinas ‘ama a tu prójimo, tú lo eres’. Es lo mismo que decir: ‘Yo soy si tú eres’. Y ahí llegas a esta misma tradición que tienen los indígenas en distintos lugares de América Latina, y que aparece en todos lados. Pero ahí es criterio racional. Eso mismo aparece en Marx, cuando en el manifiesto comunista exige una sociedad, “en la cual el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos” (p. 74).

Otra de las líneas fuertes que recorren la obra de Hinkelammert, y a la cual también se hace referencia en este libro de entrevistas, es su particular lectura de la *crítica de la Ley* en Pablo de Tarso. Para el filósofo, Pablo antepone el sujeto frente a la Ley. Sus reflexiones al respecto se encuentran en su obra temprana, como en el libro *Las armas ideológicas de la muerte* (San José, EDUCA, 1977), pero el tema vuelve a ser

tratado en *La maldición que pesa sobre la Ley* (San José, Arlekin, 2010). Este último texto dialoga además con otras lecturas de Pablo en clave filosófica, que se han venido desarrollando en las últimas décadas, tales como las de Žižek (*El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005), Badiou (*San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 2003), Taubes (*La teología política de Pablo*, Buenos Aires, Trotta, 2007) y Agamben (*El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006) y, más atrás en el tiempo, con las “Tesis de filosofía de la historia” del mismo Walter Benjamin (1940).

La segunda parte del libro se titula “Pessimismo y esperanza. Trayectoria vital e intelectual de Franz Hinkelammert”. En esta sección se reseña la vida y obra del entrevistado en relación con las distintas etapas de su obra. Los autores intentan una periodización, a la cual no dejan de señalar como provisoria, en la que distinguen cinco momentos diferentes: el primero es el de la niñez y primera juventud del filósofo en Alemania, que coincidieron con el Tercer Reich y la Segunda Guerra Mundial. La segunda etapa corresponde a su formación académica en la Universidad Libre de Berlín y la redacción de su tesis doctoral. Los diez años de residencia del autor en Chile, que incluyeron tanto la época del gobierno de la Unidad Popular –en el cual Hinkelammert colaboró– y los años inmediatamente anteriores, son enmarcados en una tercera etapa. Aquí los entrevistadores indagan sobre las circunstancias que envolvieron a la redacción del primer clásico del autor: *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (Buenos Aires, Paidós, 1970). La

cuarta etapa, la más extensa, se encuentra delimitada por los dos 11 de septiembre, el de 1973 (Chile) y el de 2001 (EEUU). Es durante estos años que el autor se establece en Centroamérica y produce el grueso de su obra: la antecitada *Las armas ideológicas de la muerte* (1977); la *Crítica de la Razón Utópica* (San José, DEI, 1984); *Democracia y Totalitarismo* (San José, DEI, 1987). La quinta y última etapa coincide con los actuales desvelos del autor en relación a las manifestaciones más agresivas de la globalización. Es la época de la modernidad *in extremis*. De este periodo son, entre otros libros, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio* (San José, DEI, 2003); *El sujeto y la ley* (Caracas, El Perro y la Rana, 2006); la *Crítica de la Razón Mítica* (San José, Arlekin, 2007) o la monumental *Hacia una economía para la vida* (Bogotá, Proyecto Justicia y Vida, 2009), escrita de forma conjunta con Henry Mora Jiménez.

Teología profana y pensamiento crítico viene a saldar la deuda pendiente que para una historia del pensamiento latinoamericano significaba Franz Hinkelammert. Si bien el autor se encuentra muy presente tanto en las discusiones de la Teoría de la dependencia como en las de la Teología de la liberación o en las de la filosofía latinoamericana última, esta presencia es generalmente implícita. Quizá su obra no nos sea familiar de primera fuente, dado que la mayoría de sus

trabajos (sobre todo los más recientes) se ha editado en un país en cierto sentido lejano para nosotros los argentinos, como es Costa Rica. Sin embargo, los ecos del pensamiento hinkelammertiano pueden oírse fuerte y claro en autores de mayor celebridad, como, por ejemplo, Enrique Dussel.

En relación con esto, tanto Estela Fernández Nadal (doctora en filosofía) como Gustavo Silnik (sociólogo) son de las personas más idóneas para realizar entre nosotros esta tarea de difusión del legado del filósofo. Discípulos directos de Hinkelammert, son también, desde Mendoza, parte del Grupo Pensamiento Crítico, el cual nuclea a un importante número de intelectuales de distintas partes de la América latina en torno a los aportes teóricos del filósofo, aportes que son implementados de manera creativa para pensar la realidad del continente.

Sin embargo, y siguiendo el ejemplo de Hinkelammert, el libro excede el interés del pequeño grupo de especialistas, para intentar exponer de manera sintética las grandes líneas de pensamiento del autor y ponerlas al servicio no sólo de la investigación académica sino también de “ese amplio colectivo que comprende la necesidad de reorientar esta llamada ‘civilización’ moderno-occidental por un cauce diferente” (p.14). Es por ello una introducción adecuada a este fértil pensamiento filosófico surgido en la intersección de la economía y la teología.

José López: *El marxismo del siglo XXI. Redescubriendo y repensando el marxismo*. 2013, 183pp. <http://joselopezsanchez.wordpress.com/>

Prólogo

Este libro (de libre distribución, como todos mis libros y artículos, disponibles todos ellos en mi *blog*) recopila las ideas relacionadas con el marxismo que he ido desarrollando a lo largo de mis diversos escritos. Básicamente he retomado material de mis anteriores libros *¿Reforma o Revolución? Democracia y Manual de resistencia anticapitalista*, así como de mis artículos *Relativizando el relativismo* y *Democracia vs. Oligocracia*. El objetivo es doble: por un lado, divulgar el marxismo (según mi visión, que yo creo que es la correcta, pero reconozco que no es la única), y, por otro, criticarlo constructivamente para intentar hacerlo avanzar.

Y es que quien desea cambiar profundamente la sociedad actual, si practica el libre pensamiento (práctica imprescindible para buscar la verdad y transformarla), inevitablemente, debe toparse tarde o pronto con el marxismo. Y esto es así porque el marxismo, a pesar de sus carencias y contradicciones, a pesar de sus aplicaciones prácticas distorsionadas (a las cuales también contribuyeron sus errores teóricos), es la mejor teoría revolucionaria desarrollada hasta la fecha. Y lo es porque para transformar la sociedad en primer lugar hay que comprenderla bien. Una vez que uno descubre o redescubre el marxismo comprende mucho mejor la sociedad humana porque el marxismo es la ciencia aplicada a la sociedad humana.

Marxismo es ante todo librepensamiento y método científico. Cuando uno tiene ocasión de contrastar entre sí las distintas teorías que intentan explicar el funcionamiento de nuestra sociedad, uno puede comprobar que la teoría marxista supera con mucho a sus rivales. Concuera mucho más con lo que uno vive en el día a día.

Cuando yo empecé a escribir, allá por el año 2007, tras el famoso incidente verbal entre el Rey Juan Carlos I de España y el ya desaparecido líder bolivariano Hugo Chávez, el famoso “¿Por qué no te callas?”, yo sólo conocía de lejos al marxismo, tenía la típica imagen de él que tiene la mayor parte de la gente. Pero ese famoso incidente verbal a mí me despertó, me indignó hasta tal punto la manera en que fue tratado en los medios de “comunicación” de masas de mi país (España), que no pude evitar empezar a investigar por Internet. Supongo que tarde o pronto habría despertado de una u otra forma. A mí me pasó tras ver cómo trataba el Borbón a un jefe de Estado en una reunión internacional. En determinado momento, me topé con un libro que me disparó hasta el infinito esa ansia (que permanecía en estado de hibernación) por saber, por comprender, por conocer mejor la realidad que vivía.

Ese libro se titula *Un Rey golpe a golpe* y es de libre distribución. Así, poco a poco,

o no tan poco a poco, pues en unos pocos años he leído más que en toda mi vida, fui indagando, leyendo por aquí, por allá, hasta toparme con el marxismo. Empecé, por fin, a conocerlo de primera mano, en vez de por lo que se decía de él. Me leí muchos de los escritos originales (en español, obviamente, pues yo no sé alemán). Es decir, acudí a las fuentes originales del marxismo, además de leer a algunos de sus magníficos divulgadores. Fui descubriendo lo que era en verdad el marxismo. Pero no sólo esto, no me conformé con leer pasivamente todo lo que descargaba de Internet, sino que me propuse hacerlo de manera activa, de manera crítica. Yo, un simple trabajador (aunque con cierta formación), un ciudadano corriente, se propuso, modestamente, humildemente, pero sin complejos, intentar aportar algo al marxismo, intentar ver qué podía ser válido de él en la actualidad y qué había que desechar de él.

No me conformé con repetir como un loro lo que ya se dijo hace más de un siglo. No me conformé con ser un “espectador” más de las ideas que se cuecen en pos de una sociedad más libre y justa, sino que me propuse participar en dicho proceso, aportar mi granito de arena. No sólo leía y leía, sino que empecé a hacer anotaciones y a escribir. A medida que leía escribía, y a medida que escribía leía. Yo viví en primera persona el proceso dialéctico mediante el cual la lectura y la escritura se realimentan mutuamente, yo sufrí en mis propias carnes (en mi propia mente, mejor dicho) la conversión de la cantidad en calidad, mi conciencia se disparó en muy poco tiempo.

Yo pienso que el marxismo no sólo puede revitalizarse enormemente con las apor-

taciones de ciertos intelectuales, sino que también, quizás más, con las aportaciones de los trabajadores, los cuales estamos ahora más formados que nunca (este “problema” ya están intentando corregirlo las élites) y tenemos, por primera vez en la historia, acceso fácil a cualquier tipo de escrito a través de Internet (este “problema” también intentarán corregirlo las élites, aunque no se ve muy bien cómo pueden lograrlo). No sólo puede aportar al marxismo el catedrático desde su cátedra, sino, incluso más, el trabajador que sufre a diario la explotación capitalista. Este obrero mental que escribe estas líneas así lo ha intentado. La verdad no sólo está en los libros, está sobre todo en la realidad que se vive. La mejor fuente de conocimientos, que no la única (pues la lectura es también esencial), es la práctica. Ésta es la juez suprema de toda teoría. El método científico podemos, debemos, practicarlo cada ciudadano, cada trabajador, en nuestra vida cotidiana. No es patrimonio de ningún sesudo científico encerrado en su laboratorio, es patrimonio de la humanidad entera.

El mejor “laboratorio” es la calle, la empresa. Quienes conocemos mejor cómo funciona el capitalismo somos los trabajadores, quienes lo sufrimos cada día, cuya “cátedra” es la empresa capitalista. Si complementamos las diversas fuentes de conocimiento, recordando siempre que la realidad práctica es la que manda (pero que es interpretable, que podemos estar equivocados en su interpretación), si adoptamos una mente abierta, inquieta, que huya de sectarismos, de dogmatismos, de simplismos, si juzgamos a las ideas por sí mismas, si prescindimos de los prejuicios, si

somos insistentes en la difícil búsqueda de la verdad, si..., poco a poco las puertas de la verdad se nos van abriendo, vamos comprendiendo realmente el mundo en el que vivimos y por tanto vamos viendo de manera concreta cómo puede irse transformando.

Sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria decía Lenin muy acertadamente (lo cual no le eximió de cometer también grandes errores). Yo estoy convencido de que la teoría revolucionaria del siglo XXI se nutrirá en parte del anarquismo, de las ideas de la Ilustración, pero sobre todo del marxismo, el cual será el epicentro de dicha teoría. Ésta no será sólo el marxismo del siglo XXI, pero girará en gran parte en torno a él. Por esto es imprescindible, en primer lugar, pero no en último, comprender bien las bases del marxismo, para a continuación criticarlo de manera constructiva, lo cual significa retomar sus aciertos e intentar corregir sus errores, sus contradicciones. Nada (ni nadie) es perfecto, pero debemos aspirar a la perfección.

Ésta nunca la alcanzaremos, pero cuanto más la busquemos, más avanzaremos.

Parfraseando a Eduardo Galeano: *La utopía está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se desliza diez pasos más allá. Por mucho que camine, nunca la alcanzaré. Entonces, ¿para qué sirve la utopía? Para eso: sirve para caminar.* Cámbiese la palabra “utopía” por “perfección” y esta hermosa cita seguirá siendo válida. El camino en busca de la utopía deberemos recorrerlo en el mundo de la práctica al mismo tiempo que en el de la teoría. La Revolución habrá de ir pensando a medida que la vayamos

practicando y viceversa. Pero, antes de partir (tal vez el camino ya lo hayamos comenzado a recorrer, aunque tímidamente todavía en los principios de este siglo XXI), como mínimo, debemos tener claro el gran objetivo a largo plazo, los objetivos a más corto y medio plazo, como etapas intermedias en el largo camino de la transformación social, y deberemos proveernos de cierto vehículo para recorrer dicho sendero hacia la utopía. El objetivo a largo plazo no puede ser otro que una sociedad más libre, más justa, donde todos los seres humanos tengan las mismas oportunidades de sobrevivir con dignidad, de ser felices, de realizarse con todo el potencial que tienen. Una sociedad así debe superar el sistema capitalista. Como he dicho ya en muchos de mis escritos, el vehículo no puede ser otro que la auténtica democracia, la más amplia y profunda posible, la cual deberá evolucionar continuamente. Para recorrer dicho camino no nos debe preocupar si tal o cual idea es “marxista” o no, sino si es correcta o no. Para ello deberemos aplicar el método científico, retocando la teoría en base a los resultados prácticos. La práctica se nutre de la teoría y al mismo tiempo la realimenta.

Si quisiéramos sintetizar en pocas palabras qué es el marxismo, en una simple “ecuación”, podríamos decir que es materialismo *dialéctico*, más determinismo *débil*, más relativismo *relativo*. Yo creo que estos tres conceptos (los cuales están relacionados entre sí) son los pilares en los que se sustenta, constituyen el “trípode” en el que se apoya, toda la teoría marxista. Todas sus ideas son una consecuencia de esta visión de la realidad que es en verdad el marxismo. Éste,

incluso, no se limita a analizar la realidad humana, sino que la realidad general, el marxismo es también una concepción del mundo, una cosmovisión. Es más, el marxismo aspira a transformar la realidad humana. Su razón de ser es cambiar conscientemente la sociedad. De poco nos sirve conocer las leyes fundamentales de la historia humana si no intentamos también cambiarlas.

Este libro está dividido en cuatro capítulos. En el primero se habla del materialismo dialéctico y del materialismo histórico (el cual es la aplicación a la sociedad humana del primero). El marxismo es casi sinónimo de materialismo dialéctico. Si éste no se comprende no puede comprenderse el marxismo. La dialéctica (materialista) es el principal ingrediente de la teoría marxista. En el segundo capítulo se habla del determinismo y del voluntarismo. En el tercero del relativismo. En este tercer capítulo yo ya empiezo a criticar al marxismo, o al menos a cierta interpretación del mismo. Tanto el anarquismo como el marxismo, aunque por distintos motivos, cometieron errores de fondo en cuanto a la aplicación del relativismo. Errores que explican en parte la mala praxis. El fracaso de las experiencias prácticas de inspiración marxista o anarquista no puede explicarse satisfactoriamente tan sólo por errores estratégicos, tácticos, por traiciones personales o por el contexto, también existían errores ideológicos profundos en la teoría revolucionaria en la que se basaron dichas experiencias.

Finalmente, en el cuarto capítulo, de manera muy resumida explico el principal error ideológico del marxismo, según mi opinión: el concepto de la dictadura del proletariado.

Este concepto, además de tener una envoltura lingüística inadecuada, peligrosa, en verdad atentaba contra las bases del propio marxismo. Usando el método marxista, el cual es esencialmente válido, es posible despojar al marxismo de sus principales contradicciones, siendo la madre de todas ellas la idea de la dictadura del proletariado.

Te invito, lector, a que leas este libro de manera activa, crítica, a que contrastes suficientemente lo dicho por mí con las fuentes originales del marxismo, así como con otras interpretaciones del mismo, pues yo no pretendo ser el guardián ideológico de ninguna ideología. Nada más lejos de mi intención. Te invito también a leer a sus críticos. Yo he intentado usar un lenguaje sencillo y claro, como en todos mis escritos. Yo no sé expresarme de otra manera. He procurado ser ameno en mis explicaciones, asentar bien las ideas, aun a costa de ser reiterativo. Lo más importante es que adoptemos una actitud sana de librepensamiento, de apertura de mente. No juzguemos a las ideas por sus etiquetas sino que por sus contenidos. No prejuzguemos. No nos dejemos impresionar por las autoridades intelectuales. Atrevámonos a leer directamente aquellos libros demonizados por las élites intelectuales. No pensemos que un simple trabajador, como quien escribe estas líneas, no puede aportar nada. Tú, lector, juzgarás si lo dicho en este libro aporta algo o no. Tal vez tú puedas retomar mi trabajo y mejorarlo, ampliarlo, corregirlo. Tal vez mi trabajo sea desechable. Por lo menos yo lo he intentado. Tan sólo te pido que des una oportunidad a este libro, que empieces a leerlo. La revolución social del siglo XXI, tan necesaria para revertir la

involución que estamos viviendo, depende de cada uno de nosotros, los ciudadanos corrientes. La emancipación del proletariado debe ser obra (no sólo práctica, sino que también teórica, individual y colectiva) del propio proletariado.

El marxismo del siglo XXI se nutrirá en portentosa cuantía del marxismo original, pues éste sentó las bases de la ciencia social, ipero no podrá obviar todo lo acontecido en el siglo XX! Como decía Rosa Luxemburgo, *la autocrítica más despiadada, cruel y que legue al fondo de las cosas, es el aire y la luz vital del movimiento proletario*. La ciencia no puede evolucionar sin cuestionamiento, sin considerar lo ocurrido en la práctica. Redescubramos y repensemos el marxismo.

¡Pero de manera crítica, no dogmática! Seamos fieles al espíritu de sus padres. Pues Marx y Engels fueron ante todo librepensadores, científicos sociales. Científicos que no se conformaron con estudiar la sociedad humana fríamente, desde la lejanía, como hacen tantos y tantos intelectuales, sino que intentaron cambiarla, se implicaron en la práctica revolucionaria. La razón de ser del marxismo es la transformación de la realidad en busca de una sociedad mejor. El marxismo es por encima de todo una guía para la acción revolucionaria. Es a ese espíritu de los creadores del marxismo, sobre todo, al que debemos intentar ser fieles. Es en base a ese espíritu que debemos criticar constructivamente al marxismo para que pueda avanzar y resurgir con fuerza.

Directorio de autores

Miguel Ángel Herrera Zgaib

Coordinador del Seminario Internacional A. Gramsci
Facultad de Ciencias Políticas
Universidad Nacional de Bogotá
Bogotá, Colombia
C-electrónico: maherrera@hotmai.com

Néstor Kohan

Universidad de Buenos Aires (UBA)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Buenos Aires, Argentina
C-electrónico: teoriasocial.na@gmail.com

María Eugenia Chirinos

Facultad de Humanidades y Educación
Escuela de Comunicación Social
Universidad del Zulia
Maracaibo, Zulia, Venezuela
C-electrónico: chirinosgutierrez@gmail.com

Oswaldo Hernández Montero

Maestrante Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA)
Maracaibo, Zulia, Venezuela
C-electrónico: osvaldoangelhernandez@gmail.com

Franz De Armas Barletta

Doctorando en Gerencia Pública
Universidad del Zulia
Maracaibo, Zulia, Venezuela
C-electrónico: fdarmas@hotmail.com

Valmore Muñoz Arteaga

Facultad de Educación
Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA)
Maracaibo, Zulia, Venezuela
C-electrónico: vmuñozarteaga1973@gmail.com

Antonio Boscán Leal

Unidad Académica de Antropología
Departamento de Ciencias Humanas
Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia
Maracaibo, Zulia, Venezuela
C-electrónico: asboscan@hotmail.com

Alberto Villalobos

Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA)
Maracaibo, Zulia, Venezuela
C-electrónico: www.única.edu.org

Ivork Cordido Demartini

Facultad de Humanidades y Educación
Escuela de Comunicación Social
Universidad del Zulia
Maracaibo, Zulia, Venezuela
C-electrónico: icdemarimi@gmail.com

Silvia Boekhoudt López de Marengo

Universidad del Atlántico
Facultad de Ciencias Humanas
Barranquilla, Colombia
C-electrónico: silviadisc@hotmail.com

Ylich Carvajal

Comunicador Social, Escritor
Maracaibo, Zulia, Venezuela
C-electrónico: ylich@hotmail.com

Índice de Autores y Artículos

Autores	Páginas PP
Boekhoudt López de Marengo, Silvia: <i>Estrategias de aprendizaje / The pedagogy of the Teaching</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	153-164
Boscán, Antonio: Cuestiones de arte, cuestiones de género / <i>Art Issues, Gender Issues</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	103-114
Carvajal Centeno, Ylich: <i>El sueño de las Majayuras (III) / The dream of Majayuras (III)</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	165-183
Cordido Demartini, Ivork: El texto imposible. Desde la autobiografía como base del proceso identitario y el tránsito de la oralidad a lo textual impreso y al pensamiento divergente / <i>The Impossible Text. From Autobiography as the Basis of the Identity Process and the Transition from Orality to the Print Text and Divergent Thinking</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	126-140
Chirinos, María Eugenia: Mirar-explorar-investigar las Ciencias Sociales desde la Complejidad / <i>Look-Explore-Investigate the Social Sciences from Complexity</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	44-50
De Armas Barletta, Franz: Los peligros de la Ciencia en la Posmodernidad / <i>The Dangers of Science in Postmodernity</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	70-82
Herrera Zgaib, Miguel Ángel: Antonio Gramsci y la creación de un pensamiento de ruptura / <i>Antonio Gramsci and the Creation of a Thought of Rupture</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	13-33
Kohan, Néstor. Crisis capitalista y resurrección de la teoría crítica / <i>Capitalist Crisis and Resurrection of Critical Theory</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	34-43
Hernández Montero, Osvaldo. De los Mitos de la Ciencia a la Epistemología de la Complejidad / <i>From the Myths of Science to the Epistemology of Complexity</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	51-69

Muñoz Arteaga, Valmore: Sobre los tejidos irracionales para un cuerpo transparente / <i>About irrational tissues for a transparent body</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	83-102
Villalobos, Alberto: El Imaginario Latinoamericano en las Artes Plásticas a inicios del s. XXI / <i>The Latin American Imaginary in the Plastic Arts at the beginning of the XXI Century</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	115-125
Wagner de Reyna, Alberto: <i>Meditación dubitativa sobre la Verdad / Doubtful meditation on the Truth</i> . Año: 7. No. 12-13 (enero-diciembre), 2013,	141-152

Normas mínimas para la presentación de artículos

Entretexos es una revista transdisciplinar que presenta al público diversos resultados de investigaciones a partir de una hermenéutica intercultural de los saberes y formas de conocimiento que actualmente se desarrollan en América Latina y el Caribe.

Se propone, entonces, recuperar e insertar en las Ciencias Sociales y Ciencias Humanas latinoamericanas una recomprensión filosófica e histórica de las representaciones culturales que sirven de contexto a la creación de nuevas prácticas discursivas y de pensamiento, con la finalidad de cancelar el paradigma colonial de la Modernidad y hacer más inclusivo el intercultural de los diálogos de saberes.

En tal sentido las áreas temáticas escogidas y vinculadas con lo que se postula son las siguientes: Historias de Vida, Etnología, Estudios de Género, Filosofía Política, Hermenéutica, Semiótica del discurso, Epistemología del Sur, Filosofía de la Educación, Pedagogía y Didáctica, Ética Intercultural, Filosofía Intercultural, Pensamiento Alternativo.

El autor o los autores deben dirigir al Consejo de Editorial de la revista *Entretextos*, una comunicación donde se exprese que el artículo es inédito y que no ha sido sometido simultáneamente a la publicación en otra revista. Se acompaña esta comunicación con un breve CV del(os) autor(es). Es preciso suscribir una declaración donde se cede a la Universidad de La Guajira los derechos de autoría.

Se reciben colaboraciones, además del castellano, en wayuunaiki, inglés, francés, italiano y portugués, o en sus respectivas traducciones al castellano.

El arbitraje o dictamen de los artículos se cumple a través del sistema de “pares ciegos” investigadores de reconocida experticia en sus respectivos campos. Se tomará muy en cuenta los siguientes ítems: originalidad, innovación, creatividad, rigor teórico-metodológico, análisis crítico, referentes epistémicos, discurso y orden gramatical, actualidad bibliográfica.

Presentación de artículos.

Se deben acoger las siguientes recomendaciones:

Título: castellano e inglés.

Nombre(s) y Apellido(s). Dirección postal e Institucional del(os) autores con sus respectivos e-mails y teléfonos.

Resumen: 100 palabras y 4 palabras clave, en castellano con abstract en inglés.

Características editoriales del artículo:

Fuente: Times New Roman, 12, interlineado 1.5, párrafos separados, páginas foliadas, se admiten cuadros y tablas debidamente justificados.

Estructura de Contenido de la revista:

Secciones:

- i) **Editorial** (acera de un tema general de interés, máximo: 3pp)
- ii) **Perfiles** (se destaca el perfil intelectual de un pensador importante que tenga relación con el Dossier presentado: 4pp)
- iii) **Artículos** (Siete (7): extensión mínimo 15 pp y máximo 20pp)

Se clasifican los artículos según los siguientes criterios:

De investigación. Presentan de manera detallada proyectos terminados de investigación. La estructura utilizada es el modelo IMRD (Introducción, Método, Resultados, discusión).

- 1) **De reflexión.** Presentan resultados de una investigación terminada, desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica, sobre un tema específico, en el que el autor recurre a fuentes originales.
- 2) **De revisión.** Analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas sobre un campo del saber, para dar cuenta de los avances y las tendencias prevaletentes. Presentan una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos cincuenta (50) referencias.
- 3) **Cortos.** Presentan los resultados preliminares o parciales de una investigación.
- 4) **De tema.** Presenta una revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.

- iv) **Argumentos** (dos (2) artículos breves tipo debate y/o ensayos: mínimo 10-15pp).
- v) **Reseñas de libros** (3pp).

Sistema de referencia bibliográfica

Artículo:

v.gr., Apellido(s), Inicial de nombre, (año). Título artículo (entre comillas), nombre de la revista (en letra cursiva), Vol & n°, página(s).

Sousa De, Santos, B. (2011). "Epistemología del Sur", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 16 (54). Citación APA al interior del texto (Boaventura, 2011:17-39).

Libro:

v.gr., Apellido(s), Inicial de nombre, (año). Título del libro (en letra cursiva), lugar, editorial, página(s).

Echeverría, B (2005). *La modernidad de lo Barroco*. México, Ediciones ERA. Citación APA al interior del texto (Echeverría, 2005:39).

Capítulo de libro:

v.gr., Apellido(s), Inicial de nombre, (año). Título del capítulo (entre comillas), in: título del libro (en letra cursiva), lugar, editorial, página(s).

Gudynas, E (2013). "Buen vivir y críticas al desarrollo: saliendo de la modernidad por la izquierda", in: Hidalgo, F & Márquez-Fernández, A (2013). *Contrahegemonía y Buen Vivir*.

México, Universidad Autónoma Metropolitana. Citación APA al interior del texto (Gudynas, 2013:107-125)

Todas las colaboraciones deben remitirse en soporte electrónico Word para Window Office 2016, al siguiente e-mail: entretextos@uniguajira.edu.co

Minimum Rules for Submission of Articles

Entretextos is a transdisciplinary journal that presents the public with various research results based on an intercultural hermeneutics of knowledges and forms of knowledge currently being developed in Latin America and the Caribbean.

It is proposed, then, to recover and insert in the Latin American Social Sciences and Humanities a philosophical and historical re-understanding of the cultural representations that serve as context for the creation of new discursive practices and of thought, with the purpose of canceling the colonial paradigm of the Modernity and to make more inclusive the intercultural paradigm of the dialogues of knowledge.

In this sense, the thematic areas chosen and linked to what is postulated are: Life Stories, Ethnology, Gender Studies, Political Philosophy, Hermeneutics, Semiotics of Discourse, Southern Epistemology, Philosophy of Education, Pedagogy and Didactics, Intercultural Ethics, Intercultural Philosophy, and Alternative Thinking.

The author or authors must address to the Editorial Board of the journal *Entretextos* a communication where it is stated that the article is unpublished and has not been submitted simultaneously to the publication in another journal. A brief CV of the author(s) accompanies this communication. It is necessary to subscribe a declaration where the University of La Guajira is granted the rights of authorship.

Contributions are received, in addition to Castilian, in Wayuunaiki, English, French, Italian and Portuguese, or in their respective translations into Spanish.

The review of the articles is fulfilled through the system of “blind pairs” who are researchers of recognized expertise in their respective fields. The following items will be taken into account: originality, innovation, creativity, theoretical-methodological rigor, critical analysis, epistemic referents, grammatical discourse and order, bibliographic news.

Presentation of Articles

The following recommendations should be welcomed:

Title: Castilian and English.

Name(s) and surname(s). Postal and Institutional address of the authors with their respective e-mails and telephones.

Abstract: 100 words and 4 key words, in Spanish with abstract in English.

Editorial features of the article:

Source: Times New Roman, 12, 1.5 spacing, separate paragraphs, foliated pages, tables and tables are duly justified.

Content Structure of the Journal:

Sections:

- i) **Editorial** (about a general topic of interest, maximum: 3pp)
- ii) **Profiles** (highlights the intellectual profile of an important thinker related to the dossier submitted: 4pp)
- iii) **Articles** (Siete (7): Length minimum 15 pp and maximum 20pp)

The articles are classified according to the following criteria:

Research articles. They present in detail detailed research projects. The structure used is the IMRD model (Introduction, Method, Results, and Discussion).

- 1) **Reflection.** They present the results of a finished research, from an analytical, interpretative or critical perspective, on a specific topic, in which the author draws on original sources.
 - 2) **Review.** They analyze, systematize and integrate the results of published or unpublished research on a field of knowledge, to account for the advances and the prevailing tendencies. They present a careful bibliographic review of at least fifty (50) references.
 - 3) **Short.** They present the preliminary or partial results of an investigation.
 - 4) **Review of the topic.** It presents a critical review of the literature on a particular topic.
- iv) **Arguments** (2 brief discussion and/or essay articles: minimum 10-15pp).
- v) **Book reviews** (3pp).

Bibliographic Reference System

Article:

v.gr., Surname(s), First name, (year). Title article (in quotation marks), name of the journal (in italics), Vol & n°, page(s).

Sousa De, Santos, B. (2011). "Epistemología del Sur", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 16 (54). Citación APA al interior del texto (Boaventura, 2011:17-39).

Book:

Surname(s), First name, (year). Title of the book (in italics), place, editorial, page(s).

v.gr., Echeverría, B (2005). *La modernidad de lo Barroco*. México, Ediciones ERA. Citación APA al interior del texto (Echeverría, 2005:39).

Chapter of the Book:

Surname(s), First name, (year). Title of the chapter (in quotation marks), in: title of the book (in italics), place, editorial, page(s).

v.gr., Gudynas, E (2013). “Buen vivir y críticas al desarrollo: saliendo de la modernidad por la izquierda”, in: Hidalgo, F & Márquez-Fernández, A (2013). *Contrahegemonía y Buen Vivir*. México, Universidad Autónoma Metropolitana. Citación APA al interior del texto (Gudynas, 2013:107-125)

All collaborations must be sent in electronic format Word for Window Office 2016, to the following address: entretextos@uniguajira.edu.co

Lineamientos para los Árbitros

La revista *Entretextos* somete a un expreso arbitraje o proceso de evaluación todos los artículos recibidos, bajo la modalidad de “pares ciegos”, tal como está prescrito en las normas internacionales de acreditación científica del conocimiento. Para esto cuenta con un *staff* de expertos reconocidos en las áreas de investigación asociadas en sentido interdisciplinar, a los perfiles editoriales que se enmarcan en los estudios interculturales de América Latina y del Caribe.

Los árbitros o evaluadores invitados a cumplir con sus respectivas tareas de análisis, interpretación y crítica, deben desempeñar sus tareas ajustados a los principios éticos básicos que regulan prácticas de neutralidad ideológica de cualquier naturaleza, que impidan o sean obstáculo para una valoración objetiva que haga viable probar los criterios de verdad que se profieren como válidos para aceptar regiones de conocimientos en cuanto que orden coherente con alguna de las racionalidades epistémicas que forman parte del pensamiento de la complejidad

El árbitro o evaluador contará para el logro más eficiente de su evaluación con un cuestionario donde se señalan los aspectos más representativos del artículo a calificar, a fin de lograr tal propósito. En modo alguno los requisitos que se cumplen en la tarea evaluativa, deberán ser percibidos como normas limitantes o coactivas que impongan un control respeto a la pertinente discrecionalidad del árbitro o evaluador, para considerar y/o proponer otros criterios u observaciones, que tiendan a garantizar el rigor teórico y/o metodológico de los resultados expuestos en el artículo.

Se recomienda a los árbitros o evaluadores, tener muy en cuenta los siguientes lineamientos que se recomiendan para cumplir con la lectura de “forma y contenido” a la que debe ser sometida el artículo y cualquier otro tipo de texto o comunicación de carácter científico o humanístico.

Lineamientos formales del texto:

Gramática del discurso: Es indispensable que el uso de la lengua castellana se corresponda a las normas de gramática, puntuación y ortografía que permitan una construcción del discurso con suficiente coherencia lógica y sintáctica, implicación entre el sentido semántico y pragmático del enunciante y lo enunciado de la idea objeto de composición discursiva. También del adecuado uso de títulos, subtítulos y de párrafos, que favorezcan la mejor comprensión del texto escrito.

Lineamientos de contenido del texto:

Marco teórico: Debe haber una presencia sustantiva y fundamentada de las categorías de los autores principales que sirven de referentes teóricos a fin de validar la construcción del objeto de la investigación en su correspondiente relación con antecedentes generados por investigaciones vinculantes. Es decisivo para el árbitro que se pueda detectar el contexto situacional de la investigación a fin de establecer el alcance de los resultados posibles a obtener, así como la originalidad que se deriva de la interpretación que se hace desde la teoría sobre la realidad de estudio.

Marco metodológico: Debe haber una clara exposición procedimental de la aplicación de los estadios del método que sirven de consistencia método-lógica a las teorías que se suscriben en la investigación, en cuanto que válidas para contrastar sus resultados con la realidad estudiada. La conexión entre teoría y objeto es analógica en el sentido más intrínseco de la aplicación metodológica, pues es a través de éste que la teoría se valida, revalida o refuta. Por lo tanto, interesa conocer cómo el método hace posible la creación del conocimiento.

Marco epistemológico: Debe haber un desarrollo muy puntual de la racionalidad epistémica que sirve de punto de partida o contexto de la cultura científica de la que se nutre la teoría y la metodología, ya que el ejercicio práctico de la experiencia racional estructura y desestructura el campo lógico y fáctico del sistema de pensamiento inherente a la ciencia. Es de particular importancia destacar cómo y porqué los procesos de cambio y de transformación de la racionalidad son inteligibles según sus movimientos sincrónicos o diacrónicos, en relación a principios universales del paradigma de la época. El giro de la racionalidad epistémica debe dar cuenta de las interrupciones de los sistemas de pensamiento de las ciencias y sus objetos de estudio.

Marco disciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar: Debe haber de un modo indiscutible un planteamiento directo de los supuestos disciplinares que sirven de sostén a la postura científica que se desea avalar en la investigación y que se distingan las parcelas de estudios que se indagan tanto en su orden lógico interno como en su facticidad externa. En tal sentido, se debe evitar cualquier ambigüedad que opaque la distinción que porta una disciplina de otras; pero, también, es permisible plantear probables conexiones de transversalidad entre disciplinas que sin deslegitimar el *status quo* de éstas, derivan en novedades e innovaciones en los resultados de conocimiento por causa de la inter/transdisciplinariedad.

Repertorio bibliográfico: Debe haber evidencia de que la selección y utilización del repertorio bibliográfico para el desarrollo del artículo, es consecuencia de la conceptualización y problematización del objeto de investigación; y, por consiguiente, se avala por la calidad teórica, metodológica y epistémica necesaria, pues es necesario garantizar un óptimo soporte de fuentes para el análisis e interpretación que requiere el curso de la investigación.

Guidelines for Peer Reviewers

The journal *Entretextos* submits to an express review or evaluation process all the articles received, under the modality of “blind pairs”, as it is prescribed in the international norms of scientific accreditation of knowledge. For this purpose, it has a staff of recognized experts in the areas of research associated in an interdisciplinary sense to the editorial profiles that are framed in the intercultural studies of Latin America and the Caribbean.

The reviewers or evaluators invited to perform their respective tasks of analysis, interpretation and criticism, must carry out their tasks in accordance with the basic ethical principles that govern practices of ideological neutrality of any nature that prevent or obstruct an objective assessment that makes viable to prove the criteria of truth that are said to be valid in order to accept regions of knowledge as a coherent order with some of the epistemic rationalities that are part of the thought of complexity.

The reviewer or evaluator will be provided, for the most efficient achievement of his evaluation, with a questionnaire that indicates the most representative aspects of the article to be qualified, in order to achieve this purpose. In no way, the requirements that are fulfilled in the evaluative task should be perceived as limiting or coercive norms that impose a control with respect to the pertinent discretion of the reviewer or evaluator, to consider and/or to propose other criteria or observations, that tend to guarantee The theoretical and/or methodological rigor of the results presented in the article.

It is recommended to reviewers or evaluators to take into account the following guidelines recommended to comply with the reading of “form and content” to which the article should be submitted and any other type of scientific or humanistic text or communication.

Formal Text Guidelines:

Grammar of the speech: It is indispensable that the use of the Spanish language corresponds to the norms of grammar, punctuation and spelling that allow a construction of the speech with sufficient logical and syntactic coherence, implication between the semantic and pragmatic sense of the enunciate and the enunciated of the idea object of discursive composition. Also of the proper use of titles, subtitles and of paragraphs that favors the better understanding of the written text.

Text Content Guidelines:

Theoretical Framework: There must be a substantive and substantiated presence of the categories of the main authors that serve as theoretical references in order to validate the construction of the research object in its corresponding relationship with antecedents generated by binding research. It is decisive for the reviewer to detect the situational context of the investigation in order to establish the scope of the possible results to obtain, as well

as the originality that derives from the interpretation that is made from the theory on the reality of study.

Methodological Framework: There must be a clear procedural exposition of the application of the stages of the method that serve as methodological consistency to the theories that are subscribed in the research, as valid to test their results with the reality studied. The connection between theory and object is analogous in the most intrinsic sense of methodological application, for it is through this that theory is validated, revalidated, or refuted. Therefore, it is interesting to know how the method makes possible the creation of knowledge.

Epistemological Framework: There must be a very punctual development of the epistemic rationality that serves as the starting point or context of the scientific culture that nourishes theory and methodology, since the practical exercise of rational experience structures and destructures the logical and factual field of the system of thought inherent to science. It is of particular importance to highlight how and why the processes of change and transformation of rationality are intelligible according to their synchronous or diachronic movements, in relation to universal principles of the paradigm of the time. The spin of epistemic rationality must account for the disruptions of the systems of thought of sciences and their objects of study.

Disciplinary, interdisciplinary and transdisciplinary Framework: There must be an indisputable direct approach to the disciplinary assumptions that serve as support for the scientific position to be endorsed in the research and to distinguish the parts of studies that are investigated both in their internal logical order as in its external facticity. In this sense, any ambiguity that opaque the distinction that one discipline bears from others must be avoided. But it is also permissible to propose probable cross-disciplinary connections between disciplines that, without delegitimizing the status quo of these disciplines, lead to novelties and innovations in knowledge results due to inter/transdisciplinarity.

Bibliographic Repertoire: There must be evidence that the selection and use of the bibliographic repertoire for the development of the article is a consequence of the conceptualization and problematization of the research object; and is therefore supported by the theoretical, methodological and epistemic quality required as it is necessary to guarantee an optimal support of sources for the analysis and interpretation required through the course of the research.

Formato de Evaluación de Artículos

Estimado(a) árbitro, si usted considera que este artículo no responde a los perfiles editoriales identificados en la revista *Entretextos*, por favor, remita a la Secretaría su opinión sin dar curso a la evaluación.

Título del Artículo: _____

Fecha de recepción: _____

Fecha de arbitraje: _____

Fecha de Aprobación: _____

Se propone el artículo por:

a. Primera vez _____

b. Evaluado previamente _____

Característica del Artículo:

a. Investigación _____

b. Reflexión _____

c. Revisión _____

d. Corto _____

Escala de evaluación del Artículo con un puntaje creciente de 1 a 5 siendo éste el mayor. Se añaden de seguido sugerencias, comentarios y observaciones pertinentes por parte del árbitro.

1. El título del Artículos es representativo del contenido desarrollado?: _____

Observaciones: _____

2. Es adecuado el Resumen: _____

Observaciones: _____

3. Es adecuada la traducción al inglés (Abstract)? _____

Observaciones: _____

4. Las palabras clave son pertinentes?: _____

Observaciones: _____

5. El(os) autor(es) generan un aporte significativo en el área de estudio?: _____

Observaciones: _____

1. Se presentan objetivos claros y precisos?: _____
Observaciones: _____
2. Las conclusiones responden a los objetivos planteados?: _____
Observaciones: _____
3. Se presenta un estado del arte en el área de estudio?: _____
Observaciones: _____
4. Presenta un dominio de las teorías y metodologías de investigación en correspondencia con la naturaleza de la investigación?: _____
Observaciones: _____
5. El artículo presenta algún tipo de sesgo etnológico, de género, político, que deslegitime su validez científica o humanística?: _____
Observaciones: _____
6. Son adecuadas, si es el caso, número y presentación de tablas, cuadros o figuras?: _____
Observaciones: _____
7. El repertorio bibliográfico refleja la actualidad y vigencia de la investigación realizada?: _____
Observaciones: _____
8. La redacción cumple con el debido uso gramatical de la lengua de acuerdo con su sintaxis, puntuación, coherencia de ideas, análisis argumentativo, hilaridad de párrafos, etc?: _____
Observaciones: _____

Tabla de Evaluación:

- a. El artículo se puede publicar tal como se ha recibido: _____
- b. El artículo se puede publicar pero atendiendo antes a las observaciones de forma y/o de fondo que solicita el árbitro: _____
- c. El artículo no es publicable: _____

Comentarios al ítem señalado en la Tabla de Evaluación:



UNIVERSIDAD
DE LA GUAJIRA
SPIKIT EKIRAJIA
PULEE WAJIRA



Ciudadela universitaria
Km. 5 vía a Maicao
Telf.: (0957) 283887 - 285302 - 285296
entretextosuniguajira@uniguajira.edu.co
Riohacha La Guajira
Colombia

ISSN 0123-9333

