



Universidad del Tolima
Año 2013
Volumen 12 N° 23
ISSN 1657-9992

Aquelarre

REVISTA DEL CENTRO CULTURAL UNIVERSITARIO

Aquelarre

Nº 23

Abril de 2013

Revista de filosofía, política, arte y cultura



Centro Cultural de la Universidad del Tolima

Aquelarre

Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima.

Rector Dr. José Herman Muñoz Nungo

Director Julio César Carrión Castro

Editor Jorge Octavio Gantiva Silva

Consejo Editorial

Alexander Martínez Rivillas

Boris Edgardo Moreno

Carlos Arturo Gamboa Bobadilla

César Augusto Fonseca Áquez

Félix Raúl Martínez Cleves

Gabriel Restrepo Forero

Libardo Vargas Celemin

Manuel León Cuartas

María Victoria Valencia Robles

Asistente director

María Angélica Mora Buitrago

Diseño y Diagramación Leonidas Rodríguez Fierro

Impresión León Gráficas Ltda.

Tiraje 1.500 ejemplares

Dirección postal: Centro Cultural Universidad del Tolima Barrio Santa Helena - Ibagué

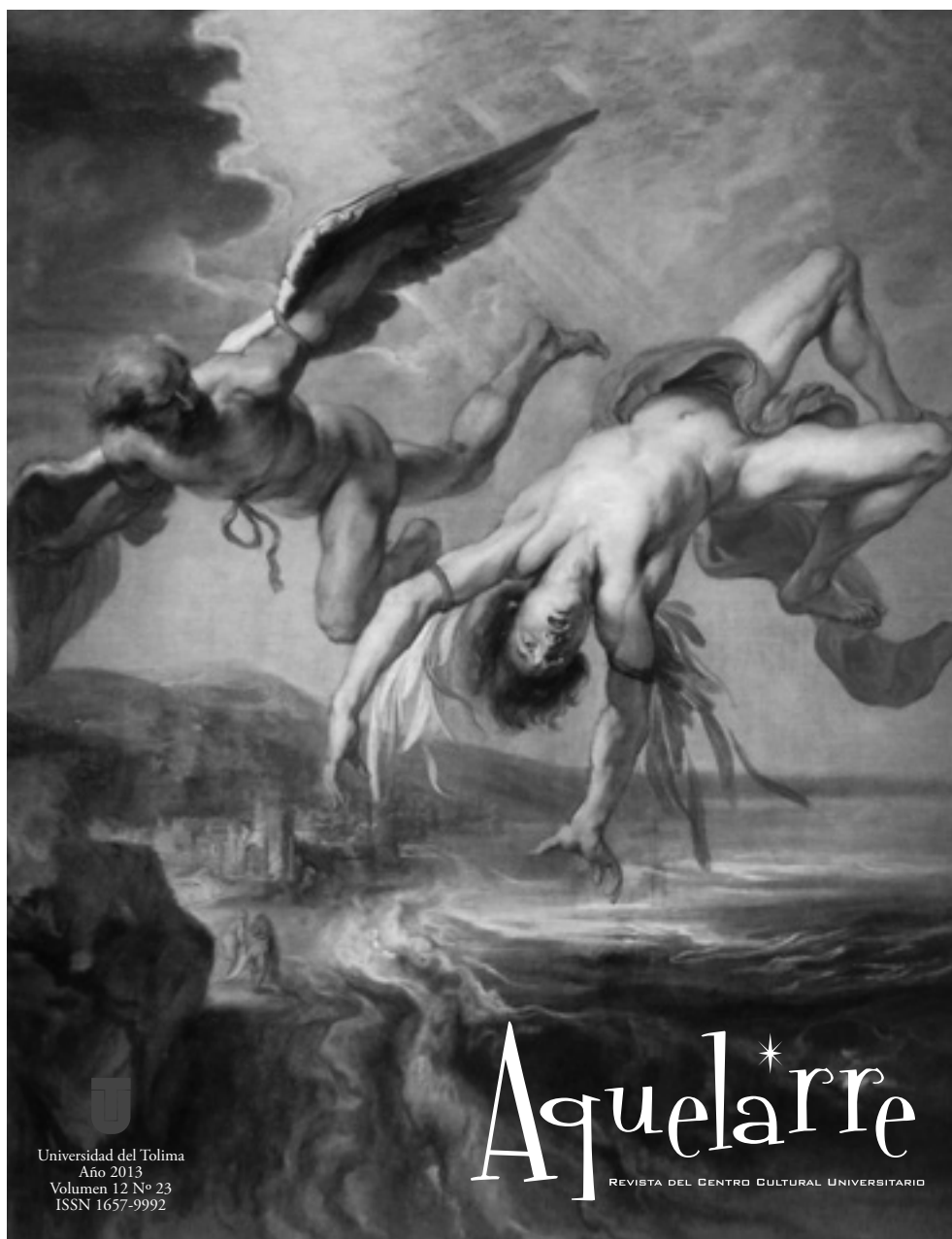
Teléfono: (+)57-8-2669156 - Ibagué

Correo electrónico: ccu@ut.edu.co

Tabla de contenido

Carta a los lectores	
Caminando la paz	9
Lamento por Ícaro	13
Julio César Carrión Castro	
La imagen del cuerpo y el totalitarismo	17
Claude Lefort	
Los manuscritos de Marx de 1844 y las filosofías de la vida	31
Damián Pachón Soto	
La educación: camino de los caminos y pasaje de los pasajes.....	47
Gabriel Restrepo	
La quiebra de la civilización occidental. Diálogo Slavoj Zizek - Peter Sloterdijk.....	61
Nicolas Truong	
Algunos textos del presidente Hugo Rafael Chávez Frías	69
Teleología y causalidad en la ontología de Lukács.....	79
Nicolás Tertulian	
Último diálogo con Guillermo Hoyos.....	99
Numas Armando Gil Olivera	
La trilogía crítica de la modernidad de Zygmunt Bauman. Un abre bocas para provocar su lectura	103
Boris Edgardo Moreno Rincón	
Jorge Eliécer Pardo y el arte de novelar	109
Luz Stella Millán	
La poética de Rulfo en <i>Nos han dado la tierra</i>	115
José Honorio Martínez	
El arte como conocimiento	123
Luis Fernando Roza	
El Arte: una veraz mentira.....	133
María Alejandra Espinosa Moreno	
Sonata I	143
Julio César Ramírez Hernández	
Una mirada panorámica hacia la historia de nuestro teatro tolimense.....	147
María G. Pacheco Rojas	
La Regeneración en el Tolima.....	155
Martha Isabel Barrero Galindo	
El ensayo: presencia, límites y tipos.....	169
Leonardo Monroy Zuluaga	

Territorio, territorialidad y multiterritorialidad: aproximaciones conceptuales.....	181
John Jairo Rincón García	
El sistema económico en la Constitución Boliviana. Del modelo económico neoliberal al modelo de economía plural	193
Fátima E. Tardío Quiroga	
Genealogía de las formas occidentales de apropiación de la tierra	219
Alexander Martínez Rivillas	
Aniquilan el capital social de las comunidades con el objeto de garantizar el despojo del territorio.....	235
Renzo Alexander García	
Broncas quiero decir: el debate sobre La Colosa es político, no técnico.....	245
Andrés Tafur	
Pacto por el agua.....	251



Portada: *La caída de Ícaro*. Cuadro de Jacob Peter Gowy 1636-37 Museo del Prado.

Aquelarre, revista no venal, editada por el Centro Cultural de la
Universidad del Tolima.

Caminando la paz

Las negociaciones de paz en la Habana han abierto un camino para la solución política del conflicto interno colombiano. A pesar del escepticismo y de la dura oposición de sectores guerrilleros, el proceso de paz vuelve a Colombia como un proyecto de largo alcance con el propósito de cimentar grandes transformaciones democráticas. La lógica del capital insistirá en subsumir este proceso en el juego de la transnacionalización, la acumulación y el despojo; y querrá mantener “a raya” las luchas sociales y populares contra la mercantilización, la empresarización y el imperio del capital. Las élites, aferradas a sus privilegios, insistirán en minimizar sus alcances, persistirán limitarlas a un marco exclusivamente rural abarca campos vinculantes con el conflicto y la vida económica y social. Tras largos años de polarización, el país ha ido tomando conciencia y compromisos en defensa de este proceso que por sus proyecciones, contribuirá a la transformación democrática de Colombia. El gobierno nacional ha expresado esta ruta como prioritaria e irreversible, contando con un amplio respaldo internacional; sin embargo, no deja de preocupar, la conspiración oligárquica, las maniobras del “centro democrático”, acusado de sus lazos con el latifundio armado; y las precariedades de la burguesía, mezquina y voraz que “sueña” con una rendición incondicional sin transformaciones de fondo.

Las conjeturas sobre el inmediato futuro son diversas. No obstante, una cosa es

cierta, este proceso de paz es el camino más cierto, complejo e irreversible que haya podido construirse para la terminación del conflicto interno de Colombia. La idea central es que pueda propiciar los cambios fundamentales que el país reclama y que el movimiento social y democrático ha puesto en sus luchas históricas. El riesgo es reducirlo a un armisticio temporal o un pacto de corto alcance que estimularían un recrudecimiento del conflicto. Los avances en la Mesa de Negociaciones en *La Habana* y los múltiples gestos de voluntad y compromiso entre las partes evidencian una relativa certeza que “seguimos caminando” la paz como lo formulan el movimiento social y popular.

Evidentemente algunas de las debilidades del actual proceso de paz alientan la incertidumbre y la conspiración por parte de la oligarquía reaccionaria. En particular, la ausencia de un vigoroso movimiento social, civil y democrático por la paz que soporte la agenda de las negociaciones tiende a hacer creer de que se trata de un acuerdo entre guerreros. Precisamente, por la precariedad de la participación ciudadana y la ausencia de un amplio movimiento público, también hace producir diversas dudas, vacilaciones e incomprensiones. El mismo gobierno y los sectores reaccionarios han contribuido a minar en ciertos momentos la credibilidad del proceso promoviendo el miedo y el asedio catastrófico que generan determinados medios de comunicación. Evidentemente, el camino de la paz transita

por un camino estrecho, de limitaciones y peligros, obstante, se arraiga y profundiza el convencimiento de la paz como escenario estratégico para las grandes transformaciones democráticas de Colombia.

El actual proceso de paz ha puesto de presente un gran vacío: la debilidad de la izquierda colombiana, el alto grado de dispersión, su fragmentación y la ausencia de un pensamiento estratégico. Aunado a lo anterior, el predominio de visiones instrumentales, corporativistas y reduccionistas, distorsionan la comprensión de las dimensiones históricas de la paz. En este contexto, las negociaciones de paz exigen un sujeto abierto y plural que sustente sus aspiraciones estratégicas. Ante esta carencia la izquierda comprometida cabalmente con la solución política del conflicto interno, no puede contentarse con un mero “saludo a la bandera”, sino que obliga a replantearse en términos de movimiento social el reto histórico de potenciar el sujeto plural, democrático y civil.

La paz es un campo en disputa que precisa instalar una Idea-fuerza centrada en la reinención de la política. Un proceso de estas magnitudes necesita superar la visión corporativa e instrumental de la paz para propiciar y cimentar otra política, otros modos de pensar y actuar en el escenario estratégico de la paz. La potencia de *Lo común* toma fuerza como horizonte de vida, de saber y poder. En este escenario de complejidad la construcción de *Lo común* no es una suma de reivindicaciones, sino un proyecto de múltiples interpelaciones

y creaciones colectivas sobre la base de las ideas de la democracia profunda, el Buen Vivir y la paz. *Lo Común* es un caminar abierto al mundo, sin anteojeras, sensible a la pluralidad y la riqueza de los saberes y prácticas emancipatorias.

Sobre esta base, el proceso de paz exige la más amplia participación de la “sociedad civil”; debe apoyarse en las comunidades y en el movimiento social. Su mira es potenciar *Lo Común* y construir el poder Constituyente. Ninguna paz será posible sin que ella se enraíce en la vida de la comunidad. La paz se camina; se cimenta en el paso concreto y auténtico de los pueblos. No hay que temer, el *demos* de *Lo Común* es un vacío creador que se construye y se gana. Por eso, la idea de la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente no es un salto al vacío, sino el campo abierto para cimentar esta poderosa idea de la paz centrada en el sujeto plural y *Lo común*. Dicen los pueblos indígenas y los movimientos sociales “seguimos caminado”, la “hoja de ruta” dibuja un horizonte de grandes transformaciones democráticas. Sobre esta perspectiva, la política será posible reinventar otra forma de construir el saber, los territorios, los poderes y la autonomía. La reinención de la política es el eje sobre el cual gira la idea de *Lo Común* para que la paz no sea el silencio de los fusiles, sino, el *demos*, lo democrático construido desde las partes-sin partes que cimentan los saberes, la autonomía y la dignidad de los pueblos. Seguimos caminando la paz como proyecto de *Lo Común*.

Hasta siempre Comandante

La muerte física del comandante **Hugo Rafael Chávez Frías**, presidente de la República Bolivariana de Venezuela, el 5 de marzo de 2013, acaecida en la ciudad de Caracas, es una pérdida irreparable que sentimos en lo más profundo del alma. Para los pueblos del mundo, los humildes, los sin voz, los pobres y los trabajadores, hombres y mujeres, jóvenes, comunidades universitarias, intelectuales, artistas y movimientos sociales, representa un dolor inmenso su desaparición física que aspiramos revertir en el fortalecimiento de los procesos de resistencia y emancipación. El legado del Comandante Chávez es raíz de vida, alegría, pensamiento y cambio.

La revista *Aquelarre* expresa su más sincero sentimiento de pesar, amor y lucha por las ideas del Comandante Hugo Rafael Chávez Frías. Un próximo número de *Aquelarre* abordará las ideas y proyectos de Nuestra América en Homenaje al presidente Chávez.

Los pueblos de Nuestra América gritan con coraje y sentimiento:

Contigo no pudieron. Con nosotros tampoco podrán.

Hasta siempre comandante.

El Editor
Jorge Gantiva Silva





Lamento por Ícaro (Del volar utópico a la desesperanza)

Julio César Carrión Castro*

Peter Sloterdijk afirma que la ventaja y la primacía que ejercía el pasado sobre nuestras vidas y conciencias, “se rompió cuando la humanidad occidental inventó una forma de vida inaudita fundada en la anticipación del porvenir”. Esto significa que pasamos a vivir en un mundo que se “futurizó” cada vez más. Dice Sloterdijk que “cuando el sentido profundo de nuestro *ser en el mundo* reside en el futurismo, que es el rasgo fundamental de nuestra forma de existir”, nos desentendemos del pasado y las fatigas y afugas del presente, sólo tienen sentido como compromiso exclusivo con el porvenir, sumiéndonos en un leteo que desacredita el pasado, humilla a los vencidos y avala el presentismo alrededor de esperanzas siempre truncadas y siempre postergadas.

Comprender la historia como una continuidad evolutiva, perfectible, que va de lo inferior a lo superior, ha sido una mítica convicción que por tiempo indefinido ha

acompañado a la civilización occidental y cristiana, tercamente propensa a la búsqueda del paraíso perdido, ya no desde la nostalgia y la añoranza por un pretérito irrecuperable, como había sido fijado en los primitivos planteamientos judeo-cristianos, sino, ahora sustentado en sueños e ilusiones de “un futuro mejor”.

Los filósofos y pensadores del cristianismo asumieron la idea del progreso como resultado de un plan divino, de una escatología mesiánica, presente desde los orígenes mismos de la humanidad, a partir de lo preestablecido en los planes de Dios. Pero la vida terrenal, que era considerada en la Edad Media como un simple tránsito fugaz hacia la eternidad, fue paulatinamente sustituida por las realizaciones y placeres terrenales. Nuevos filósofos y pensadores se ocuparon entonces, con deleite, complacencia y goce, en forjar perspectivas para un mundo mejor acá en la tierra. A partir del Renacimiento hemos conocido una des-

* Director Aquelarre



aforada proliferación de paraísos terrenales, de ciudades de Dios, de Utopías y mundos mejores que se cumplirían en el transcurso de nuestras vidas, y en nuestros vecindarios.

El rumbo de las utopías, como simples reflejos de lo subjetivo y como confrontación a una realidad inadmisible, sería modificado a partir del racionalismo y de la Ilustración, porque dejarían de ser ficticias, quiméricas e irrealizables y pasarían a ser probables, realizables, factibles, bajo la dictadura de la idea del “progreso”, que entraría a sustituir la del “eterno retorno” o la del “paraíso perdido”. Ahora la meta estaría, indefectiblemente ligada a la construcción del mañana. Ya la utopía no estaría más atada a la reactualización del pasado, como lo proponían las viejas

concepciones, ni sería un lugar ni un tiempo imaginados e inalcanzables, sino un proyecto, una propuesta para la realización objetiva de la esperanza en el futuro.

El propio desarrollo de los medios y procesos productivos ha ido señalado esta “nueva religiosidad de nuestro tiempo”: el progresismo, el desarrollismo. Creencia que, sustentada en el poder de unas ciencias y tecnologías exitosas, pero alejadas del espíritu y carentes de conciencia, terminaron siendo puestas, más que a favor del humanismo, al servicio de la opresión y de la guerra. Esa “dirección única” que se ha dado al progreso, a la postre significaría una imparable evolución que se dirige inexorablemente es al desastre, porque, en resumen, la ciencia y la tecnología han traicionado los intereses éticos y políticos de la humanidad.

Hoy vivimos una irreversible crisis de ese futurismo. La pérdida total de la esperanza y el triunfo incontrovertible de las distopías, del hastío, la desesperanza y el nihilismo... Occidente ha vivido no sólo el deterioro y la decadencia de los mitos fundacionales de las mentalidades tradicionales, del pensar y del sentir cristiano-feudal, que logró perdurar por miles de años, sino la propia paulatina aniquilación de los nuevos mitos en que se basó la naciente burguesía para confrontar el viejo régimen.

La pretérita imaginación utópica que acompañó a la naciente burguesía, hoy ha sido defraudada. En los albores de este siglo **xxi** se vive ya es la realización de las distopías, o anti-utopías. Desde hace muchos años se están realizando ante nuestros ojos, proyectos como el de la movilización total, que George Orwell previera en su obra *1984*, para las sociedades de masas en el capitalismo tardío y en esos remedos que se autodenominaron regímenes del “socialismo real”.

Las múltiples formas de muerte administrada

caracterizan tanto la antigua como la reciente historia de la llamada civilización occidental y cristiana, desde la Inquisición, las cruzadas, la persecución y asesinato de herejes y de brujas, el llamado descubrimiento y conquista de pueblos y territorios colonizados, explotados y esclavizados, hasta la instalación de los campos de concentración y de exterminio, que a izquierda y a derecha aún pululan en el mundo. No sólo los regímenes reconocidos como autoritarios o totalitarios acuden a la negación y privación de los derechos y las libertades, sino los mismos Estados reputados y publicitados como “democráticos”, asumen hoy la perspectiva de la suspensión de la democracia, supuestamente para preservar la democracia...

Debemos rescatar esa vieja función de la utopía como realización consciente de las esperanzas, dirigida no sólo a señalar las posibilidades reales para la construcción del futuro, no centrada únicamente en el pormenorizado diseño de un “mundo feliz” (la sociedad comunista del mañana) sino edificada -como lo propusiera Walter Benjamin- desde la anamnesis, es decir, desde el imposible olvido; esa herencia de dolor que es preciso recoger. No en la versión de los vencedores, sino en la de los vencidos, humillados y ofendidos, en la de los derrotados. Así, por ejemplo, en la práctica y en la teoría de los anarquistas que siempre han sido desconocidos, demeritados e invalidados por los vencedores de izquierda o de derecha. Sus prácticas y teorías nos suministran un amplio material de crítica no solo al desenvolvimiento del capitalismo, sino al del “socialismo autoritario”, con el que siempre polemizaron. Estas teorías y acciones, a pesar de su sensatez, razón y lógica, siempre han sucumbido. Debemos entender que en el estudio de los fracasos y de los vencidos, puede haber más posibilidades de futuro que en el de las empresas políticas y sociales supuestamente exitosas.

André Comte-Sponville en la introducción



de su libro *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad* (Madrid: A. Machado libros, 2001) dice que todo culto, cualquiera que sea, funciona por la esperanza. La felicidad por venir es una felicidad ilusoria; y el optimismo termina siendo simplemente la excusa de los tiranos.

Esa amenazadora frase que Dante dice haber encontrado inscrita a las puertas del Infierno “*Renunciad para siempre a la esperanza*”, -nos dice Comte-Sponville- “debería servir más bien para dar entrada al Paraíso: no a un condenado que espera una salvación imposible, sino al bienaventurado que todo lo ha conseguido y sólo a él nada ya le cabe esperar. La esperanza es la espera de la felicidad lo cual supone tanto como que uno aún no la tiene”.

Como Dédalo, como Ícaro, estamos atrapados no sólo en el laberinto de nuestras ilusiones, de nuestras utopías, sino en ese mundillo de las razones pragmáticas que nos impone la cotidianidad. Pero “cada uno de nosotros tiene sus alas y su viaje; cada uno la inmensidad de su cielo. Todo consiste en

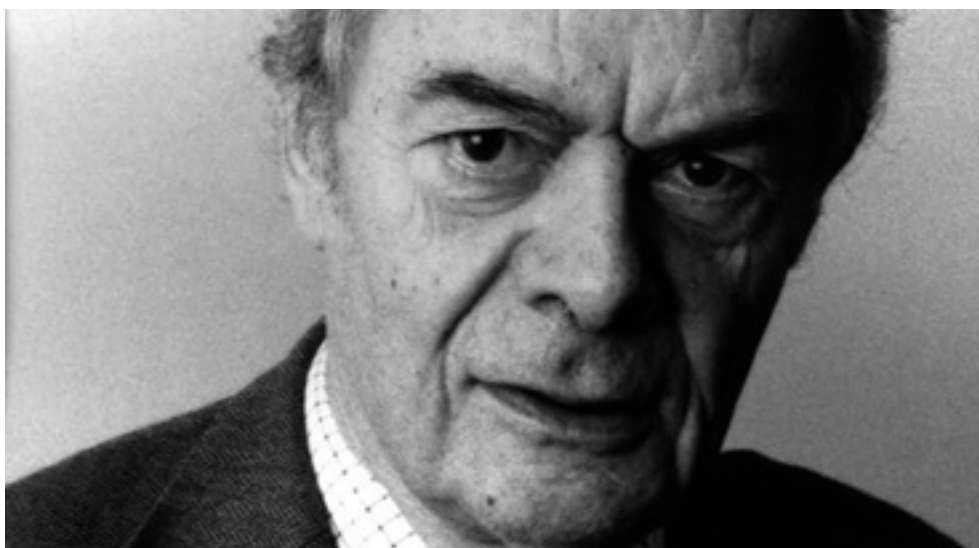
desesperar del laberinto. Comprender que no hay salida, en ninguna parte”, mas sin embargo debemos insistir, mantener vivas y forjar cada día nuevas y nuevas esperanzas. Como nos lo enseña la terquedad revolucionaria e insurgente de los pueblos vencidos, que se niegan a perder la memoria.

La imagen del cuerpo y el totalitarismo*

Claude Lefort

Las obras de Claude Lefort son poco conocidas en Colombia y América Latina a pesar de la aparición de algunas de ellas en casas editoriales no necesariamente de primer rango. La difusión de su pensamiento no tiene la extensión debida en nuestro universo cultural. En el caso de Colombia, Lefort jugó un papel importante en el pensamiento de Estandilao Zuleta ya que muchas de las ideas sobre la democracia que éste puso a circular tienen claramente la impronta de una lectura atenta de uno de sus libros, como aquellas relacionadas con la irreductibilidad del conflicto y la elaboración de una concepción positiva de la democracia. Lefort ha desempeñado, igualmente, un papel fundamental en la construcción del libro Orden y Violencia del profesor Daniel Pécaut; no obstante, el desconocimiento de los trabajos de Lefort en Colombia ha hecho que para los lectores de esta obra ya clásica de la historiografía colombiana, pase desapercibida una parte fundamental de su contenido. Para llenar este vacío publicamos esta conferencia del filósofo francés en traducción renovada.

Alberto Valencia Gutiérrez
Profesor Univalle Traductor



Claude Lefort

* Texto de una conferencia pronunciada ante un público compuesto por psicoanalistas, febrero de 1979. Publicada en “*Confrontacion*” No. 2, Otoño de 1979 y posteriormente en “*L’Invention Democratique*”, Fayard, biblio-essais, pg.166-184. Traducción Alberto Valencia Gutiérrez, Profesor Titular Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Departamento de Sociología, Cali, Colombia. Hemos conservado el estilo de conferencia hablado tal como aparece en el original francés.

Me parece conveniente adelantarme a la curiosidad de ustedes con algunas observaciones de carácter preliminar, señalar algunos mojones de mi itinerario intelectual, y atraer la atención sobre el problema del totalitarismo que está desde hace mucho tiempo en el centro de mi reflexión y me parece exigir una nueva aproximación a lo político. Este término ha conocido una fortuna reciente, al menos en su aplicación a los regímenes llamados “socialistas”, aún cuando es cierto que Hannah Arendt, Raymond Aron, y algunos otros en número muy reducido, entre los cuales me encuentro yo mismo hicimos un uso de él, hace ya veinte o veinticinco años tomándolo en su acepción más amplia, circunscribiéndolo a sus variantes tanto socialistas como fascistas. Cada uno se colocaba en una perspectiva singular; yo, por mi parte, ignoraba a Hannah Arendt en el momento en que, después de haber consagrado cierto número de estudios a la crítica de la burocracia —a partir de 1948—, me esforzaba en lograr una conceptualización más precisamente política en un ensayo titulado ‘Le Totalitarisme sans Stalin’ que data de 1956. Recordemos que hablar de totalitarismo a propósito de la Unión Soviética producía escándalo en la época y continuó produciéndolo aún en estos últimos años. En el momento presente el término ya no sorprende a nadie. Yo diría incluso que es utilizado antes de haber adquirido sentido.

¿Que designa este termino? Un régimen en el cual la violencia estatal se abate sobre el conjunto de la sociedad, un sistema de coerción generalizada, detallada... - y mucho más aún -, sin llegar a constituirse en el soporte de un nuevo pensamiento político, de un nuevo desciframiento de la historia de las sociedades modernas o de la historia en general. Un poco más y tendría temor de mezclar mi voz al concierto de aquellos que suelen denominarse “nuevos filósofos”. De todas maneras, hace ya mucho tiempo que considero el totalitarismo como el hecho más

importante de nuestro tiempo, que plantea un enigma que invita a reexaminar la génesis de las sociedades políticas; para ceder al temor de la moda.

Como he hecho alusión a mis primeros trabajos sobre la burocracia, quiero recordarles o señalarles que mi reflexión se ocupó primero en los horizontes del marxismo. En estrecha colaboración con Castoriadis, quien había precozmente demarcado los rasgos de una nueva formación social en la URSS, me esforzaba por esclarecer la división de clases que se había establecido después de la Revolución Rusa y el carácter específico de un Estado al cual se había integrado la clase dominante, la burocracia. Esta última no encontraba los fundamentos de su poder en la propiedad privada, sino colectivamente, solidariamente, en su dependencia del poder del Estado, del Estado-partido, que detentaba el conjunto de los medios de producción. Esta capa burocrática hacía gala de una solidez, de una estabilidad, a la cual el pensamiento trotskista había estado ciego, empeñándose en imaginar que una simple casta, parasitaria y transitoria se había superpuesto a una infraestructura socialista, dejando de lado con cierto menosprecio la instauración de un nuevo modo de dominación y de explotación a desamparos del campesinado, el proletariado, de la inmensa mayoría de la población.

Comparando burguesía y burocracia, yo observaba que ésta última ofrecía un contraste digno de resaltar entre la solidez de su constitución en tanto clase y la fragilidad de la posición de sus miembros, que se encontraban siempre amenazados con ser aniquilados, cualesquiera que fuesen su rango y su autoridad, a causa de su sujeción al poder político. Las grandes purgas estalinistas habían revelado que la burocracia era idealmente todo y los burócratas nada; la evicción periódica de miles y miles de burócratas, lejos de ser contraria a los intereses de la burocracia, me parecía testimoniar su poder, más allá de la

contingencia de los individuos. Estos análisis los desarrollaba bajo el signo de lo que me parecía ser el marxismo autentico, el marxismo de Marx, que como podía observar había sido totalmente tergiversado en todas las versiones del marxismo pretendidamente ortodoxo.

De esta manera creía firmemente, en la época, en el papel del proletariado, que era a mis ojos el agente privilegiado de la Historia. Pensaba, en suma, que la burocracia, si bien sacaba partido de las condiciones modernas de la sociedad industrial, sólo había logrado constituirse, desarrollarse, convertirse en una fuerza histórica gracias a que la clase obrera se había dividido, entrado en contradicción consigo misma en el transcurso de las luchas seculares para organizarse y emanciparse; que había engendrado una capa dominante; que se había alienado en la figura de una Dirección; de un poder que demostraba ser una fuerza extranjera, y que trabaja por su propia cuenta... En virtud de una dialéctica, de la cual conozco demasiado sus resortes, llegaba a la conclusión de que era necesario esta alienación del proletariado a si-mismo, este último modo de la alienación; que era necesario que se llevara a término para el proletariado esta experiencia en el fondo de la cual se desprendía y se volvía contra él una burocracia, para que afirmara plenamente la exigencia de una abolición de toda división social y no solamente de la propiedad privada. La representación de una sociedad liberada de la división orientaba así mi argumentación.

Sin embargo, hay dos razones que, al menos como veo las cosas ahora, contrariaron esta perspectiva marxista y me impidieron la adhesión plena a una concepción que reducía la creatividad de la Historia a la creatividad del proletariado. Estas dos razones son aparentemente de un orden totalmente diferente. En primer lugar, en el momento mismo en que imaginaba una abolición de la división social, y encontraba en el proletariado el más adecuado agente de la Historia, tenía una



Hannah Arendt

práctica de la lectura de Marx que suponía una singular sensibilidad a la interrogación. Permítame recordarles: no soy ni sociólogo ni politólogo de origen. Mi formación es filosófica, y la adquirí cuando estaba todavía en los bancos del Liceo al lado de Merleau-Ponty, un pensador que tenía el don de romper las certidumbres, de introducir la complicación allí donde se buscaba la simplificación, que rechazaba la distinción del sujeto y del objeto, enseñaba que las verdaderas preguntas no se agotan en las respuestas, que éstas no vienen solamente de nosotros, sino que son el indicativo de nuestra manera de frecuentar el mundo, a los otros, al ser mismo. De esta manera atraído, o mejor aún, encantado por Marx, no podía sin embargo leerlo sin satisfacer las exigencias a cuyo nivel me había colocado la

filosofía de Merleau-Ponty. Solo establecía una relación con su obra interrogándola. Si duda, era esta filosofía la que respondía en mí a un deseo del cual no puedo determinar su origen. Poco importa... El hecho es que lo que me ataba a Marx, era sus ambigüedades, más aún, su oposición a sí mismo, una forma de pensamiento consistente en escapar de sí mismo en sus mejores obras y de una obra a la otra, la indeterminación que minaba lo que se presentaba como sistema, que minaba el discurso que él mismo sostenía algunas veces sobre su obra cuando la presentaba en tesis.

Por ejemplo, desde muy temprano fui sensible a una oposición en Marx entre la idea de la continuidad y de la discontinuidad de la Historia; la idea de un movimiento ineluctable regulado por el desarrollo de las fuerzas productivas, que hace pasar de un modo de producción a otro, y la idea de una ruptura entre los modos de producción pre-capitalistas y el capitalismo moderno; a una oposición entre la idea de una disolución de todas las relaciones sociales delimitadas y la idea de una fuerza de conservación, de mecanismos de repetición que, aún en el capitalismo, garantizaban la permanencia de una estructura. Por ejemplo, fui sensible en el mas alto grado, igualmente, a una vacilación entre una interpretación que algunas veces sólo quería conocer los fundamentos materiales de la vida social y de su evolución, y otras veces descubría todo el peso del imaginario social, la función de los fantasmas que obsesionaban el presente o bien a la interpretación del fetichismo – algunas veces darwiniana, algunas veces shakesperiana de inspiración -. En síntesis, mientras me encontraba atraído por la teoría del proletariado o de la sociedad sin clases, no me encontraba menos por lo que había de inasible en la obra de Marx. De esta manera, a mi pesar, el ideal de una determinación total de la realidad social, de la esencia de la Historia, se encontraba en contradicción con el descubrimiento de una indeterminación propia al pensamiento, de

un movimiento que sustraía los enunciados a toda determinación unívoca. Si me he permitido evocar esta relación con Marx ha sido para hacer entender que yo no podía tener allí una adhesión plena, reposo en la teoría, desde el momento en que paradójicamente el proletariado aparecía como el garante de la práctica social, el garante de la Historia, y que el garante de este garante, el pensamiento de Marx, me colocaba en el trance de la interrogación. Era necesario que llegara un momento en el cual se disolvieran mis primeras certidumbres.

La segunda razón que he evocado está en relación con una experiencia que tuve siendo muy joven: la militancia en una pequeña formación política. Considero que mencionándola podría aclarar la marcha de mis observaciones. Yo hice parte en efecto del partido trotskista antes de finalizar la guerra y permanecí en él alrededor de cuatro años. Esta agrupación se había formado, como ustedes lo saben, a partir de una condena del estalinismo, y se presentaba como la heredera legítima del marxismo leninismo, al cual pretendía vincular de nuevo con la tarea inaugurada por la revolución rusa y prefigurada por la comuna de París; denunciaba el papel contrarrevolucionario de los partidos comunistas asimilándolo, mutis mutandis, al que había jugado en otra época la social-democracia. A la traición de los intereses del proletariado por la II Internacional que había proclamado la III Internacional, la IV agregaba la traición de ésta última y, en suma, preconizaba un retorno a las fuentes. El partido trotskista se reclamaba de un héroe fundador, Trotski, héroe a la vez muerto e inmortal; en términos más generales, se reclamaba de una dinastía; la inmortalidad estaba vinculada a la corona bajo cuya égida había reinado Marx, Engels, Trotski. Esta corona garantizaba además la inmortalidad del cuerpo de los revolucionarios. Por el contrario Stalin figuraba como el usurpador que el cuerpo de los revolucionarios expulsaría. Es por ello que poco a poco el



Stalin

partido trotskista me pareció que funcionaba como una micro-burocracia, y ello aún a pesar de las reglas del llamado centralismo democrático que hacía posible un conflicto de tendencias —que era de por sí mismo intenso—. El poder del aparato, la división dirigentes-ejecutores, la manipulación de las asambleas, la retención de la información, la separación de las actividades, la esterotipia del discurso dominante en sus diferentes variantes, la impermeabilidad a los acontecimientos que amenazaran con hacer fracasar la práctica y la teoría... mil signos que me persuadían de que a cien lenguas del partido comunista se encontraba allí su minúscula replica. Lo más significativo es que esta microburocracia no tenía ningún fundamento de orden material. En la base de las posiciones de poder ocupadas por un pequeño número de militantes, existía la detentación de un cierto saber, un ejercicio de la palabra y, más exactamente, la capacidad de inscribir todo hecho interior o exterior en una historia mítica. Para ello, Rusia suministraba el marco privilegiado. Imposible enumerar todos los episodios sagrados que, desde la formación del bolchevismo hasta

las traiciones del estalinismo, conformaban el registro sobre el cual el presente lograba adquirir un sentido. La función de esta historia mítica (o mito-historia) y de la del discurso que encontraba allí su referente, me preocuparon sensiblemente. A pesar de todo lo anterior, yo mismo ejercía un cierto poder en el partido.

Considero que con todo esto no estamos solamente frente al problema de la burocracia, sino que algunos elementos del totalitarismo se pueden entrever aquí. No vayan a creer por ello que yo concibo el pequeño partido al cual pertenecía como embrión totalitario, no. Por lo demás no existían los medios para serlo. No obstante, lo que me impresiona, lo que me impresionaba ya cuando militaba, era el cerramiento del partido, garantizado por un discurso que se suponía científico, que enunciaba la racionalidad de lo real y que estaba, de un extremo a otro, gobernado por la representación de lo que ha tenido lugar, de lo ya hecho, de lo ya pensado, de lo ya visto. Este discurso es en su fondo invulnerable; esta sujeto de hecho al error, a la rectificación,

pero, de derecho, no. Imprime los signos de lo real en un texto –el de los grandes autores y mucho más generalmente el de un pasado fundador –, e impregna constantemente con sus signos la lectura del gran texto. No me asombra menos que el cerramiento de este discurso está en relación con el hecho de no ser el discurso de nadie, sino el discurso del partido, cuerpo ideal revolucionario, que pasa a través de cada uno de sus miembros. Cada cual se encuentra implicado en un *nosotros* que impone una división con el exterior; las cosas del mundo, de las que tanto se habla, solo son aprehendidas reintegrándolas al círculo imaginario de la Historia de la cual el partido es el depositario. Y mientras el militante incorporado, aquello que es supuesto como lo real está abocado a la asimilación.

Al final de cuentas, las dos experiencias que he evocado no son ajenas la una a la otra. La primera no se circunscribe al campo de la teoría, la segunda tampoco al campo de la práctica. La militancia supone una cierta relación con el saber. Todo comunista es un hombre de conocimiento, su identidad se deriva de su implantación en un lugar del saber desde el cual se lleva a cabo la aprehensión de los textos y las cosas. La aventura de la interpretación por su parte implica, ustedes no deben ignorarlo, una relación con el poder. Leer una obra, - he hecho la prueba de ello mucho más en el contacto con Maquiavelo que en el contacto con Marx -, es consentir en una pérdida de los puntos de referencia que nos garantizaban la soberana distancia con el otro, la distinción del sujeto y del objeto, de lo activo y lo pasivo, del hablar y del entender (interpretar es convertir la lectura en escritura), de la diferencia de los tiempos, del pasado y del presente (éste último sin tener forma de anularlo ni de sobrepasarlo); se trata al fin de cuentas de la pérdida de los puntos de referencia de la división entre el espacio de la obra y el mundo sobre el cual ésta se proyecta... De esta manera, por caminos diferentes que se cruzaban entre sí una y otra

vez, fui llevado poco a poco a promover cada vez más un interrogante que me condujo al corazón mismo de la certidumbre marxista.

II

Abordo ahora la pregunta que deseaba formular, después de haber indicado sumariamente la manera como me fui aproximando a su encuentro. ¿Por qué el totalitarismo es el acontecimiento mayor de nuestro tiempo, por qué nos impulsa a sondear la naturaleza de las sociedades modernas? En el fundamento del totalitarismo se puede delimitar una representación del pueblo-uno. Entendamos que se trata de negar que la división sea constitutiva de la sociedad. En el mundo llamado socialista sólo existe cabida para una división entre el pueblo y sus enemigos: una división entre el interior y el exterior; ninguna división interna. El socialismo después de la revolución, no supone solamente la preparación del advenimiento de una sociedad sin clases, sino que debe ya hacer manifiesta esta sociedad, que conlleva el principio de una homogeneidad y de una transparencia consigo misma. La paradoja es la siguiente: la división es denegada¹-insisto en que es denegada puesto que una nueva capa dominante se distingue activamente, puesto que un aparato de Estado se separa de la sociedad-, y a la medida de esta denegación, se encuentra fantásticamente afirmada una división entre pueblo-Uno y el Otro. Este Otro es el otro exterior. Expresión para tomar al pie de la letra: el Otro es el representante de las fuerzas que provienen de la antigua sociedad (Kulaks, burguesía) y es el emisario del extranjero, del mundo imperialista. Dos representaciones por lo demás que se confunden, ya que se imagina siempre que los representantes de la antigua sociedad están aún vinculados con aquellos centros extranjeros. Comprendamos que de esta manera la constitución del pueblo-Uno exige la producción incesante de enemigos. No se hace necesario solamente convertir fantásticamente a los adversarios reales del

régimen o a los opositores reales en figuras del Otro maléfico: es necesario inventarlos. No obstante, no nos detendremos en esta única interpretación.

Las campañas de exclusión, de persecución, durante todo un periodo, el Terror, ponen en evidencia una imagen nueva del cuerpo social. El enemigo del pueblo es considerado como un parásito o un residuo que hay que eliminar. Los documentos presentados por Soljenitsyne, algunos de los cuales eran por lo demás conocidos de tiempo atrás, son a este respecto instructivos en el más alto grado. La persecución de los enemigos del pueblo se ejerce a nombre de un ideal de profilaxis social, y ello incluso desde los tiempos de Lenin. La integridad del cuerpo es lo que está siempre en primer plano. Todo ello ocurre como si el cuerpo tuviera necesidad de garantizar su identidad propia expulsando sus desechos, o como si debiera replegarse sobre sí mismo sustrayéndose al exterior, conjurando la amenaza de un rompimiento que se haría posible en él con la intrusión de elementos extranjeros. Todo fracaso en el funcionamiento de las instituciones aparece como signo de un relajamiento en la vigilancia de los mecanismos de eliminación, o como signos de un ataque de agentes perturbadores. La campaña contra el enemigo febril: la fiebre es buena, es el signo, en la sociedad, del mal que hay que combatir.

Es necesario aún observar que la representación del pueblo-Uno no está en contradicción de manera alguna en la ideología totalitaria con la representación del partido. El partido no aparece como algo distinto del pueblo o del proletariado del cual es la quintaesencia. No existe una realidad particular en la sociedad. El partido es el proletariado en el sentido de la identidad. Todo esto, al mismo tiempo que es su guía o, como decía Lenin, su consciencia; o, como nosotros diríamos, retomando una vieja metáfora política, sobre la cual volveremos más adelante, al mismo



Mao

tiempo que es su cabeza. Y de la misma manera, la representación del pueblo-Uno no está en contradicción con la de un poder omnipotente, omnisciente, con la representación finalmente del Egócrata – retomando el término de Soljenitsyne - figura última de este poder. Un poder de esta naturaleza, separado del conjunto social, que esta por encima del todo, se confunde con el partido, se confunde con el pueblo, con el proletariado. Se confunde con el cuerpo en su conjunto mientras que él es su cabeza. Todo un encadenamiento de representaciones se descubre aquí, cuya lógica no se nos escapa. Identificación del pueblo con el proletariado, del proletariado con el partido, del partido con la dirección, de la dirección con el *egócrata*. En cada momento un órgano es a la vez el todo y la parte desprendida que hace el todo, que lo instituye.

Esta lógica de la identificación, regulada secretamente por la imagen del cuerpo, nos da la razón a su vez, de la condensación que se opera entre el principio del poder, el principio de la ley y el principio del conocimiento. La denegación de la división social va a la par con la denegación de una distinción simbólica constitutiva de la sociedad. El intento de incorporación del poder en la sociedad, de la sociedad en el Estado, implica que no hay nada, de cualquier índole que sea, que pueda constituirse de una exterioridad a lo social y al órgano que lo figura desprendiéndose de él.

La dimensión de ley, la dimensión del saber, tienden a borrarse, en tanto no hacen parte, como lo sabemos bien, del orden de las cosas socialmente concebibles (no menos que psicológicamente concebibles), y en la medida en que no son de delimitables en los social empírico, como instauradoras de las condiciones mismas de la sociabilidad humanas. Se produce una especie de positivización de la ley manifiesta en la intensa actividad legislativa, jurídica, al servicio del Estado Totalitario, y una especie de positivización del conocimiento, manifiesto en la intensa actividad ideológica – la ideología se convierte en una empresa fantástica que tiende a producir, a fijar el fundamento último del conocimiento en todos los dominios -. De hecho se puede observar el intento de una apropiación por el poder de la ley y del conocimiento de los principios y los fines últimos de la vida social. No obstante, este lenguaje es aún inadecuado porque estaríamos asignando erróneamente al poder una libertad desmesurada; confundiríamos de nuevo poder arbitrario con poder totalitario. No podemos negar el hecho de que el poder manipula y hace suyos por muchos medios las reglas jurídicas y las “ideas”. Pero se debe resaltar también que el poder esta preso en la ideología: el poder de discurso se afirma plenamente, mientras que el discurso verdadero se convierte en el discurso del poder. Hay que resaltar igualmente que la ley, positivizada, denigrada como la ley del

socialismo, rige y hace opaco por sí mismo el poder, más opaco que nunca.

Esta interpretación tan rápida, que yo sólo esbozo, entiéndanme una vez más se lo ruego, sólo concierne a la orientación del Totalitarismo. No está en mis propósitos preguntarme por lo que de ella está relacionada con los hechos de la marcha de la sociedad. Sería necesario, y quisiera llevarlo a cabo, el intento de analizar todas las modalidades de resistencia a la empresa – y no me refiero aquí a la resistencia decidida, política -, evoco las relaciones sociales que se sustraen al dominio del poder. Sería necesario igualmente intentar analizar todos los procesos patológicos del universo burocrático, porque la perversión de la función del poder, de la ley, del conocimiento, tienen efectos sobre el conjunto de la vida social, no lo dejemos de lado, incluso si no existe o deja de existir la adhesión al régimen. Alexandre Zinoniev, entre otros, es el más crudo analista de esta patología.

Aquello a lo que doy más importancia es al esclarecimiento, para someter a la interrogación de ustedes, de la imagen del cuerpo político en el Totalitarismo. Esta imagen, por una parte, exige la exclusión del Otro maléfico y, simultáneamente se descompone en la imagen de un todo y de una parte que vale en lugar del todo: de una parte que reintroduce paradójicamente la figura del otro, el otro omnisciente, omnipotente, benéfico, el militante, el dirigente, el *egócrata*. Este otro ofrece él mismo su cuerpo individual, mortal, adornado con todas las virtudes, bien sea que se llame Stalin o Mao o Fidel. Cuerpo mortal percibido como invulnerable, que condensa en sí todas las fuerzas, todos los talentos, desafia las leyes de la naturaleza con su energía de supermacho.

A decir verdad, sé que sólo tengo en cuenta una posibilidad de interpretación. No pudiendo desarrollar esta observación, quisiera sin embargo señalar que deberíamos escrutar

otro polo de la interpretación totalitaria: la organización. Mejor aún, para emplear un término que tiene alguna posibilidad de resaltar aún más la discordancia de la representación totalitaria, diría que la imagen del cuerpo se combina con la de la máquina. El modelo científico técnico, de la empresa de producción, regido por la división racional del trabajo, ha sido no solamente importado del capitalismo occidental, sino que también se ha apoderado de la sociedad entera. Con el socialismo parece imponerse, al menos a título ideal, la fórmula de una sociedad armoniosa, en relación consigo misma en todas sus partes, liberada de las disfunciones propias a un sistema en el cual los diversos sectores de la actividad obedecen cada uno a normas específicas y en el cual la interdependencia de éstos sigue siendo tributaria de las vicisitudes del mercado. La nueva sociedad se presenta como una única organización que comprende una red de micro - organizaciones; más aún, se presenta como aquel “gran autómatas” que Marx pretendió descubrir en el modo de producción capitalista. Vale la pena anotar que una representación de tal naturaleza se desdobra; lo social, en su esencia, se define como organización y como algo organizable. Desde el primer punto de vista, el hombre socialista es hombre de la organización, impreso en ella; desde el segundo, es el organizador incesante del trabajo, el ingeniero social.

Sin embargo, importa sobre todo delimitar la articulación de las dos imágenes centrales, la del cuerpo y la de la máquina. En cierto sentido ambas convergen: implican una ambigüedad del mismo orden. En un caso, el agente político se encuentra disuelto en un *nosotros* que habla, entiende –lee lo real– a través de él, identificándose de esta manera con el partido, con el cuerpo del pueblo y, al mismo tiempo, representándose, por la misma identificación como la cabeza de este cuerpo, del cual se atribuye la consciencia. En otro caso, el mismo agente se afirma a la vez como pieza de la máquina o de uno de sus



Fidel

órganos, o correa de transmisión, metáfora frecuentemente empleada, y como maquinista - activista que decide del funcionamiento y de la producción de la sociedad. A pesar de lo anterior, no es posible confundir las dos imágenes: la imagen del cuerpo se altera al contacto con la de la máquina. Esta última contradice la lógica de la identificación; el *nosotros* comunista se disuelve por sí mismo. La noción de la organización, en el momento incluso en que suscita la noción del organizador, hace sentir el peso de una amenaza que recae sobre la substancia del cuerpo político, propiciando que lo social aparezca en el límite de lo inorgánico.

Me atrevería en este momento a formular una pregunta: ¿de dónde surge la aventura totalitaria? No brota del vacío. Es signo de

Alexis de Tocqueville



una mutación política. ¿De qué mutación se trata? Me parece inocuo inscribirla en el registro del modo de producción a la manera de consecuencia de una última concentración del capital; pero es vano también hacer de ella, como algunos lo quisieran, el producto de los fantasmas de los intelectuales revolucionarios, llevando a término la obra de los Jacobinos del 93, con el objetivo de reconstruir el mundo sobre una tabula rasa. El totalitarismo solo se esclarece a mis ojos bajo la condición de demarcar la relación que sostiene con la democracia. Es de ésta última que el totalitarismo surge en el momento incluso en que se implanta, al menos en su versión socialista, en primer lugar, en países donde la transformación democrática sólo estaba en sus comienzos. El totalitarismo invierte la democracia al mismo tiempo que se apodera de algunos de sus rasgos aportándoles una prolongación fantástica.

¿En qué podemos ver su inversión? Creo que nuestras rápidas consideraciones sobre la imagen del cuerpo político nos indican la vía de la respuesta. La democracia moderna es en efecto aquel régimen en el cual tiende a desvanecerse una imagen de esa naturaleza. Digo *régimen*... tomado en su acepción convencional este término es inadecuado. Más allá de un sistema de instituciones políticas, históricamente determinado, pretendo designar con él un proceso de larga duración que, lo que Tocqueville denominaba la *revolución democrática*, cuyos comienzos ya observaba en Francia bajo el Ancien Régime y que, desde entonces, no ha dejado de continuar. El motor de esta revolución, como se sabe, lo encontraba en la igualación de las condiciones. Por importante que sea el fenómeno, el autor citado no lo aclara suficientemente y deja en la sombra una mutación esencial: la sociedad del Ancien Régime se representaba su unidad, su identidad, en la figura de un cuerpo, cuerpo que encontraba su representación en el cuerpo del Rey, o mejor aún, se identificaba a éste, mientras en rey se sentía integrado a él como su cabeza.

Todo esto ha sido magistralmente mostrado por Ernst Kantorowicz² quien resalta como una simbólica de esta naturaleza se elaboró en la edad media con orígenes teológico políticos. La imagen del cuerpo del rey como cuerpo doble, al mismo tiempo mortal e inmortal, individual y colectivo, se apoyó en un principio sobre la imagen de Cristo. Lo esencial para nuestras observaciones – no podría en efecto analizar los múltiples desplazamientos de la representación en el transcurso de la Historia –, lo esencial, decía, es cómo mucho tiempo después de borrar los rasgos de la realeza litúrgica, el rey conservó el poder de encarnar en su cuerpo la comunidad del reino, a partir de ese momento investida de lo sagrado, comunidad política, comunidad nacional, cuerpo místico.

No ignoramos cómo en el siglo XVIII, esta

representación se vio ampliamente erosionada, cómo nuevos modelos de sociabilidad se impusieron bajo el efecto del impulso del individualismo, del progreso de la igualdad de condiciones de que nos habla Tocqueville, y del progreso de la administración de Estado que tiende a hacer aparecer este último como una entidad independiente, impersonal. No obstante, los cambios ocurridos dejaron subsistir la noción de una unidad al mismo tiempo orgánica y mística del reino, representado por el monarca como cuerpo y como cabeza simultáneamente. Se observa incluso que, paradójicamente, el crecimiento de la movilidad social, la uniformización de los comportamientos, de las costumbres, de las opiniones, de la reglamentación, tuvieron por efecto la exasperación más que el debilitamiento de la simbólica tradicional. El Ancien Régime estaba compuesto por un número infinito de pequeños cuerpos que proporcionaban a los individuos los fundamentos para la identificación. Estos pequeños cuerpos se organizaban en el seno de un gran cuerpo imaginario del cual el cuerpo de rey suministraba su replica y garantizaba su integridad. La revolución democrática, por mucho tiempo subterránea, explota, cuando se encuentra destruido el cuerpo del rey, cuando cae la cabeza del cuerpo político, cuando por el mismo golpe, la corporeidad de lo social se disuelve. Se produce entonces lo que atrevería a llamar una desincorporación de los individuos.

Fenómeno extraordinario cuyas consecuencias parecen absurdas, monstruosas, a los ojos no solamente de los conservadores sino de muchos liberales en la primera mitad del siglo XIX: estos individuos se podrían convertir en unidades contables para el sufragio universal que ocuparía el lugar de aquel universal investido en el cuerpo político. El encarnizamiento que se emplea para combatir la idea del sufragio universal no es solamente un indicativo de una lucha de clases. Es instructivo en el más alto grado la incapacidad de pensar este

sufragio de manera diferente a la disolución de lo social. El peligro del número, es mucho más que el peligro de una intervención de las masas en la escena política: la idea del número como tal se opone a la idea de la substancia de la sociedad. El número descompone la unidad, disuelve la identidad.

Sin embargo, si bien es necesario hablar de una desincorporación del individuo, no es menos necesario observar el desprendimiento de la sociedad civil por fuera de un Estado, él mismo hasta ese momento consubstancial al cuerpo del rey. O, si se quiere, observar la emergencia de relaciones sociales, no solamente económicas, sino también jurídicas, pedagógicas, científicas que tienen su propia finalidad; y aún más, observar más precisamente la desintrincación que se opera entre la instancia del poder, la instancia de la ley, la instancia del saber, desde el momento en que desaparece la identidad del cuerpo político. La revolución democrática moderna, podemos reconocerla de la mejor manera a partir de esta mutación: ningún poder esta ahora ligado al cuerpo. El poder aparece como un lugar vacío y los que lo ejercen como simples mortales que solo lo ocupan temporalmente y cuyos únicos medios de instalarse en él son la fuerza o la astucia; ninguna ley puede establecerse cuyos enunciados no sean rebatibles, cuyos fundamentos no sean susceptibles de ser puestos en cuestión, finalmente, no existe representación de un centro y unos contornos de la sociedad: la unidad no tiene a partir de ese momento forma alguna de borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible, ingobernable, en la cual el pueblo puede ser llamado soberano, ciertamente, pero donde este mismo pueblo mantendrá permanentemente su identidad en cuestión, o al menos permanecerá latente..

He dicho: experiencia de una sociedad inasible: es a todas luces cierto que esta sociedad suscita un discurso múltiple, que intenta

delimitarla y que en este sentido la constituye como objeto, por el hecho mismo de no estar impresa la sociedad ni en el orden de la naturaleza ni en un orden sobrenatural. No obstante me parece digno de observar que el discurso que se puede imputar a la ideología burguesa se organiza en los primeros tiempos de la democracia a prueba de la amenaza de una descomposición de la sociedad como tal. Las instituciones, los valores proclamados: la Propiedad, la Familia, el Estado, la Autoridad, la Patria, la Cultura, son presentados como baluartes contra la barbarie, contra las fuerzas desconocidas del exterior que pueden destruir la sociedad, la Civilización. El intento de sacralización de las instituciones por el discurso está a la medida de la pérdida de la substancia de la sociedad, de la derrota del cuerpo. El culto burgués del orden que se sostiene de la afirmación de la autoridad, de sus múltiples figuras, del enunciado de las reglas y de las justas distancias entre los que ocupan la posición de amo, del propietario, del hombre cultivado, del hombre civilizado, del hombre normal, adulto, frente al *otro*, todo este culto testimonia un vértigo frente a la brecha de una sociedad indefinida.

Sin embargo, como acabo por lo demás de mencionarlo, debemos estar atentos a otro aspecto de la mutación. Lo que aparece con la democracia es la imagen de la sociedad como tal, sociedad puramente humana, pero simultáneamente sociedad suí géneris, cuya naturaleza específica requiere de un conocimiento objetivo: la imagen de un espacio homogéneo por derecho, ofrecido como lugar propicio para el ejercicio del saber y del poder, a consecuencia del hecho de la destrucción del núcleo monárquico de legitimidad y de la destrucción de la arquitectura del cuerpo; la imagen del Estado omnisciente, todo poderoso, de un Estado a la vez anónimo y tutelar según la expresión de Tocqueville; la imagen de una masa detentora del juicio último sobre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo normal y lo anormal, consecuencia

del hecho de que la desigualdad se ejerce en las fronteras de la igualdad de condiciones; finalmente, emerge la imagen del pueblo, que como observaba anteriormente, permanece indeterminada, pero de la cual es necesario al menos reconocer que es susceptible de determinarse, de actualizarse fantásticamente como imagen del pueblo-Uno.

En esta perspectiva no es posible acaso concebir el totalitarismo como una respuesta a las preguntas que a través de la democracia se formula, como tentativa de resolver sus paradojas? La sociedad democrática moderna me parece, de hecho, una sociedad en la cual el poder, la ley, el conocimiento se encuentran frente a la prueba de una indeterminación radical, una sociedad como el teatro de una aventura ingobernable de tal manera que lo que aparece instituido nunca se establece definitivamente, lo conocido permanece siempre socavado por lo desconocido, el presente se demuestra innombrable y cubre tiempos sociales múltiples que se escalonan los unos en relación con los otros, en la simultaneidad – o bien nombrables solo en la ficción del porvenir -. Una aventura de tal naturaleza que la búsqueda de la identidad no puede desligarse de la experiencia de la división. Se trata en este caso por excelencia de la sociedad *histórica*. Debo volver una vez más sobre esto, ya que lo que me parece condensado en las paradojas democráticas es el estatuto del poder en cuanto éste poder no es, como un discurso contemporáneo beatificante lo repite, simple órgano de dominación, sino instancia de la legitimidad y de la identidad.

Mientras este poder aparece desprendido del príncipe, mientras se anuncia como poder de nadie, mientras marca el rumbo hacia el núcleo, lo repito, latente, - el pueblo - corre el riesgo de ver anulado su función simbólica, de caer en las representaciones colectivas en el nivel de lo real, de lo contingente, en el momento en que los conflictos se exasperan y llevan a la sociedad al límite de su rompimien-

to. Poder político circunscrito, localizado en la sociedad, constituyente al mismo tiempo, se encuentra expuesto a la amenaza de hundirse en la particularidad, de excitar lo que Maquiavelo juzgaba más peligroso que el odio, el desprecio; aquellos que lo ejercen o aspiran a él están expuestos a la amenaza de asumir la figura de individuos o de bandas ocupadas simplemente en la satisfacción de sus apetitos. Con el totalitarismo, se organiza un dispositivo que tiende a conjurar esta amenaza, que tiende a confundir de nuevo el poder y la sociedad, a borrar todos los signos de la división social, a arrasarse con la indeterminación que obsesiona la experiencia democrática. No obstante, esta tentativa, apenas si he podido vislumbrarla, brota ella misma de una fuente democrática, lleva a su plena afirmación la idea de pueblo-Uno, la idea de la sociedad como tal, que lleva en sí misma el saber, que es transparente a sí misma, homogénea, la idea de la opinión de la masa como norma soberana, la idea de Estado tutelar.

A partir de la democracia y con ella se rehace así la figura del cuerpo. Es necesario precisar-lo: lo que se rehace es totalmente diferente de lo que se había, en otra época deshecho. La imagen del cuerpo que impregnaba la sociedad monárquica se había construido sobre la figura del cuerpo de Cristo, en la cual se había investido el pensamiento de la división de lo visible y lo invisible, el pensamiento del desdoblamiento de lo mortal y de lo inmortal, el pensamiento de la mediación, el pensamiento de un engendramiento que borraba restablecía a la vez la diferencia entre lo engendrado y lo engendrante, el pensamiento de la unidad del cuerpo y de la distinción entre la cabeza y sus miembros. El príncipe condensaba en su persona el principio del saber, el principio del poder, el principio de la ley, pero bajo el supuesto de la obediencia a un poder superior; el príncipe se consideraba a la vez desligado de las leyes y sometido a la ley, padre e hijo de la justicia; detentaba la sabiduría pero estaba sometido a la razón. Según la fórmula medie-

val era “major et minor se ipso”, por encima y por debajo de sí mismo. Esta no parece ser la posición del *egócrata* o de sus sustitutos, los burócratas dirigentes. Este último coincide consigo mismo de la misma manera como se supone que la sociedad coincide consigo misma. Una imposible absorción del cuerpo en la cabeza se perfila como una imposible absorción de la cabeza en el cuerpo, la atracción del todo no es disociable ya de la atracción del rompimiento. Una vez desvanecida la vieja constitución orgánica, el instinto de muerte se desencadena en el espacio imaginario cerrado y uniforme del totalitarismo.

Estas son algunas de las reflexiones de yo quería presentar ante ustedes para indicar la dirección de una interrogación sobre lo político; algunos podrían observar sin duda que mis reflexiones se nutren de la problemática del psicoanálisis. Ciertamente. No obstante, este hecho solo tiene sentido si nos preguntamos por el origen del pensamiento de Freud. ¿No es acaso cierto que para sostener la idea de la división del sujeto, para hacer vacilar los puntos de referencia entre el *Uno* y el *Otro*, para destituir la posición del detentador del poder y del saber era necesario asumir una experiencia que la democracia instituía, la indeterminación que afloraba de la pérdida de la substancia de cuerpo político?

Notas

1. La idea de la denegación es tomada claramente en el sentido psicoanalítico, en el sentido de aquel proceso a través del cual lo reprimido tiene acceso a la conciencia pero a condición de ser negado. A través de la denegación algo (una imagen, un deseo, etc.) es excluido de la conciencia. Para el inconsciente por el contrario no existe el no. Al respecto ver Freud “La Negación”, Obras Completas, Ed. Biblioteca Nueva, pag.2884 y “La interpretación de los sueños” Cap. VI (C) los medios de la representación de un sueño. (Nota del traductor).
2. Kantorowicz, Ernst. “The King’s Two Bodies: a study in mediaeval political theology”. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970 (Existe versión en español. Nota del traductor).



Los manuscritos de Marx de 1844 y las filosofías de la vida*

Damián Pachón Soto**

*“Las circunstancias hacen al hombre en la misma medida
en que éste hace a las circunstancias”.*

Marx, 1976, I, 39.

Resumen. En este escrito se muestra que en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx se encuentran los fundamentos filosóficos de la revolución y que esos fundamentos permiten postular un *humanismo vitalista* o un *vitalmarxismo*, el cual hace posible relacionar el materialismo histórico y las llamadas “filosofías de la vida” que surgieron en la segunda mitad del siglo XIX como consecuencia de la “era del capital”. Se sustenta la tesis de que lo que une los *Manuscritos* y las *Lebensphilosophie* es la defensa de la vida humana y el deseo de recuperar su autenticidad y luchar contra su perversión, es decir, que ambas filosofías denuncian la “enajenación” del hombre ante la civilización capitalista y que es esto lo que permite hablar de una filosofía de la vida en el joven Marx.

Palabras clave: Marx, *Manuscritos*, enajenación, trabajo, filosofía, vida, capitalismo, Scheler, Dilthey, Simmel, Bergson.

De Hegel a Marx: los fundamentos filosóficos del marxismo

En el ensayo *Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico*, que se constituyó en el primer estudio sobre los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, publicados casi 70 años después, en 1932, sostuvo Herbert Marcuse: “La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, escritos en 1844, debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista. [...] permiten además un enfoque más fecundo y más rico en perspectivas acerca de las relaciones exactas entre Marx y Hegel” (1971, 9). La pregunta que surge de este párrafo es: ¿por qué la publicación de los *Manuscritos* de Marx se constituyen en “un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista”?

* Conferencia presentada en el Seminario de Pensamiento Crítico Orlando Fals Borda, el día 27 de Agosto de 2012, en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

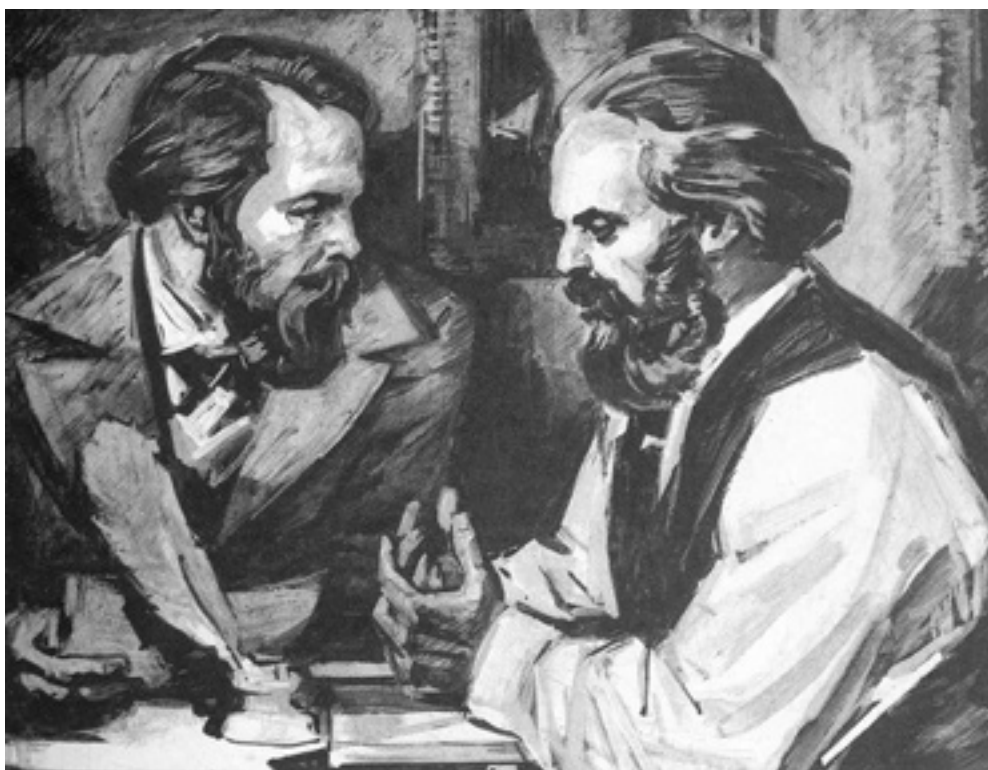
** Profesor Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás. Profesor ocasional Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia.

La respuesta es múltiple. En los años 30 del siglo pasado los partidos comunistas ya habían hecho y des-hecho con la obra de Marx. Por otro lado, el estalinismo ya había tergiversado el marxismo, entre otras cosas, convirtiendo la dialéctica en algo mecánico y lineal tal como lo mostró el propio Marcuse en su libro *El marxismo soviético* (1969). La interpretación ortodoxa de Marx había descuidado la dimensión filosófica del marxismo, separándolo de Hegel, mostrando una visión meramente economicista del materialismo histórico e imponiendo de hecho una filosofía de la historia donde el individuo quedaba aniquilado y el llamado comunismo estaba a la vuelta de la esquina, es decir, era historia “bajo pedido”. Así las cosas, la publicación de los *Manuscritos* de 1844 permitía corregir un gran cúmulo de mal entendidos. No está demás recordar aquí, que justo en esta época, el propio Marcuse buscaba habilitarse con Heidegger con un trabajo sobre Hegel, pero la aparición de estos manuscritos lo hicieron desistir de tal empeño, pues Marcuse comprendió, como le diría después a Habermas, que la analítica de la existencia de Heidegger era abstracta y carecía de concreción y que no trataba “el ahora y la situación”, esto es, “no profundizaba en las condiciones históricas concretas en las cuales existe un *Dasein* concreto” (Wiggershaus 2011, 135). Posteriormente el mundo académico se enteró que debido a esto, y dando una muestra más de su cuestionable ética, “Heidegger bloqueó la habilitación docente de Marcuse” (*Ibid.*, 137).

Parte de lo que se había hecho con Marx en las primeras décadas del siglo xx era separarlo de Hegel. En el influyente libro *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács de 1922 se había intentado establecer la relación Hegel-Marx, pero a partir de la categoría de *totalidad*. Se intentaba además, y de forma unilateral, comprender todos los “fenómenos ideológicos por su base económica”. Pero como lo advierte el húngaro: “la economía queda conceptualmente estrechada al elimi-

nar de ella su fundamental categoría marxista, a saber, *el trabajo en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza*”, tal como lo decía el propio autor en el *Prólogo* de 1967 (1984, 39). Es decir, el libro y la bibliografía de la época (años 20) carecían del análisis que Marx había hecho del trabajo como *categoría ontológica* en los *Manuscritos*. Y, por otro lado, se desconocía o se quería desconocer, que esa categoría, la del trabajo, ya se encontraba en Hegel, aunque de forma idealista y abstracta.

El error de estas posiciones consistía en separar a Hegel de Marx. Si bien es cierto que para Marx la de Hegel era una filosofía al revés, era una filosofía idealista que había que superar, no se podía desconocer que el ángel contra el cual batalló Marx durante toda su vida era, precisamente, la filosofía de Hegel. Hay que recordar que ya en la carta que Marx le envía a su padre en 1837, cuando tenía 19 años, no sólo le anuncia su renuncia a los estudios de derecho y su vocación por la filosofía, sino que, en clara contraposición a Hegel, se propone buscar la “Idea en la realidad” y califica la filosofía del Aristóteles de Berlín como una “melodía pétrea” (Cf. González 2012, 38-53). Posteriormente escribe su crítica a la filosofía del derecho y del Estado de Hegel y ya en 1844 se enfrenta- en los *Manuscritos* precisamente- con la *Fenomenología del espíritu*. Esto no se sabía en 1932. La *Fenomenología*, decía Marx, es la “fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana” (1993, 189). Asimismo, antes de redactar los *Grundrisse*, entre 1857 y 1858, Marx había leído la *Lógica* de Hegel y, al final de su vida, en *El capital*, como es bien sabido, Marx sostiene que no se debía tratar a Hegel como un “perro muerto”. ¿Puede decirse entonces, como se creía en la época, que la de Marx era una filosofía que nada tenía que ver con Hegel? De hecho, ¿puede afirmarse también que, como Marx atacaba la filosofía idealista alemana, él había dejado la filosofía? En absoluto. Como ha dicho entre nosotros Rafael Gutiérrez Girardot, gran conocedor



de Hegel y buen intérprete de Marx: “La influencia de Hegel sobre Marx fue, pues, no sólo la decisiva en un periodo de su vida, sino esencial y permanente” (2012, 182). Desde sus 19 años hasta su vejez, pues, Marx estuvo enfrentado a su “enemigo”, Hegel.

Lo mismo cabe decir de la filosofía. Cuando Marx sostuvo en las tesis sobre Feuerbach que “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (1976, I, 10), y cuando habla de la “realización de la filosofía”, no está renunciando a la misma. Es así por la sencilla razón de que su pretensión fue superar la idea hegeliana de la filosofía. Si según Hegel la filosofía “es la flor más elevada, ella es el concepto de la estructura total de aquellos múltiples aspectos, la conciencia y la esencia espiritual de todo el Estado, es el *espíritu de la época* en cuanto espíritu existente que se piensa” (1983, 202) como dice en sus lecciones sobre la historia de la filosofía; si ella no se ocupa del futuro y sólo tiene que elevar la realidad al concepto, esto es, com-

prender el mundo; si a Hegel le interesaba la reconciliación del concepto con la realidad, lo cual sólo se da con el saber absoluto, a Marx le interesa algo más que eso. Como ha dicho Umberto Cerroni: “explicar el mundo para él no basta” (1980, 68), por eso era necesario pasar a la praxis, a la revolución. Pero ese paso a la praxis no significa en realidad el abandono de la filosofía. Si se comprende que para transformar el mundo primero hay que *interpretarlo* y si se comprende también que la relación entre la teoría y la praxis es dialéctica, esto es, que la praxis corrige la teoría y que permite reformularla para aplicarla de nuevo, esa presunta “muerte” o abandono de la filosofía es imposible. Además, la filosofía no muere porque la historia tampoco muere, ya que el comunismo no es “en sí la finalidad del desarrollo humano” (Marx 1993, 160). Marx fue un filósofo. Eso no se puede negar, ocultar o tergiversar. Por eso estudió a Demócrito, Aristóteles, el idealismo alemán, a Feuerbach y a Spinoza, entre otros.

Por eso los *Manuscritos* son tan importantes

para una mejor comprensión del marxismo. Con ellos se comprende la dimensión filosófica de su obra y se comprende, como dijo Marcuse, “las relaciones exactas entre Marx y Hegel”. ¿Cuál es esa relación de Marx con Hegel, según los *Manuscritos*? Veamos.

La respuesta la encontramos fácilmente. En este escrito de 1844 Marx sostiene: “Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*” (1993, 109). Esto quiere decir que Marx parte de un análisis del capitalismo de su tiempo, del capitalismo del siglo XIX. Por eso en los *Manuscritos* se ocupa de la Economía Política y de sus categorías. Pero lo que le interesa a Marx es poner “dinamita” en la base de esas categorías, en la base del capitalismo. Marx toma en cuenta las categorías como valor, dinero, trabajo, propiedad privada, etc., y busca lo que hay “detrás” de ellas, lo que está en su base, aquello que les da origen y las hace posibles. En pocas palabras, y para decirlo foucaultianamente, Marx hace una especie de genealogía y nos muestra aquello que la Economía Política oculta: sus fundamentos. Marx nos muestra aquello que la Economía da por hecho, por sentado, aquello que ella no cuestiona y que asume como “natural”. Es por eso que Marx es un “maestro de la sospecha”. Si Nietzsche puso una bomba en la base de la cultura occidental cristiana, si Freud lo hizo al descubrir el inconsciente, Marx lo hace con el capitalismo. Y en eso consiste su grandeza. Es esto lo que hace de Marx un destructor, un demolidor de certezas, de conceptos, de realidades supuestamente eternas.

Ahora, si Marx parte del capitalismo, él sabe que “Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política moderna” (1993, 194). Y esto lo sabe Marx porque sabe, igualmente, que Hegel ha leído a Adam Smith. ¿Cómo hace Marx esa relación? En los *Manuscritos* Marx reconoce que: “Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en

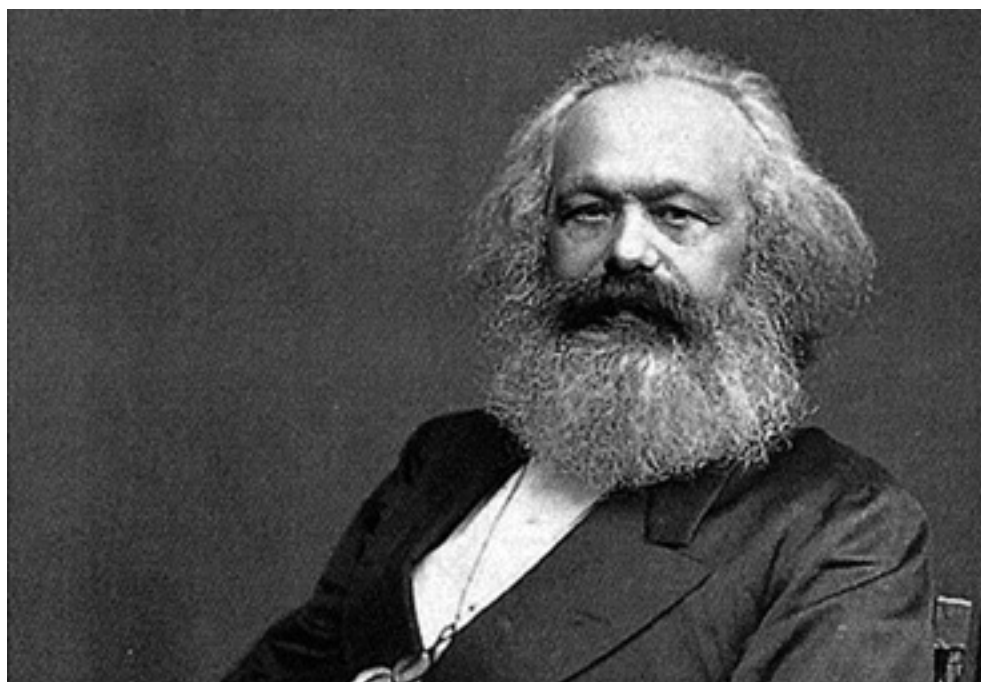
primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo” (1993, 193-194). Él “concibe el trabajo como la esencia del hombre”. Sin embargo, el problema de Hegel o, mejor, su limitación es que él describe el devenir del hombre enajenado; sabe que el trabajo es la esencia humana pero dentro de su sistema, ese proceso se queda en el pensamiento, sólo en idealismo, sólo como “conciencia de sí”, pero nada más. La superación de la enajenación en Hegel, de la necesaria objetivación del hombre, sólo se “supera” en el pensamiento, motivo por el cual la “enajenación sólo es “confirmada”. Para Marx, Hegel concibe al hombre como producto de su trabajo, como *autocreación*, pero no más. Por eso es necesario dar un paso adelante. Y ese paso se lo permite a Marx la filosofía de Feuerbach, quien es en realidad “el verdadero vencedor de la vieja filosofía”, esto es, del idealismo de Hegel, pues “supera lo infinito, pone lo verdadero, lo sensible, lo real, lo finito, lo particular” (1993, 188).

En los *Principios de la filosofía del porvenir*, Feuerbach sostendrá que “Sólo un ser sensible es un ser verdadero, un ser real” (citado en Bobbio 2000, 53), esto es, aquí la teología como en *La esencia del cristianismo* queda superada en la *antropología*. Y ésta es el rescate del hombre, de carne y hueso, del hombre que se relaciona con el hombre, del hombre necesitado, que sufre, y que es gracias al amor. Por eso Marx dirá que “La sensibilidad (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia” (1993, 156). En realidad, podemos decir usando un concepto hegeliano, Feuerbach es la *mediación*, el camino, entre Hegel y Marx. No hay Marx sin Feuerbach. Es con Feuerbach como Marx descubre el verdadero materialismo, lo cual sólo ocurre en 1843 como ha sostenido Georg Lukács en su excelente texto

En torno al desarrollo filosófico del joven Marx 1840-1844, publicado en 1954 (1971, 45). Y si bien es cierto que es Feuerbach el que le permite superar a Hegel, Marx criticará en las *Once tesis sobre Feuerbach* su materialismo “pasivo” y “contemplativo”: “La concepción feuerbachiana del mundo sensorial se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: él dice *el hombre* en vez de los *hombres históricos reales*” (1976, I, 24).

Marx parte, pues, de la *sensibilidad*. Este concepto será fundamental en los *Manuscritos*³. Allí sostiene: “El hecho de que el hombre sea un ser *corpóreo*, viviente, real, sensible, objetivo con facultades naturales, significa que tiene objetos reales, sensibles como objetos de su ser, o que sólo puede expresar su ser en objetos reales, sensibles. Ser objetivo, natural, sensible y al mismo tiempo tener uno mismo objeto, naturaleza y sentidos fuera de uno mismo, o ser uno mismo objeto, naturaleza y sentidos para una tercera persona, es la misma cosa” (2011, 188). Si el hombre es un ser sensible es un ser objetivo porque un “ser no-objetivo es un no-ser”. Con esto Marx quiere decir

que no es posible la existencia de un solo ser, un único ser objetivo, pues éste implica necesariamente ser objetivo para otro, con otros seres, con otros objetos. La sensibilidad es pues la interconexión del hombre con la naturaleza, pues el hombre es también natural. Aquí la sensibilidad es, como en Kant, poder ser afectado, lo cual exige de suyo otros seres sensibles, externos. Por lo tanto, la *auto-creación del hombre, su realización*, sólo es posible en su actividad con lo “exterior”, como actividad. En últimas, es de aquí, con la ayuda de Feuerbach, como Marx llegará a la concepción del trabajo como “actividad vital” (2011, 110), la vida misma como “actividad”. Por eso, el trabajo, como lo dice en *El capital* “es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre [...] y a la par que de este modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina” (1975, I, 130). Y si el trabajo transforma la “naturaleza” del hombre, esto quiere decir que es el trabajo el que transforma el ser del hombre, el que lo crea y re-crea. No hay “ser” del hombre



sin trabajo como actividad vital. Por eso hay aquí una ontología, el trabajo como categoría ontológica.

Podemos decir que en Marx el trabajo es asimilado a la vida misma como actividad. De tal manera que el trabajo no es meramente lo que la Economía Política piensa: algo que está relacionado con el capital, es decir, una categoría. No. El trabajo en su auténtica acepción es vida, es actividad vital, es carnalidad viviente, es corporalidad; es lo que le permite al hombre ser, desarrollarse en su mediación con la naturaleza. Por eso el hombre es natural y con el trabajo *humaniza* la naturaleza a la vez que él se *naturaliza*. Sólo por el trabajo el hombre se *autocrea*, se *autoproduce*, y se reproduce con los otros hombres. El trabajo es una relación del hombre con el hombre y del hombre consigo mismo y la naturaleza. Es todo ese conjunto de relaciones de producción y reproducción de la vida lo que Marx llama materialismo histórico. Pues el hombre se autoproduce y, a la vez, produce a otros hombres. De tal manera que eso que se llama historia humana es producto del hombre, una historia que a la vez es social: el trabajo es una actividad *social e histórica*. Dice Marcuse: “la sensibilidad del hombre, como “objetividad”, es una objetivación esencialmente práctica y, como práctica, es una objetivación esencialmente social” (1969, 33). Es todo esto lo que lleva a Marcuse a sostener que en Marx el trabajo es una categoría ontológica (1969, 39), pues de él depende la realización de su ser, de sus potencialidades, de su “esencia”, de la “naturaleza humana”; del trabajo depende la realización de la especie. Esto no sucede con el animal, el cual, como ya sostuvieron Ortega y Gasset y María Zambrano, viene con el ser completo, incorporado. Por eso el hombre es un devenir, un ser en continuo nacimiento, diríamos.

No olvidemos que Marx parte de un hecho económico “actual”, es decir, el capitalismo y la miseria que él ve en la Francia de 1844. Y,

¿qué es el trabajo en el capitalismo? Sabemos la respuesta. Y en esto consiste el gran valor de los *Manuscritos*: es trabajo enajenado. En el capitalismo el trabajo es una fuerza, es una mercancía, es una cosa, que se vende. El hombre es sólo una cosa que se vende, que se cambia por un salario, que vive esclavo de la venta de su “energía vital”, de su cuerpo, de su sangre, de su sudor. Y lo hace por un salario que sólo le permite vivir, simplemente vivir, la “mera existencia”. Si los animales nacen, crecen, se reproducen, se alimentan y mueren, el hombre en el capitalismo vende su vida para vivir, comer, poder mantenerse simplemente, es decir, el capitalismo nos iguala como especie a las funciones animales. Por eso sostiene Marx: “De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en humano y lo humano en animal” (1993, 113). El trabajo enajenado falsea al hombre, lo desrealiza, lo animaliza. En esa alienación- no me detendré en cosas bien sabidas- el hombre se enajena del producto de su esfuerzo, de su trabajo, de la cosa, no tiene acceso a lo que produce; se enajena también de sí mismo, pues, por ejemplo, quien trabaja 16 horas en una mina: ¿qué tiempo tiene para cultivar sus potencialidades humanas? ¿Qué tiempo tiene para ocuparse de sí, de su crecimiento intelectual y cultural? ¿Qué tiempo tiene para disfrutar de la vida, para leer, cantar, pintar, ser crítico? Ninguno. Es un ser miserable, es sólo un trabajador. Dice Marx: “El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no aprecia el espectáculo más hermoso” (2011, 142). En el trabajo enajenado el hombre, que es universal gracias a su libertad, se enajena también como *especie* y se enajena de la *naturaleza*.

De ahí que el capitalismo haya falseado la naturaleza del hombre, su ser. Pero en Marx el ser del hombre no es una *esencia fija* y



eterna como podría pensar cualquier postmoderno trasnochado y ávido de pretensiones de originalidad. Su ser es, por el contrario, “su proceso de vida real”, como dice en *La ideología alemana* (2011, 206), otro texto fundamental del joven Marx que se publicó también, como los *Manuscritos*, en 1932. En su libro *Marx y su concepto del hombre*, Erich Fromm, que también laboró para la Escuela de Frankfurt, sostiene sobre este problema que “Marx nunca renunció a su concepto de la naturaleza humana”, la cual no es biológica o abstracta, sino que “sólo puede entenderse históricamente, porque se desenvuelve en la historia. La naturaleza [...] del hombre puede inferirse de sus distintas manifestaciones (y distorsiones) en la historia; no puede contemplarse como tal, como un ente con existencia estática ‘detrás’ o ‘encima’ de cada hombre, sino como aquello que existe en el hombre como potencialidad y se desarrolla y cambia en el proceso histórico” (Fromm 2011, 88).

Hoy parte de los postmodernos se preguntan: ¿qué es la naturaleza humana, qué es el ser del hombre, qué es la esencia? Y responden: nadie lo sabe, eso es una especulación, es metafísica, atenta contra la inmanencia, etc. Y

con eso basta para saldar el asunto. En el caso de Marx, esos conceptos no están “ahí” para ser expuestos en una lámina de laboratorio. No. Se derivan históricamente; de lo que el hombre puede ser y la civilización le impide ser. Si un hombre hoy no puede vestir, comer, desarrollarse, potenciarse; si vive esclavo de las cosas, si vive mecanizado, como un diente dentro de un piñón (tal como lo sugería ya Weber a comienzos del siglo pasado); si su vida es “un holocausto para su vida”, si tiene la “vida dañada”, para usar la expresión de Theodor Adorno en *Mínima moralía*, etc., se podrá decir con toda seguridad que su realización está impedida, mutilada, que su vida ha sido truncada en vida, que ha sido limitada. Es en este sentido que se dice que en el capitalismo la “esencia del hombre” no se corresponde con su existencia. Esencia y existencia están separadas; hay una ruptura entre ellas.

Esa “ruptura” es posible por el capitalismo. Cuando el trabajador no posee aquello en lo que ha puesto su vida (el objeto, su trabajo), es porque alguien lo ha desposeído. Así el hombre es *robado* y otro ha acumulado a su costa. Por eso la propiedad privada es la ma-

terialización concreta, es la síntesis del trabajo enajenado. Es el resumen del empobrecimiento de unos y de la acumulación de otros. Lo que Enrique Dussel llama en un capítulo titulado *Estudios sobre Marx*, “trabajo vivo”, que él rastrea desde los *Manuscritos* de 1844 hasta *El capital*, es, por eso, “corporalidad viviente” origen de todo valor, de toda categoría de la economía política (Dussel, 1994, 209). Por eso sostiene en el mismo libro: “El trabajo humano, ocupación del mayor tiempo de la existencia, se objetiva en sus productos: vida humana hecha realidad en la mercancía. Esa vida se acumula como plusvalor en el capital- cuyas determinaciones tales como el dinero, el trabajo asalariado, el medio de producción, etc., no son más que fenómenos o apariencias de su ser fundamental: el valor que crece como ganancia- es vida humana alienada, perdida, éticamente desposeída a sus naturales propietarios” (1994, 148).

Es por las razones anteriores que quienes piensan que el marxismo es puro *economismo* no han entendido mucho, pues detrás del análisis económico que hace Marx está la destrucción o la crítica- la genealogía- filosófica de la misma. Lo que hay detrás del marxismo es un humanismo preocupado por la vida humana, es una “concepción del hombre”. Es, también puede decirse, un *vital-marxismo* o un *humanismo vitalista*- esa es mi tesis. Ese humanismo vitalista busca un hombre realizado, un hombre íntegro, un “hombre total”⁴, que no se atiborre de cosas,

ni que iguale matemáticamente a cada individuo como pretende el “comunismo vulgar” que ya el mismo Marx criticó (2011, 133); el humanismo de Marx es el comunismo, es la supresión de la distancia que hay entre la “esencia y la existencia”, es *ser* más que *tener* como lo ha mostrado Erich Fromm; es la “riqueza humana” por fin desarrollada, es su pluridimensionalidad rica en vez de su unidimensionalidad económica. Por eso es la revolución del proletariado, que en la época es el hombre des-realizado, el hombre enajenado, el pobre que vende su vitalidad como cosa por un salario- la que debe liberar al hombre- que incluye al burgués prisionero del dinero y las cosas- de su mísera condición humana. Así se entiende que el marxismo está fundamentado filosóficamente en varios frentes: en su “superación” de Hegel, el descubrimiento del materialismo con Feuerbach, su superación- a la vez- en un materialismo activo e histórico; está fundamentado filosóficamente al concebir el trabajo como categoría ontológica y al proponer una antropología basada en el hombre sensible, sufriente, víctima, que es activo y se autocrea así mismo y como especie con ese trabajo.

Marx y las filosofías de la vida

En los *Manuscritos* de Marx encontramos realmente una preocupación por la vida humana, por la necesidad de materializar su riqueza y su potencial. En este sentido, hay en los *Manuscritos* una “filosofía de la



vida”. Ahora, ¿qué tienen en común las tesis de Marx, su humanismo vital, con lo que en la historiografía filosófica se ha llamado “filosofías de la vida”? ¿Cuál es la relación que se pueden establecer entre el marxismo del joven Marx con ese mosaico llamado “filosofías de la vida”? En esta segunda parte, quiero argumentar que es posible establecer una relación entre Marx y las filosofías de la vida y que, de hecho, es la categoría de enajenación- mencionada arriba- la que permite hacer tal relación y vislumbrar que en *cierto sentido* Marx compartió con esas filosofías los mismos intereses: la necesidad de recuperar al “hombre integral” y realizar su “riqueza humana”. Así las cosas, para desarrollar este planteamiento es necesario empezar por algunas cuestiones sobre las “filosofías de la vida” para luego sí pasar a establecer algunas relaciones provisorias con el marxismo.

Esta tesis que se propone, es imposible de demostrar sin una mención al proceso capitalista en el siglo XIX⁵. En efecto, es importante en ésta época el desarrollo del capitalismo. Desarrollo logrado, entre otras cosas, por la aplicación de los principios positivos a la ciencia y la técnica, ambas al servicio del mercado. Asimismo, hay que decir que para la segunda mitad del siglo XIX, el imperialismo estaba a la orden día. Inglaterra tenía sendas colonias en diferentes partes del mundo; Alemania entró en la misma dinámica, y ya en las últimas décadas del siglo, Estados Unidos hizo lo propio. Todo esto era producto, en últimas, de lo que el historiador marxista Eric Hobsbawm llamó la “era del capital” y que ubicó entre 1848 y 1875, la cual produjo como consecuencia la “unificación del mundo” (1998, 61 ss).

Pero no basta mencionar esta etapa imperialista del capitalismo en consolidación. Es necesario- para la relación que nos interesa establecer aquí- aludir a sus consecuencias *socioeconómicas*: desde la revolución industrial el capitalismo empezó a profundizar las dife-

rencias sociales existentes. El capital produjo una nueva clase social: el proletariado. Esto explica concretamente la aparición de la obra de Marx, que ya desde los años cuarenta denunciaba la miseria y la opresión en que la burguesía tenía sumido al proletariado, análisis a los que llega partiendo en discusión con la filosofía- como ya se mostró- y con la Economía Política. Marx denunciaba la fetichización producida por el dinero y el capital, lo mismo que la alienación del hombre sometido a las fuerzas productivas. Para la segunda mitad del siglo XIX la pauperización progresiva de la sociedad era una realidad. De ahí que las revoluciones como las de 1848 y 1871 encontraban en esta realidad su sentido.

Sobre este periodo dice José Luis Romero: “hacia 1870 comenzó la era del capitalismo imperialista, y con él, de las grandes empresas destinadas a intensificar la explotación de inmensos negocios a lo largo y lo ancho del vasto mundo” (1948, 62). Es en esta época cuando el espíritu heroico y de aventura, se reflejaban, por ejemplo, en la literatura de Julio Verne. Toda esta nueva realidad y su influencia en Europa fue concomitante al crecimiento de la población en general, y de la población obrera en particular y trajo “como consecuencia una agravación de las condiciones de vida en las ciudades. Crecieron las urbes febriles y comerciales en vastas proporciones, y en ellas aparecieron, *en franco contraste con los frutos más refinados de la civilización y del lujo*, los suburbios lóbregos y malolientes en que se apiñaban las clases trabajadoras” (Romero, 1948, 83). Con el advenimiento de la sociedad burguesa, el crecimiento de las ciudades, de la población urbana y la pauperización como tendencia general de la sociedad; con la creación de una ciudad donde “los ricos procuraban no ver sino de lejos los suburbios”; con la proliferación de un utilitarismo a ultranza que busca beneficiar a las clases dueñas de la riqueza y los medios de producción; con la instauración de una mentalidad calculadora,



pragmática, que planifica todo los medios con miras a obtener resultados eficientistas; con la creación de un tipo de hombre esclavo de los negocios, las empresas y el dinero, etc., se produce en Europa una reacción conservadora. Ese conservadurismo atacó todas esas manifestaciones.

Es un pensamiento conservador que se opone a los avances de la modernización y que ve en todos los procesos derivados de la sociedad burguesa un retroceso frente a los antiguos valores. Es el clima espiritual de finales del siglo XIX. En Francia, por ejemplo, la nobleza había sido desplazada por la sociedad burguesa, la cual, frente a la primera representaba una especie de degeneración de las formas, del buen gusto y la elegancia. Fue una reacción aristocrática contra un proceso de mayor democratización. La democracia moderna, pues, cayó en esa crítica y se habló más precisamente de democratismo, en sentido peyorativo, pues ella era el instrumento convertido en vehículo de un igualitarismo vulgar que allanaba todas las diferencias y las distinciones.

Por su parte, unos sectores de la burguesía se aristocratizaron e imitaron las viejas formas de la nobleza a la vez que reprochaban el descuido por las formas de sus semejantes y se asqueaban por el modo de vivir del vulgo, de la muchedumbre pululante en las ciudades. Las situaciones sociales producidas por el capitalismo provocaron que unos sectores de la

sociedad añoraran un pasado tradicional que se iba y rechazaran o criticaran abiertamente un futuro caótico, rápido, donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como lo dijo Marx en el *Manifiesto del partido comunista* de 1848. Era la tensión entre la modernidad y la tradición; era una época escindida donde los valores estaban contrapuestos. Por un lado, el amor al progreso, el afán de lucro, el individualismo, el pragmatismo, el amor a lo nuevo, a los avances científicos, la insolidaridad, la destrucción de los lazos sociales, etc., por el otro, valores relacionados con gustos estéticos, las bellas, elegantes y finas formas, la apelación a la comunidad, la solidaridad, la amistad, entre otros valores. Ésta es la época que viven los poetas malditos y frente a la cual reaccionan con su irreverencia, con la crítica y con la “pérdida de la aureola” para decirlo con un escrito de Baudelaire.

Lo anterior se reflejó en *Comunidad y sociedad* de 1887 de Ferdinand Tönnies, donde se hace alusión a los valores que se erosionan paulatinamente como consecuencia de la forma de vida capitalista. Aquí comunidad y sociedad aparecen contrapuestas. Son dos visiones distintas del mundo. Dice Ferrater Mora: “La contraposición entre comunidad y sociedad es la contraposición entre lo originario naturalmente y lo contractual, lo orgánico y lo mecánico. La comunidad posee una estructura cuya unidad no es el producto de una adición o suma de elementos, sino un conjunto que, al surgir espontáneamente,

posee todos los caracteres de una totalidad orgánica, en tanto que la sociedad es el resultado del predominio de los elementos mecánicos, artificiales y racionales que sustituyen las unidades originarias de la familia, de la tribu, de la aldea por los conjuntos contruidos mediante una reflexión consciente sobre los fines, como la gran ciudad o el Estado” (Ferra-ter, 2002, 3541). La sociedad burguesa, pues, corroe las relaciones orgánicas de la sociedad; vuelve esas relaciones impersonales, abstractas, superficiales, mecánicas, sin afecciones.

Es la época donde frente a las nuevas situaciones sociales se produce una especie de evasión, que en muchos casos llevó a que el intelectual se apartara del mundo, huyera de él o se refugiara en la bohemia. Al respecto dice Romero: “¿Acaso no tenía algo de evasión también la filosofía de Bergson o la de Croce?”. Es también el origen del dandismo. Lo cierto es que es un fenómeno uniforme en Europa. En Alemania, por ejemplo, autores como Rudolf Eucken y Nietzsche en el siglo XIX, y otros como Scheler, Spengler y Heidegger, etc., que vivieron mayoritariamente en el siglo XX, son hijos de esa tendencia crítica de la modernidad. En España, por su parte, la generación del 98 va a reaccionar contra esos valores modernos. Uno de los casos más singulares lo encontramos en Miguel de Unamuno y su reacción contra el espíritu moderno.

Pero si la sociedad tradicional se resquebraja, ese fenómeno se debía a un proceso que estaba en la base de la modernidad, me refiero al problema de la racionalización, la especialización y el concomitante proceso de secularización. Con la racionalización el mundo tradicional se “desmagicalizó”, para decirlo con Max Weber, quien, valga decir de paso, también fue un eco de la sociedad escindida por el cambio de siglo, pues en *Economía y Sociedad* de 1922 y en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de 1905 puso de presente los efectos que sobre el

individuo y la cultura producía la racionalización en la modernidad. La racionalización, la especialización, la educación técnica, la burocratización, etc., producían un “espíritu coagulado” y estrecho. Weber, quien llegó a considerar a Marx y a Nietzsche como los dos filósofos que habían modelado “nuestro mundo intelectual” (Botero Uribe 2002, 171), se percató también que el rumbo del capitalismo *mataba la vida*, atentaba contra el individuo y destruía la cultura.

Es en todo este contexto en el que surgen las llamadas “filosofías de la vida”. Al respecto dice Rafael Gutiérrez Girardot: “...es posible calificar a la filosofía de la vida como una reacción contra las consecuencias sociales de la industrialización y de los valores que ésta había impuesto, esto es, valores materiales. Paralelamente al neokantismo surgió en Alemania la filosofía de la vida que, pese a la diversidad y hasta la confusión que caracterizan a sus varios representantes, tenía de común la lucha *contra la perversión de la vida bajo la presión de las convenciones sociales, de los conceptos morales tradicionales, contra el frío pensamiento calculador, contra la hipocresía de la sociedad burguesa finisecular. Todas las direcciones de la filosofía de la vida pretendían liberar a la vida de la petrificación y degeneración, de la frivolidad, vacío y artificialidad de su tiempo y devolverla a una nueva inmediatez, originariedad, y sentido*” (1997, 98-99)⁶.

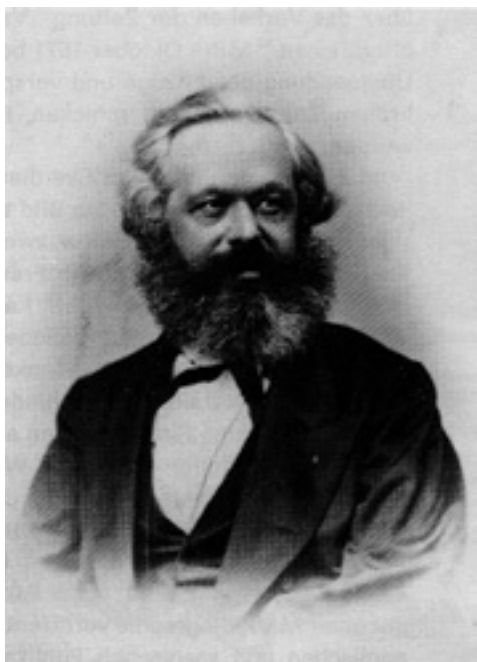
Hay que decir que cuando se habla de “filosofías de la vida” no hay mucha claridad sobre qué es lo que cabe bajo ese rótulo. Gutiérrez Girardot, en un artículo sobre Ortega sostiene: “Las manuales de la filosofía suelen considerar a Nietzsche y a Dilthey como los fundadores de ésta corriente” (1997, 99). Por otro lado, también se han considerado a Schopenhauer y a Nietzsche como los iniciadores de estas corrientes, así por ejemplo, en la obra del filósofo colombiano Darío Botero Uribe quien creó una filosofía de la vida llamada “vitalismo cósmico” (2007, 134 ss); también

Georg Simmel, el sociólogo y filósofo alemán catalogado dentro de ésta corriente (Jankélévitch 2007), sostiene que lo que diferencia a Schopenhauer y a Nietzsche es su concepción de la vida: mientras el primero quiere evitar su sufrimiento, el segundo quiere potenciarla: “Si Schopenhauer no conoce más que un valor: el no vivir, Nietzsche tampoco conoce más que uno: el vivir” (Simmel 2005, 163). A todo esto habría que sumarle la lectura de Julián Marías, el devoto defensor de la obra de Ortega y Gasset- quien se ha ocupado del tema en su estudio introductorio a la *Teorías de las concepciones del mundo* de Dilthey, donde hace un rastreo desde el siglo XIX de estas corrientes y dónde, naturalmente, incluye a Henry Bergson (Marías, 1994, 17). En el ensayo *Introducción a la filosofía de la vida* de 1944, Marías da luces sobre lo que entendía Dilthey por vida, en qué sentido la toma como realidad humana y “complejo de interdependencias”; una concepción donde se parte del individuo y se termina en la relación con las cosas y los demás, esto es, en la razón histórica donde se “describe” y se “comprende” la vida, es decir, se hace su hermenéutica (1994, 30).

A todo lo anterior habría que agregarle el ensayo de Max Scheler- que a su pesar también ha sido clasificado dentro de las filosofías de la vida- quien en un ensayo de 1913 titulado justamente *Ensayos de una filosofía de la vida (Nietzsche, Dilthey, Bergson)*, pone de presente los aportes de esas filosofías. Sobre Nietzsche afirmó: “Él fue, principalmente, mediante su poder poético y creador, quien otorgó a la palabra vida ese sonido aúreo y profundo que posee desde entonces” (1960, 233). Resalta del autor de *El anticristiano* su crítica a Darwin, especialmente, a la teoría de la adaptación. Sobre Dilthey sostuvo que su mayor aporte había sido el imperativo de comprender el “mundo histórico” a partir de la “totalidad de la vida”, al igual que la fundamentación de las ciencias del espíritu (1960, 245). De Bergson afirmó que: “Si tenemos

en cuenta que el cambio de orientación de los métodos filosóficos hacia el realce de los hechos del *vivenciar inmediato* y los horizontes que se le abrieron a la filosofía mediante los progresos de la biología en la segunda mitad del siglo XIX, permanecieron uno al lado del otro durante largo tiempo, sin tomar contacto, entonces el haber *fundido* esa nueva posición metódica con la nueva problemática material del problema vital biológico es, sin duda, el paso más radical que Bergson haya dado en su vida” (1960, 271).

Y como si fuera poco, en España habría que sumarle a este tipo de corrientes el vitalismo cristiano-existencial de Miguel de Unamuno expuesto en su obra, pero especialmente en *Del sentimiento trágico de la vida* de 1912, así como la obra de Ortega y Gasset, entre ellas, en *El tema de nuestro tiempo* donde “el tema” resulta siendo la vida: “La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida”, y más adelante agrega: “La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital” (1923, 94, 95). Este mismo problema, el de la vida, es reiterado en su ciclo de conferencias *¿Qué es la filosofía?* de 1929, libro en el cual lo que Heidegger dice del ser, Ortega lo retoma y lo re-significa para decirlo de la vida, por ejemplo, al sostener: “mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo” (2007, 193), si bien Julián Marías y muchos otros dirían que eso ya estaba en las *Meditaciones del Quijote* de 1914. En la línea de Ortega, pero con su propia filosofía, está también la obra de María Zambrano, quien no sólo criticó el racionalismo, el mundo técnico, la cosificación del hombre, etc., sino que criticó la democracia formal y abogó por una democracia social que permitiera la realización de la persona (Zambrano 1996, 261; 2004). Sólo una vida con los medios materiales de existencia garantizados puede mantenerse, desarrollarse y potenciarse.



Marx y las Lebensphilosophie: La lucha contra la perversión de la vida

¿Cómo relacionar todo este conjunto de filosofías con el pensamiento de Marx? La respuesta no parece clara a la vista. Pero es posible. Y lo es, porque tanto el marxismo como las filosofías de la vida son *producto de la era del capital, el auge de la sociedad burguesa y sus nefastas consecuencias socioeconómicas y culturales*. Y, como se anunció anteriormente, es la categoría de enajenación, de la manera cómo aparece en los *Manuscritos*, la que permite hacer esa relación. Recordemos una famosa expresión de Marx: “La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador” (1993, 111).

La indignidad, la deformidad, la barbaridad, la des-espiritualización, etc., se refieren claramente aquí a la vida humana, a la subjetividad viviente que debe padecer todas estas consecuencias en manos de una determinada civilización: la civilización occidental-cristiana capitalista. Marx denunció el consumismo, la acumulación de objetos y el empobrecimiento correlativo de la vida, denunció la vida calculadora y el poder del dinero- “la puta universal”-, su capacidad para trastocar todo, “su potencia inversora”, la capacidad de convertir “la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez”, “el amor en odio, el odio en amor”, “la virtud en vicio, el vicio en virtud” (1993, 185), entre otras cosas. Es por todas esas razones que en la sociedad capitalista la vida se convierte en “holocausto para la vida”. Pues bien, en las distintas filosofías de la vida- *sin mencionar las profundas diferencias que tienen con Marx, y de las cuales no me ocuparé aquí, así como sus diferencias con los llamados vitalismos-biologismos*- es el empobrecimiento de la vida la que se denuncia, es su “holocausto”, es la falsificación de la “realidad real”, de la interioridad humana, de los sentimientos, del amor, la esperanza, los afectos, la simpatía, etc., lo que se pone en cuestión. Veamos someramente algo sobre Simmel- quien escribió una filosofía del dinero- para ilustrar estas aseveraciones.

Georg Simmel en un escrito de 1903 titulado *Metrópolis y vida mental* puso de presente los efectos que la vida urbana produjo sobre el individuo y la vida social. En el mencionado escrito sostuvo que: “La base psicológica del tipo de individualidad metropolitana consiste en la *intensificación de la estimulación nerviosa*, consecuencia del cambio veloz e ininterrumpido de estímulos internos y externos” (1980, 102). Ese “cambio veloz” produjo en el individuo varias transformaciones. Necesitó adaptarse a un mundo más rápido, donde el “ritmo de la vida” marcaba “un contraste profundo con la vida rural y de



pequeños pueblos con respecto a los fundamentos sensoriales de la vida psíquica” (1980, 102). La ciudad le exige al individuo una “conciencia creciente” y el “predominio del intelecto”. Pero Simmel no se limitó a poner de presente los efectos de la nueva realidad urbana sobre el individuo. También constató que en ella, la ciudad, el hombre se convertía en cosa cuando todo se reducía al “¿cuánto?” del dinero. Simmel mostró que el dinero cosificaba las relaciones interpersonales en la ciudad, con lo cual asimilaba los análisis que Max había hecho décadas atrás. El sociólogo alemán entendía que la ciudad requería una mayor división del trabajo, una mayor especialización y se percataba que éstos producían espíritus ahuecados, indiferentes, ya que “la división del trabajo requiere del individuo una realización cada vez más parcializada”, lo que implica de paso una “carencia para el individuo y su personalidad” (1980, 117).

Lo que Simmel puso de presente es que “la era del capital” destruye las relaciones tradicionales, la religión, la comunidad, esto es, “seculariza el mundo”, tal como ya podemos encontrar en el *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels de 1848 cuando sostienen: “Donde quiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’ las ha desgarrado sin piedad *para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés*, el cruel <pago al contado>. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las *aguas heladas del cálculo egoísta*. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio [...] Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado...” (1976, I, 113, 114). Pero no sólo eso. En Simmel, como en Marx, el hombre se convierte en un “cuánto”, en cantidad, es decir, en algo abstracto dentro de las relaciones del capitalismo; las relaciones entre las personas se convierten en relaciones entre cosas, en mercancías como lo analizará brillantemente un autor influido por Simmel: Goerg Lukács. En Simmel se visibiliza, igualmente, cómo es la vida misma la que se empobrece, la que se “ahueca”; cómo el individuo y su personalidad se minan y se “des-realizan”, tal como está en los *Manuscritos* de Marx.

Lo que se denuncia en las lebensphilosophie es la vida enajenada del hombre, tal como lo hacía antes Marx con su análisis de la enajenación en Los *Manuscritos*; lo que acusan las filosofías de la vida, es- para recordarlo con Rafael Gutiérrez Girardot: “*la perversión de la vida*”, “*el frío pensamiento calculador*”, “*la hipocresía de la sociedad burguesa finisecular*. *Todas las direcciones de la filosofía de la vida*

pretendían liberar a la vida de la petrificación y degeneración, de la frivolidad, vacío y artificialidad de su tiempo y devolverla a una nueva inmediatez, originariedad, y sentido”. Pues bien, estas mismas consideraciones aparecen realmente en Marx como fundamentos filosóficos de la revolución, de la praxis liberadora que restaurará la autenticidad de la vida humana. En eso consiste su “humanismo vitalista” o, si se quiere, su “filosofía de la vida”.

Notas

1. En adelante citaré dos ediciones de los *Manuscritos*: la que se ha venido citando y la incluida en el libro *Marx y su concepto del hombre* de Erich Fromm, publicado en 1961, el cual se constituye en otro de los estudios clásicos sobre el joven Marx.
2. Desde luego, al hablar de la necesidad de realizar las potencias humanas y de un hombre íntegro, completo, total, no se está afirmando que la historia se detenga. No se está acudiendo a ningún mesianismo para sostener que habrá un hombre límpido, puro, sin conflictos, paradisíaco y adánico. Lo que se busca aquí es mejorar las condiciones del hombre actual mediante la cancelación de estados inhumanos. Es, en ese sentido, acudir a un pensamiento normativo, a la utopía, como motor de las luchas humanas, como poder de las ideas para jalonar la búsqueda de un mundo distinto, de una realidad distinta y mejor que la presente.
3. Parte del análisis que sigue lo expuse en el artículo “La era del capital y el surgimiento de las filosofías de la vida”, *Revista Reflexiones teológicas*, No. 5, Bogotá, Universidad Javeriana (2010).
4. Para Gutiérrez, el filósofo de la vida que tuvo más resonancia en la época fue Rudolf Eucken, profesor en Jena desde 1874, que escribió obras como *La visión de la vida de los grandes pensadores*, *Una historia genética del problema de la vida desde Platón hasta el presente*, *Líneas fundamentales de una nueva visión de la vida y El sentido y el valor de la vida*. Eucken “sobrepasó los límites del mundo y de la fama universitarios y llegó a convertirse en el pontífice de una secta. La Asociación Eucken, fundada con el propósito de dar mayor unidad espiritual y mayor fuerza moral a la vida alemana, esperaba de sus obras salvación y vida”. Eucken fue el maestro de Max Scheler.

Bibliografía de referencia

- Bobbio, Norberto. 2000. *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Botero Uribe, Darío. 2007. *Vitalismo Cósmico*. 2ª edición. Bogotá: Corteza de Roble.
- Botero Uribe, Darío. 2002. *La voluntad de poder de Nietzsche*. 4ª edición. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cerroni, Umberto. 1980. *Introducción al pensamiento político*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, Enrique. 1994. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Ferrater Mora, José. 2002. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Fromm, Erich. 2011. *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Varela, Nicolás. 2012. Karl Marx. Lector anómalo de Spinoza. En Marx, Karl. *Cuaderno Spinoza*. España: Montesinos Ensayo.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. 1997. “José Ortega y Gasset en el primer centenario de su nacimiento”. En *Provocaciones*, 2ª edición, Bogotá: Ariel.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. 2012. *La identidad hispanoamericana y otras polémicas*. Antología y Estudio introductorio de Damián Pachón Soto. Bogotá: Universidad Santo Tomás. Biblioteca Colombiana de Filosofía.
- Hegel. 1983. *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid: Sarpe.
- Hobsbawm, Eric. 1998. *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica, Grijalbo Mondadori.
- Jankélévitch, Vladimir. 2007. *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Lukács, Georg. 1971. En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844). *Ideas y valores* 38-39: 27-56.
- Lukács, Georg. 1984. *Historia y conciencia de clase*, tomo I. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, Herbert. 1969. *El marxismo soviético*. Madrid: alianza editorial.
- Marcuse, Herbert. 1969. Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico. En *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Editorial Tiempo Nueva, S.A.
- Marías, Julián. 1994. Introducción a la filosofía de la vida. En Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Barcelona: Altaya.

- Marx, Karl y Engels, Friedrich. (1976). *Obras escogidas*. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, Karl. 2011. Manuscritos económico-filosóficos. En Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 1975. *El capital*, tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 1993. *Manuscritos*. Barcelona: Altaya.
- Ortega y Gasset, José. 1923. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Calpe.
- Ortega y Gasset, José. 2007. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa Calpe.
- Pachón Soto, Damián. 2010. La era del capital y el surgimiento de la filosofía de la vida. *Revista Reflexiones teológicas* 5. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Pachón Soto, Damián. 2006. *Notas críticas (Marx, Gutiérrez Girardot)*. Bogotá: Produmedios.
- Romero, José Luis. 1948. *El ciclo de la revolución contemporánea. Bajo el signo del 48*, Buenos Aires: Argos.
- Scheler, Max. 1960. Ensayos de una filosofía de la vida. En *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Simmel, Georg. 1980. Metrópolis y vida mental. En *La soledad del hombre*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Simmel, Georg. 2005. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Terramar ediciones.
- Wiggershaus, Rolf. 2011. *La Escuela de Frankfurt*. México: Universidad Autónoma Metropolitana & Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, María. 1996. *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Zambrano, María. 2004. *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.

La educación: camino de los caminos y pasaje de los pasajes

Gabriel Restrepo*

Reconstrucción ampliada de la intervención
ante el colectivo de maestros y maestras de Araquita
Araquita, enero 26 de 2012



Motivos evangélicos para pensar la educación como el camino de los caminos

Quiero apoyar esta reflexión en torno a la educación en tres enunciados del evangelio, dos de los cuales he escuchado ayer y hoy, mientras que el tercero lo he pensado durante muchos días siguientes para develar la importancia de los nacimientos a partir de la humildad.

Anoche, en la santa misa celebrada por el

padre Millán, se leyó un pasaje del evangelio de San Mateo, relativo a la parábola de los talentos, que dice:

Porque a los que más tienen, se les dará mucho más de lo que tienen; y a los que menos tienen, se les quitará incluso lo que tienen. (Mateo: 25-29).

El segundo pasaje ya lo han escuchado en la apertura de esta asamblea de boca del mismo padre padre Millán, cuando leía las palabras del evangelio del día de hoy. Atiendo muchísimo las palabras de quien considero un gran

* Profesor Universidad Nacional de Colombia. Membro Consejo editorial Aquelarre.

líder carismático, porque ostenta una doble vocación, la de la consagración a la espiritualidad y la dedicación plena a la educación, no sólo porque ejerce el hoy raro oficio de la supervisión educativa, sino porque demuestra con el ejemplo con el ejemplo cotidiano que toma ese oficio como una misión y no sólo como una función rutinaria.

Les dijo también una parábola: ¿puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en el hoyo? (Lucas, 6: 39 – 46)

El tercer pasaje lo he tomado para la reconstrucción de esta conferencia. No he podido encontrar la fuente, quizás el padre Millán me ayude, pero indica algo así como una pregunta:

¿Acaso de Belén puede salir algo grande?

Al tomar estas referencias de la buena nueva evangélica quiero subrayar de entrada el carácter sagrado de la educación. Con frecuencia el oficio de la educación cae en la rutina, asediado por innumerables problemas globales, nacionales y locales. El oficio del día a día, en el cual sale siempre el sol del conocimiento entre nubarrones de tormentas familiares y personales, a veces opaca el esplendor y el carisma de la tarea de educación como mensaje de buena nueva.

A la vez, el sentido de la espiritualidad parece que en muchas ocasiones se ocultara como lo hace la luz en las densidades de las sombras nocturnas. De ahí que sea conveniente, en un día como estos y en una congregación de la comunidad de educadores y educadoras, renovar nuestra fe inmensa en la tarea de transformación del mundo desde las humildes coordenadas de un municipio pequeño, pero entrañable, como el de Arauquita, aquí, no lejos del piedemonte de la cordillera oriental y anclado, con la bondad de sus tierras y de sus aguas, en la misma frontera con la nación hermana.

Les recuerdo antes de reflexionar en torno a los pasaje citados, que este no es un lugar cualquiera: cerca de aquí se encontraron los ejércitos de Bolívar y Páez, provenientes de Angostura, allá lejos, en la desembocadura del Orinoco, del cual es tributario el río de Arauca, y los ejércitos de Santander, apostados en esta retaguardia y de los cuales saldrían los lanceros que decidirían una de las batallas más indecisas de nuestra historia, la del Pantano de Vargas, batalla que, junto a la de Boyacá, no solo fue el portal para la constitución del primer estado en América Meridional, después de Haití (1804), sino el pasaje que conduciría tras Junín y Ayacucho (1824) a la consolidación de las independencias de América del Sur.

Mi reflexión apuntará a despejar el destino histórico del devenir de nuestra nacionalidad, con el siguiente enunciado: si la ruta de los libertadores, que se inició en estas vecindades con Tame, decidió la Independencia de Colombia, con la suma de aquellos dos ejércitos, hoy la consolidación de nuestra Independencia y la suerte del país se librará gracias a la reunión de esa fuerza poderosa de la nación constituida por educadores y educadoras, en alianza con los gobiernos locales, regionales y nacionales. Es un nuevo ejército, pero *almado*, quiero decir, sin armas distintas a esa energía tremenda del alma cuando la ampara la fe.

El escenario de Arauquita, con la voluntad demostrada por la administración saliente y por la entrante, a favor de la educación, puede constituirse como un modelo para este pasaje semejante al del paso del pueblo hebreo por el mar Rojo, uno que decide la diferencia entre la esclavitud y la libertad. En los atrevimientos de mi visión, me aventuro a postular que el pasaje que pueda emprenderse desde estas latitudes y longitudes del globo pudiera entrañar significaciones globales, en particular por ofrecer a los llamados indignados una ruta viable de tránsito del viejo al nuevo mundo

que tantos utopista, pensadores, creadores tramáticos y movimientos sociales han preparado con pensamiento y obra.

Es, por supuesto, un ideario, una creencia, de nuevo una convicción amparada primero en la fe, luego en el pensamiento y que deberá ser corroborado por la persistencia en la acción.

La educación como releer y religar

Para comprender el sentido de los dos primeros pasajes evangélicos, es preciso saber qué significa una parábola, pues de ellas se valió Cristo para explicar al pueblo llano asuntos de complejo entendimiento teológico. El asunto, como veremos, no se limita a la retórica, ni a la religión, pues de allí se derivan matrices fecundas para innovar el pensamiento pedagógico.

La religión es, según su más probable etimología, algo que deriva de *relegere*, es decir, leer y releer, leer una y otra vez, pasar y repasar lo escrito, y no sólo lo escrito, sino el libro abierto de la naturaleza y del pueblo. Por ello decimos que la educación es algo tan sacro como la religión, puesto que su oficio es leer y releer, no sólo los contextos cognitivos de los distintos saberes entramados, sino los contextos existenciales donde se apropia el saber del mundo. Y además, y esto quizás sea lo fundamental, se trata de leer y releer a cada sujeto que aprende, por supuesto con algo que inicia con la lectura y relectura de uno mismo como maestro o maestra.

Este modelo del leer y releer tiene muchos fundamentos en la historia de la educación y de las letras en Colombia y en América Latina. El primero, el maestro de maestros, Don Simón Rodríguez, cuando indicaba que “leer es resucitar fantasmas”. En otros términos, ello significa re-presentar el pasado para derivar las lecciones hacia el futuro. El segundo modelo es literario y está cifrado en



la figura estelar de Melquíades en Cien Años de soledad: él, un personaje liminal, porque está adentro y a la vez afuera, porque es local y a la vez global, puede leer el destino de Macondo al derecho y al revés, es decir, descifrarlo en muchos modos, no solo alfabéticos, sino semánticos.

Contexto viene de *cum texto*, es decir, aquello que está tejido juntamente. Arauquita es un tejido, una comunidad entrelazada por pasado, presente y porvenir, cosida con el paisaje del río y los caños y quebradas que se vierten con profusión desde la cordillera oriental, en un suelo abierto a la exposición de la munificencia solar que transforma energía en clorofilia, en árboles y frutos, en peces y en ganado, en leche y quesos, en cacao y chocolate, en energía almacenada de modo milenario y vertida en los depósitos petroleros de Caño Limón. Una energía solar, natural y vegetal que proporciona a los seres humanos la nutrición para el trabajo y el solaz para potenciar los trabajos cotidianos con ese otro sol que es la educación.

Dos condiciones naturales preciosas se reúnen en este solar: la abundancia del sol y la riqueza de las aguas, en mundo que ya comienza a experimentar la falta de energía y la escasez del agua. Pero más allá de cielo y tierra, la riqueza del municipio se cifra en sus habitantes, en su saber convivir milenario en estas condiciones excepcionales.

El municipio es así no sólo una serie de cosas naturales inorgánicas y orgánicas, ni una suma de individuos: es una comunidad viva de sujetos, de memoria y destino, con sentido de pertenencia. Es una habitación común que se sella con hábitos compartidos, con referencias entrañables al paisaje y con un sentido de espiritualidad propio.

En el mismo sentido, *religio* como *relegere*, es lo opuesto a la negligencia, palabra que proviene de *nec legere*, no leer. Reprochamos mucho a los y a las estudiantes por la negligencia cuando no saben o no quieren leer. Pero debemos juzgar al mismo tiempo si no enseñamos la negligencia por el hecho de no leer y releer. Se enseña con el ejemplo.

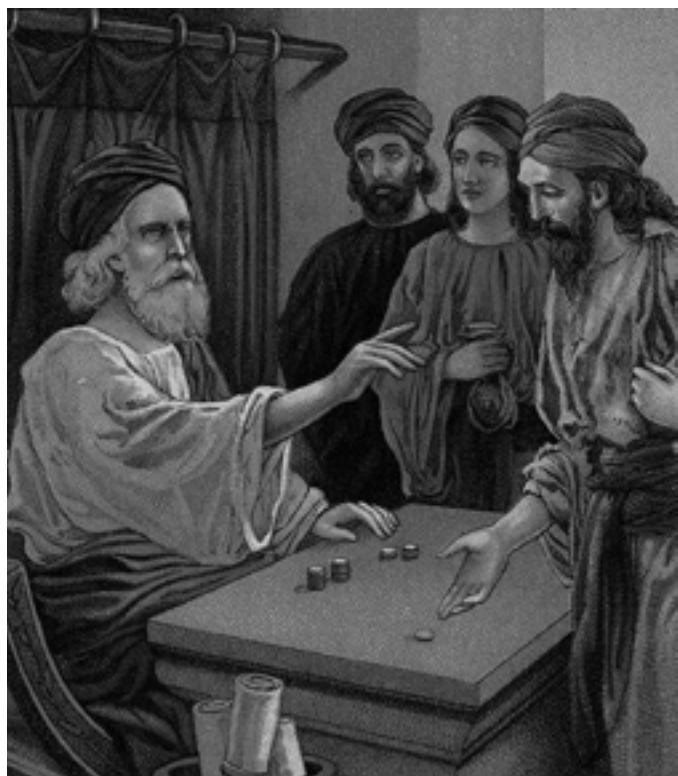
La palabra religión también se ha dicho que deriva de *religare*, que quiere decir religar, unir lo disyunto. Nuestras sociedades son disyuntas por el desplazamiento, por la guerra, por las violencias, por la pobreza y la fatalidad. En este sentido, la educación es una misión también terapéutica, puesto que si bien no tiene los medios para curar estos males estructurales, sí puede remediar muchos males desde la raíz misma de la sociedad. El educador, la educadora, son seres entonces que leen y releen, no sólo los libros, sino también la semántica del municipio y de la región, para entrelazar la enseñanza del mundo con el aprendizaje enriquecido del entorno. Son además seres que religan, es decir, median entre la familia y la escuela, las autoridades y la comunidad, el municipio, la nación y el mundo.

El sentido pedagógico de las parábolas

La parábola, con frecuencia empleada por Cristo, encierra muchos sentidos cruciales para la educación. Se trata de una modalidad retórica o de un recurso lingüístico muy rico para entrelazar sentidos manifiestos y corrientes del mundo de la vida con dimensiones profundas de la cultura y del mundo. Dos autores ya clásicos la definen del siguiente modo:

La parábola es una forma narrativa que tiene una doble isotopía¹ simétrica: la primera, superficial, es un relato; la segunda, profunda, es la transcodificación alegórica² del relato (con significado moral, religioso, filosófico). (Marchese y Forradellas, 1986: 306).

A nuestro modo de ver, la parábola, como la alegoría, son un recurso pedagógico estratégico porque vincula una dimensión que cualquiera entiende sin mayores explicaciones, la narrativa, con otra más profunda que es del orden de la argumentación. Enlazan



el saber común, la sapiencia popular, lo que algunos filósofos ingleses y norteamericanos denominaron el *common sense*, con la trama de conceptos, ideas y símbolos universales. Es lo que los autores citados llaman doble isotopía. Y sucede como ocurre con las metáforas, metonimias y sinécdoques que amplían el mundo de los sentidos por comparación. Pero es también lo que Basil Bernstein señala como traducción de códigos restringidos, o mejor, locales o contextuales, a códigos elaborados o universales. Y ésa es la labor más creativa de cualquier maestro o maestra: calar en los dichos, leyendas, refranes y narrativas cotidianas, para inducir a partir de allí explicaciones en torno al mundo y a los distintos saberes. Es por ello por lo cual la literatura, lo mismo que las artes, pueden convertirse en bisagras para un aprendizaje más significativo de las ciencias, las matemáticas y la tecnología. Y es la tarea de una educación permeada por la vocación *glocal*, global y local, universal por ser local, mundial por ser raizal.

Cristo, el gran relector de la tradición hebraica, pero también el gran lector de los seres humanos, empleó con profusión la parábola. Y nos enseña que cualquier contenido, por profundo y complejo que parezca, puede ser enseñado de modo llano si se apela al sentido común, es decir al saber cotidiano de las poblaciones.

Las profundas enseñanzas de la parábola de los talentos

Para comprender el sentido profundo de la parábola de los talentos y su aplicación a la educación es preciso citar el texto en extenso:

Porque es como si al emprender un viaje llama a sus siervos y les entrega su hacienda, dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno, a cada cual según su capacidad. Y se va. Luego, el que había recibido cinco talentos se fue y negoció con ellos y ganó otros cinco. Asimismo el de los dos ganó otros dos. Pero el que había

recibido uno se fue, hizo un hoyo en la tierra y escondió el dinero de su amo. Pasado mucho tiempo vuelve el amo de aquellos siervos y les toma cuentas, y llegando el que había recibido los cinco talentos, presento otros cinco, diciendo: Señor, tú me has dado cinco talentos: mira, pues, otros cinco que he ganado. Y su amo le dice: Muy bien, siervo bueno y fiel: has sido fiel en lo poco; te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor. Llegó el de los dos talentos y dijo; Señor, dos talentos me has dado, mira otros dos que he ganado. Díjole su amo: Muy bien, siervo bueno y fiel: has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor. Se acercó también el que había recibido un solo talento y dijo: Señor, tuve en cuenta que eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste y recoger frutos donde no esparciste, y temiendo, me fui y escondí tu talento en la tierra; aquí lo tienes, Respondióle su amo: Siervo malo y haragán, ¿con que sabías que yo quiero cosechar donde no sembré y recoger donde no esparcí? Debías pues haber entregado mi dinero a los banqueros, para que a mi vuelta recibiese lo mío con los intereses. Quitad el talento y dádselo al que tiene diez, *porque al que tiene se le dará y abundará: pero a quien no tiene, aún lo que no tiene se le quitará* (Mateo 25: 14-29: cursiva mía).

Para comprender la isotopía, es decir, los dos universos comparados, el de la economía, que forma el texto explícito, es decir, el denotativo, es decir: indicativo y narrativo; y el de la espiritualidad, connotativo, argumentativo, que configura el sentido implícito de la comparación, es necesario partir del hecho de que Cristo no negó los imperativos materiales del mundo. Es cierto que echó a los mercaderes del templo, pero no porque fueran mercaderes, sino porque confundían el templo con el bazar, la iglesia con la plaza. Su sentido práctico se reveló en su dicho canónico: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Pero bien sabía en el fondo que el imperio se desmoronaría porque siglo tras siglo se empobrecía la espiritualidad. Y su mensaje se dirigía ante todo a los esclavos,

San Mateo



porque hallarían en la fe una energía que no emanaba de los trabajos o del mundo de los sistemas.

Ante la sentencia tan enigmática con la cual concluye la parábola de los talentos: *“porque al que tiene se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aún lo que no tiene se le quitar”* caben, pues, dos interpretaciones: una literal, que se aplica al mundo de la economía y por ella al mundo de los sistemas sociales, otra metafórica, que se refiere al universo de las creencias y en especial al de la fe.

En su primera acepción, la literal, la frase ha conducido a lo que el sociólogo Robert K. Merton denominó el efecto Mateo³. Extendido de la sociología a la economía, el principio podría servir para ilustrar el resultado del neoliberalismo: un sistema social y en

particular una economía de mercado, librada al automatismo de la demanda y la oferta, sin regulaciones redistributivas, conduce a que los que más tienen, obtengan todavía más riqueza, mientras que los que menos tienen, aún lo que tienen pueden perderlo.

Pero es evidente que Cristo no era ningún neoliberal, y por más pragmática que fuera su visión del mundo de los sistemas, su aspiración era la de lograr justicia, tanto en la tierra, como en el mundo del espíritu. Abundan las parábolas y discursos en este sentido, como el sermón de la montaña o las sentencias en torno a la dificultad de un rico para comprender la buena nueva.

Trasladada pues la parábola al terreno de la espiritualidad, como debe hacerse, el asunto significa algo muy diferente. La clave en este caso es la fe, esa creencia de las creencias. Quien tiene fe: fe en sí mismo, fe en una labor o misión, fe en unas creencias del orden cultural o espiritual, tiende a acrecentar su fe. Quien carece de fe, surca una gradiente hacia la nada o hacia la depresión, porque la ausencia de confianza, en sí mismo, en los otros, en la religión o en el espíritu o en la cultura, mermará la mínima confianza y tenderá a reducirla a cero. Es lo que en términos corrientes se denomina buena o mala energía.

No voy a entrar al terreno de la religiosidad, aunque no veo por qué razones este plano no pueda considerarse cuando se trata de la educación. Me limito a preguntar algo crucial: ¿tenemos fe en la educación? ¿Creemos que la educación establece diferencia en los destinos, en las personas y en los pueblos? ¿Creemos que nuestra tarea es más que un oficio, es decir: una vocación que importa porque puede ser el camino de los caminos?

Se ha establecido muy bien que Colombia es el tercer país con mayor inequidad en el mundo, medida por el coeficiente Gini que cuantifica la apropiación de la riqueza na-

cional por parte de ricos y pobres. Escúchese bien: es el tercer país más inequitativo del mundo. Ahora bien, los estudiosos han señalado a qué se debe esa inequidad y encuentran dos factores cruciales de la misma: la pobreza en el campo determinada por la limitación de acceso a los factores productivos por parte de la inmensa masa de campesinos: tierra, capital, trabajo, tecnología, agravada por la persistencia de distintas formas de violencia que producen desplazamiento, despojo, miseria y abandono. La segunda causa es la deficiencia en el acceso a una educación en términos de cobertura suficiente y calidad apropiada. Pero el pobre campo y por tanto municipios como Arauquita, afectados por la violencia, padecen del doble mal: falla en los sistemas productivos y en los mecanismos de redistribución de activos, en buena medida propiciada por tremendas deficiencias en la organización política y democrática de las regiones: piénsese por ejemplo en todo lo que dejó de hacerse con las regalías, desde la

ausencia de cuidado con la vía que comunica con Arauca.

La lotería de babilonia, el loteo de las herencias y la lotería social

El genial Borges escribió un breve y precioso relato: *La lotería de Babilonia*, contenido en el libro *Ficciones*, editado en 1944⁴. En cierto sentido, también el relato de Borges es tanto una parábola, como una alegoría al modo como funcionan los estados en el mundo.

El personaje narra allí sus estados y condiciones de vida tan variables como la misma atmósfera. Dice:

He conocido lo que ignoran los griegos: la incertidumbre (Borges: 456).

Y luego señala la causa de esta muda de fortuna que lo lleva del oprobio al júbilo y de este a la miseria:

Debo esta variedad casi atroz a una institución que otras repúblicas ignoran o que obra en ellas de modo imperfecto: la lotería. (Borges: 456).

Borges encuentra la manera de burlarse de la esencia de la lotería, al indicar que algunas fracasaron porque:

Su virtud moral era nula. No se dirigían a toda las facultades del hombre: únicamente a sus esperanzas. (Borges: 456)

Esta observación es de una riqueza extraordinaria, porque si definimos la religión de otro modo, como organización social de la esperanza, encontramos que la lotería en todas las sociedades y tiempos apunta a suturar ese agujero negro que se encierra en esa suerte de infinito malo condensado en la figura de la caja de Pandora: un cofre que encierra toda clase de males y en el fondo del mismo se halla la esperanza, no se sabe entonces si ella emerge al final como el último mal, la



Pandora

culminación de la serie de los males, como el bien último que ha de librar de todos los males a quien indague hasta el fondo. Esta ambigüedad encerrada en esa figura elocuente de la Caja de Pandora se asemeja entonces al dispositivo oracular propio de la sociedad griega y, en general, de las sociedades antiguas, regidas por la magia.

De ahí que las sociedades antiguas no salgan de la esfera de la fatalidad del destino y por ello la tragedia constituye el género por excelencia de dichas sociedades. Esto lo ha expuesto con lucidez el filósofo danés Sören Kierkegaard al examinar el concepto de la angustia⁵. En cambio, con la aparición del cristianismo y con la idea de redención, la esperanza, extramundana en un principio y luego intramundana con el protestantismo o con la teología de la liberación, instituyen el concepto de autodeterminación y por tanto el principio de libertad.

Llevado el asunto a la hipérbole, es decir, mirado el tema con la exageración propia de la literatura, la visión del casi ciego Borges es genial. Pues toda sociedad posee una suerte de lotería a través del nacimiento: y esa lotería recibe el nombre de destino, que en las sociedades antiguas es fatal, es decir, inmodificable. De ahí que Borges escoja a Babilonia como epicentro del relato. Es la lotería o, mejor, el loteo, o la distribución de riqueza, poder, imagen y saber determinada por el simple accidente o azar de nacer. Es el tipo de lotería más injusto, porque nada de lo que hace el sujeto, distinto a nacer en tal o cual condición, campesino o ciudadano, rico o pobre, en la capital o en las periferias, determina y predetermina casi todas sus posibilidades de existencia en la vida. Su destinación está definida desde el principio, se impute ello a los dioses o a la naturaleza del poder.

Casi todos los pueblos, en especial a medida que avanza la historia, han sido conscientes de la injusticia de una condición fatal, porque ninguna acción del sujeto puede variar estas

cartas que, por decirlo de esta forma, están marcadas de antemano. La herencia es el tahúr más perverso. Existe, pues, una suerte de baraja “natural”, que no es empero nada “natural”, porque obedece a los acumulados históricos de riqueza y pobreza y del mismo modo a las historias de expoliación y expropiación de los pueblos.

Entre los judíos existía la noción del sabático para la redención de las deudas, y los judíos y los árabes establecieron las instituciones de *Zedaka* y la *Sadaka* destinadas a la caridad social. Entre los celtas, la fiesta del *Samhaim*, de donde viene el *halloween*, era en el 31 de octubre, la época que marca la diferencia solar y sombría del año, era una reunión de toda la comunidad para redistribuir las tierras y los bienes mediante una suerte de loteo social.

En las sociedades tardo modernas y en las contemporáneas, la política social es la destinada a realizar un segundo loteo para atenuar las distancias abismales entre ricos y pobres. La educación juega allí un papel clave, lo mismo que las políticas de salud, vivienda, trabajo, empleo y redistribución de oportunidades de acceso a la cultura y a la recreación.

Del contraste entre riqueza y pobreza trata uno de los mitos más fecundos de la historia de las ideas, el enseñado por Diótima de Mantinea en *El Banquete* de Platón. Allí Poro, encarnación de todos los excesos: riqueza, poder, belleza, asiste un banquete en el palacio donde se honra el nacimiento de la máxima belleza, Afrodita. A las puertas del palacio se encuentra una mujer indigente, Penía, caracterizada por ser el vacío, la nada, la miseria. Concibe sin embargo un ardid para salir de su pobreza, y fue colarse en la fiesta cuando los comensales llegan al exceso de embriaguez, juntarse al ebrio y dormido Poro, y concebir con él un hijo: este es el amor, pues tiene de su padre toda la riqueza, pero de Penía hereda la pobreza.



Eso es una sociedad que procure la justicia como un principio de la libertad y de la dignidad del ser humano, por tanto asociada a los derechos del ser humano y de los pueblos. El amor, como hijo de la riqueza social, procura por la educación, es decir, en términos de la misma Diotima de Mantinea, por el saber del amor que es también un amor por el saber, redistribuir las oportunidades para que cada cual deje atrás la pobreza y alcance al menos algo de la condición de Penía, es decir, se beneficie con la riqueza social.

La educación es, entonces, el más sagrado acto de un estado y de un municipio, porque encarna si se quiere las tres virtudes teologales: fe, o creencia de que el saber puede, y al mismo tiempo, de que el poder sabe redistribuir; esperanza, porque la educación aminora la fatalidad y proporciona a los sujetos y a las poblaciones un horizonte ensanchado de sentidos. Y caridad, porque en la redistribución social hay un acto de compensación social.

Estas políticas se encaminan a propiciar que cualquier sujeto, cualquiera sea su condición social, su estrato, su clase, su posición ecológica, su cuerpo, sus orientaciones políticas, sociales o religiosas, pueda disponer de las oportunidades para valerse por sí mismo y aprovechar las oportunidades que la sociedad ofrece. Son una apuesta social contra la fatalidad y contra la fuerza negativa del destino.

La educación, como otras dimensiones de la política social, aminora el efecto Mateo en su sentido perverso. Pero para que ello sea posible, la educación ha de instituirse

en lo grande y en lo pequeño como *trust*, palabra inglesa que antes de designar a las grandes corporaciones, significa confianza. Las corporaciones, como el dinero mismo, fueron llamadas así porque dependen más que de dimensiones tangibles, de actos de fe o de confianza.

Así pues se reúnen los sentidos espirituales y sociales en considerar la educación como un acto de fe para transformar los horizontes de una nación, desde la escuela hasta la universidad, en todas sus regiones.

La pregunta central, de nuevo, la que guía estas reflexiones es si creemos de veras que el acto de la educación puede significar un nuevo comienzo para muchos sujetos, para los municipios, para la nación y para el mundo.

Pues, de modo preciso, lo que marca la diferencia entre el mundo moderno y el antiguo es no sólo el principio de libertad, sino su expresión vital en el sentido de que cada sujeto puede iniciar a través de su voluntad y de sus actos un curso nuevo en su trayectoria. Hay una canción inglesa que dice *Begin to begin*: comenzar a comenzar. La educación significa para muchos un nuevo comienzo, un nuevo principio, un nuevo camino. Y se amolda a sociedades constituidas por pueblos mundos, indígenas, afroamericanos provenientes de la diáspora esclavista, incluso euroamericanos, que han debido afrontar en la resistencia, o en la disidencia, o en el simple extravío (los españoles también fueron desplazados; los turcos, árabes y libaneses debieron extraviarse de sus epicentros) el aprender a aprender todo desde

el principio, de modo radical: territorios, etnicidades, tecnologías, sentidos, cultura.

Contra la ceguera, la luz de la educación

Con estos precedentes, podemos pasar a la segunda parábola, que en su texto amplio se puede comprender de mejor modo.

Les dijo también una parábola: ¿puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en el hoyo? Ningún discípulo está sobre su maestro; para ser perfecto ha de ser como su maestro. ¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga en el tuyo? ¿O cómo puedes decir a tu hermano: hermano, déjame quitarte la paja que tienes en el ojo, cuando tú no ves la viga que hay en el tuyo. Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo, y entonces verás de quitar la paja que hay en el de tu hermano. Porque no hay árbol bueno que de fruto malo, ni tampoco árbol malo que de fruto bueno, pues cada árbol se conoce por su fruto, y no se conocen higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian racimos. El hombre bueno, de su corazón saca cosas buenas y el malo saca cosas malas de su mal tesoro, pues de la abundancia del corazón habla la lengua.

En este caso, la parábola toma dos circunstancias de la vida cotidiana. El primero es la videncia o invidencia, algo que es común en todos los pueblos y que ha sido tema de mucha literatura, de Edipo, por ejemplo, y de la filosofía griega, que está pensada, desde las palabras teatro y teoría cuya raíz común es el contemplar, hasta conceptos tan bellos como el de *aletheia* que significa desocultamiento y, en general, mitos tan decisivos y fundamentales referidos al ver y a la visión, como el de la Caverna en *La República* de Platón. Lo mismo puede decirse del movimiento de la Ilustración del siglo XVIII.

En este caso la videncia y la invidencia encuentran del mismo modo que en la parábola anterior, dos planos, el fisiológico y

el espiritual. Podemos distinguir en el hecho corporal operado por los ojos tres dimensiones: ver es un acto sensitivo, tanto que decimos que los animales ven. Pero mirar es un acto ya propio del entendimiento: así, no decimos que un perro mira, pero sí decimos que una persona es admirable, como decimos de un proyectil, dispuesto en bala o cañón, que posee una mira, pues enfoca, y esto es propio del entendimiento: disponer la vista en función de un encuadre intelectual. Pero aún hay más: una cosa es ver, otra mirar, y una distinta y muy superior a ellas es vislumbrar o alcanzar visión, pues este es un acto propio de la razón. Tanto que en la tragedia de Edipo Rey, un invidente posee visión, Tiresias, mientras que un vidente, Edipo, ve, pero no mira, y mucho menos es capaz de mirar con profundidad.

De esta manera, Cristo enseña algo definitivo para la educación, no solamente la espiritual, sino la cultural e intelectual. Es preciso enseñar a ver, y a entresacar del ver un mirar con atención, y mucho más allá, a alcanzar la visión. Esto es a lo que cualquier saber aspira, pues la rejilla y los radares de las teorías y los bastones de los métodos son los que nos enseñan a contemplar y a caminar el mundo, desde lo raizal y con una óptica dotada de perspectiva.

Y aquí se explica el sentido pedagógico explícito en el texto cuando se refiere a la diferencia entre quien enseña y quien aprende. La perfección que busca el acto pedagógico es el tránsito de la sensibilidad común, al entendimiento y más allá, a la misma razón. Y si el maestro carece de razón, porque no ve o no vislumbra, no puede guiar a un alumno. Y aunque la palabra alumno no provenga, como se cree, de *a lumen*, del que no tiene lumbre, y en cambio deriva de *alere*, el *famulus*, o familiar, o el esclavo alimentado en casa, si no hay en el maestro el alimento de la razón y del espíritu será un ciego guiando a otro ciego.

Cuando Cristo habla de no quitar la paja del ojo ajeno sin reparar en la viga de mi propio ojo invita a lo que en términos griegos y ahora contemporáneos se llama psicagogia, un complemento indispensable de la pedagogía, lo que muchos denominan como psicopedagogía: se trata de un enseñar enseñándose, de un mostrar mostrándose, en otros términos de un enseñar en el cual el maestro o la maestra existen como unos *sujetos* maestros y maestras, y por tanto con una trayectoria y una residencia vital y contextual, capaces de examinarse a sí mismos y de ser inteligentes, comprendiendo la inteligencia en su etimología como *intus legere*, leer adentro, no sólo leer el interior de las células, o de los sistemas sociales, o de los átomos, o de las arquitecturas, o de las esculturas, o de los estratos y sustratos terrestres, sino adentro de sí mismos. Es decir, de nuevo, que apliquen la visión no sólo para verse, o para mirarse y admirarse, sino para vislumbrarse en sentido pleno y hondo como sujetos falibles pero siempre en estado de construcción.

Lo que en el fondo expresa Cristo en las metáforas referidas al maestro y al discípulo es la necesidad de una suerte comensalidad (para aplicar la metáfora de alumno como

derivado de alimentarse) y de una comunidad de aprendizaje entre maestro y alumno. Pero ella no será posible mientras no se descubra el maestro como alguien falible, un ser que está obligado, como todos, a quitar la viga de su propio ojo. Es decir, mientras no se comprenda que la psicopedagogía es el acto simple de aplicar la psicología para observar al Otro, sino se entienda como psicagogia, es decir, como autoaprendizaje y autoconocimiento del maestro sobre sí mismo.

La segunda referencia del plano literal de la parábola es a la agricultura, sustrato que también debería servir para hacer del acto pedagógico una parábola pertinente (*pertinens*, pertenecer, es decir, arraigada como las plantas por la raíz a un humus) y a la vez relevante (*re levare*, levantar y levantar una vez más), es decir, local y universal. ¿Cómo, por ejemplo, tomar pie del cacao, de la ganadería, del procesamiento de quesos, de la pesca, de la caña, de la yuca, del petróleo, referentes para un aprendizaje significativo, como aprender del acueducto de Arauquita, de sus sistema de electricidad, de la planeación urbana?

Con frecuencia en las parábolas, Cristo también dice que el que tenga oídos oiga y



el que tenga ojos vea. Alude de nuevo a una diferencia: oír lo hacen todos los mamíferos como acto sensitivo. Otra cosa es escuchar, lo cual implica, como los maestros y las maestras saben, poner atención para que el entendimiento conecte las secuencias y ligue lo escuchado con la reserva propia de saberes. Y más allá, existe como acto de razón el auscultar, que es un acto de razón propia de poetas, músicos y de seres con una razón enriquecida. Por ejemplo, podemos oír muchas veces los joropos que cantan la leyenda de *Florentino y el Diablo*, pero quizás no sepamos escucharla para entresacar de dicha leyenda las características agónicas y antagónicas del llanero que vive en la aventura de espacios abiertos: y aún si de pronto escuchamos con atención dichos recitativos, quizás no lleguemos a auscultar, que significa una escucha profunda, lo que hay de común entre el baqueano, el rastreador y el habitante de la pampa argentina con el arriero y ganadero de la Orinoquía, incluso para saber que en ambos palpita el mismo espíritu del esa obra paradigmática que es esa épica antiépica gaucha del *Martín Fierro*, a la que muchas veces se refiere el mismo Borges.

La trascendencia de lo pequeño. De lo humilde puede surgir lo grandioso

Llegamos así a la tercera y última referencia del Nuevo Testamento. La frase que me permitirá entrelazar todas las reflexiones expuestas:

¿Acaso de Belén puede salir algo grande?

Pregunta que se puede formular también de otra manera:

¿Acaso de Arauquita puede salir algo grande?

Si la parábola vital de Cristo fue admirable y rompía en mil pedazos la armazón de los mundos antiguos: el hebraico, el helénico, el mesopotámico, el egipcio y el romano, fue porque él mismo, desde su nacimiento hasta su muerte, quebró la fijeza e inmutabilidad

del destino. Hijo putativo de un carpintero, es decir, de lo que los medievalistas llamaban un oficio servil, el del oficio de las manos y no, como en las artes liberales, la tarea de la mente, no procedía de la cumbre del poder, pese a reclamarse hijo del mismo Dios.

De ahí que, bien sea Belén, bien sea Nazareth, en cualquier caso su nacimiento significa originarse en un lugar anodino, en un nacer, como llamo yo a los mundos de la vida, común y corriente, excéntrico a los focos de poder y de dominio.

La natividad redonda en este decorado de la pobreza, pues narran los evangelios que su cuna fue un pesebre de paja, es decir, un lugar para el criadero de animales. Naturaleza en su condición nuda y, como podría haberlo exaltado Francisco de Asís, en comunidad con la naturaleza viva, es decir con ovejas y cabras y vacas. El misterio más grande del cristianismo y sin el cual no se explica su poderío radica en la encarnación, nos dice el poeta español José Ángel Valente: es lo que explica San Juan en la apertura del evangelio: “Y el Verbo se hizo carne”.

El verbo es el logos, el espíritu, la escritura de todas las escrituras, la combinatoria máxima de todos los alfabetos, mismos que de las alturas donde se imagina de Dios omnipotente, derivan en la humildad de un dios mortal: cielo y tierra, omnipotencia y fragilidad, Poro y Penía: la divinidad encarnada nace como un oxímoron, unión de contrarios, y morirá en la cruz que simboliza a la perfección el oxímoron en su sentido espacial: vertical que entrelaza lo alto y lo bajo, horizontal que se abre en las direcciones opuestas de oriente y occidente, cruz, rosa de los vientos en la cual la humanidad halló un nuevo comienzo, el principio de esperanza en torno al cual las sociedades han girado en una búsqueda incesante e inconclusa desde el Medioevo a la modernidad protestante y a la posmodernidad relativista.



De ahí la pregunta que inicia esta reflexión: “Y acaso de Belén puede nacer algo grande”? Y de ahí que al realizar la traducción a nuestras circunstancias, pueda preguntarse: “¿Y acaso de Arauquita puede nacer algo grande”?

La decisión de constituir a Arauquita como municipio educador es un acto de coraje. Implica algo decisivo como acto de fe para creer en la potencia de nuestros propios actos. Refrenda el acto de Independencia que significó la grandeza de empezar a pensar por nosotros mismos. Una Independencia que fue antes que un hecho político y militar, una confianza en la educación propia y en el *sapere aude*, en el valor de atreverse a pensar el país. Y porque se podía pensar el país, como lo demostraron Mutis y ante todo ese criollo llamado Caldas, podía aspirarse a gobernarlo por cuenta propia.

Hoy necesitamos consolidar la Independencia en un mundo más complejo. Y esta tarea también ha de ser obra del coraje de pensar, enseñar y aprender, a partir de esa fe que emana de la promesa religiosa de aproximar el mundo a un estado de justicia.

Hay tres condiciones indispensables para este salto. La primera es vencer la minusvalía que

en estos territorios se ha transmitido como una tradición desde que se idearon como “territorios nacionales”, es decir, necesitados de tutela, de ser apadrinados y guiados por el centro, bajo el supuesto de una supuesta inferioridad para gobernarse a sí mismos. Es necesario romper este estigma y prejuicio para pensar que Arauquita, pensada antes como periferia, frontera, margen supeditada a la voluntad del centro, puede convertirse en centro y epicentro de sí misma, pensarse con dignidad, apersonarse sirviéndose, si se quiere, de la metáfora evangélica, es decir: de ese poder de dar nacimiento a lo grande desde un nacedero humilde y pequeño, pero también del hecho de que en esta región se escenificó la reunión de los ejércitos libertadores y la animación logística para emprender el ascenso a la Independencia.

La segunda condición: la de dignificar la vocación de maestros y maestras, con el reconocimiento propio de su valía, el aumento de su autoestima y el incremento de la estima social. Se trata de rescatar aquellas tradiciones en las cuales el maestro o la maestra eran líderes del municipio, motivos de encuentro y exaltación de la comunidad, consejeros naturales, aliados en el camino de la vida.

La tercera: la de atreverse a ir más allá de los marcos propuestos por el movimiento iniciado en Barcelona desde 1990 que fijaron el norte de ciudades educadoras. Se trata en este caso de postular en principio que toda la organización política y todas las empresas públicas municipio se asuman como entidades que aprenden y enseñan, es decir, que su actividad, en el acueducto, en la planeación, en el transporte, en la administración, en los espacios políticos como el concejo y la alcaldía, se incorpore una dimensión pedagógica en términos de una apertura de esos espacios para que sirvan a un aprendizaje significativo.

Descongelar lo que se congeló en el paso por el páramo de pisba

Los ejércitos de Bolívar y Santander se encontraron en la región de Arauca con avío excepcional: la utopía expresada por Simón Bolívar dos meses atrás del encuentro en Tame en la inauguración del Congreso de Angostura, en el cual, como en el vallenato *Adaluz*, se edificaron casas en el aire, es decir, estados donde no había territorios ni soberanía.

Allí, Simón Bolívar, con el númen de su maestro, se atrevió a plantear la educación como un cuarto poder público, el poder moral de la educación, lo que hoy llamaríamos el poder ético de un estado nacional. Sabedor de que las guerras engendran las guerras, y de que un pueblo sin educación seguiría el automatismo de los antagonismos, dirigidos a falta de un enemigo externo, contra los mismos hermanos por distintos motivos, pensó algo fundamental: el imperativo de fundar la soberanía política en la educación del soberano, es decir, del pueblo.

Era una idea genial que correspondía a lo urgido por don Simón Rodríguez cuando planteaba el dilema: “O inventamos o erramos”.

Empero, esa idea se congeló en el paso por

Pisba. Los automatismos de la guerra eclipsaron la idea y la nación derivó en las guerras fratricidas.

No hay lugar más idóneo para descongelar esa razonable utopía, con minúscula y empero de una potencia extraordinaria, que Arauquita.

Porque la idea que Bolívar trazaba como algo inédito en toda la historia del mundo puede ser hoy el pasaje de los pasajes para el cambio global que demandan los indignados. Término apropiado porque si en el siglo XIX y XX se decía: “pobres pero honrados (dignos)”. Hoy se invierte el refrán para decir: “Dignos e indignados para dejar de ser pobres”.

Con la ventaja de que la educación, la cultura y la espiritualidad se compaginan con el paradigma mundial más potente, el de la no violencia, que no significa pasividad sino lucha inteligente y razonable ejercido con fe por una razón potente.

Notas

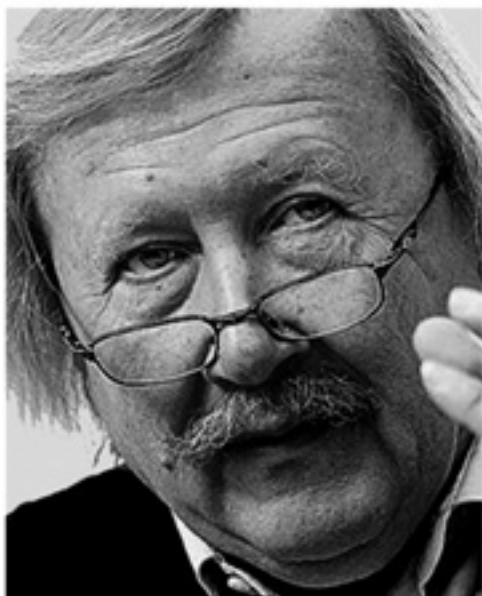
1. “Término propuesto por Greimas y central en su consideración de la semántica: ‘Por isotopía se entiende un haz de categorías semánticas redundantes, que subyacen al discurso que se considera’ ... ‘Conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible una lectura uniforme... tal como resulta de las lecturas parciales de los enunciados. Después de la resolución de sus ambigüedades’”. Marchese, Angelo y Joaquín Forradellas. 1986. *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Ariel. Página 223.
2. “Alegoría es una figura retórica mediante la cual un término (denotación) se refiere a un significado oculto y más profundo (connotación)”. Misma obra, página 19.
3. Ver: http://es.wikipedia.org/wiki/Efecto_Mateo (consultado febrero 9 2012).
4. Borges, Jorge Luis, 1974. *Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé: 456-460.
5. Kierkegaard, Sören. 2010. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza: 176 y siguientes.

La quiebra de la civilización occidental.

Diálogo Slavoj Zizek - Peter Sloterdijk

Nicolas Truong*

Desde la crisis económica y el rol de las religiones hasta el caso Strauss-Kahn, dos de los filósofos más leídos de la actualidad analizan presente y futuro de Occidente. “Hemos acumulado tantas deudas que la promesa de reembolso en la cual se funda la seriedad de nuestra construcción del mundo ya no puede sostenerse”, denuncian.



Occidente vive una crisis del porvenir: las nuevas generaciones ya no creen que vivirán mejor que las anteriores. Una crisis de sentido, de orientación y de significación. Occidente sabe más o menos de dónde viene pero le da trabajo saber adónde va. Ciertamente, como decía el poeta francés René Char, “nuestra herencia no es precedida por ningún testamento” y a cada generación le corresponde dibujar su

horizonte. Nuestros tormentos, sin embargo, no son infundados. El sentido de lo común se fragmentó. Con el “cada uno en lo suyo”, el sentimiento de pertenencia a un proyecto que trascienda las individualidades se evaporó. El derrumbe del colectivismo -tanto nacionalista como comunista- y del progresismo económico dio lugar al imperio del “yo”. El sentido del “nosotros” se dispersó.

* Tomado de Le Monde. Ideas Política y Economía 19/08/11

La idea de partición, de bien común y de comunidad parece volar en pedazos. Sin embargo, son muchos todavía los que no desean confiar la idea de comunidad a los comunitarismos que acosan a un planeta desgarrado. Entre ellos se cuentan Peter Sloterdijk y Slavoj Žižek, filósofos europeos, que aceptaron debatir públicamente por primera vez sobre estos temas.

Todo los separa en apariencia. El primero es un seguidor de la filosofía individualista de Nietzsche; el otro, un marxista allegado a los movimientos alternativos. El primero es más bien liberal, el segundo, calificado como radical. Gracias a la fuerza metafórica puesta al servicio de sus audacias teóricas, Peter Sloterdijk se dedica a captar la época sobre todo gracias a una morfología general del espacio humano, su famosa trilogía de las “esferas”, que se presenta como un análisis de las condiciones por las cuales el hombre puede volver habitable su mundo.

Aliando a Marx con y la trilogía de ciencia ficción *Matrix*, haciendo malabarismos entre Hegel y Hitchcock, el pensador esloveno Slavoj Žižek es una figura notoria de la “filosofía pop”, tan severo con el capitalismo global como con cierta franja de la izquierda radical, que articula sin cesar las referencias de la cultura elitista (ópera) y popular (cine) a las grandes deflagraciones planetarias.

Este encuentro inédito está relacionado con la publicación concomitante de dos trabajos destinados a pensar la crisis que atravesamos. Con *Vivre la fin des temps* (Flammarion), Žižek analiza las diferentes formas de aprehender la crisis del capitalismo. Para él, los cuatro jinetes del Apocalipsis (desastre ecológico, revolución bioenergética, mercantilización desmesurada y tensiones sociales) están, diezmandolo: la negación (la idea de que la miseria o los cataclismos “no pueden pasarme a mí”), el regateo (“que me dejen el tiempo de ver a mis hijos recibidos”), la depresión (“voy a morir, para qué preocuparme por algo”) y la aceptación (“no puedo hacer nada, mejor que me prepare”). Y propone alternativas e iniciativas colectivas para recobrar el sentido

de un comunismo despojado de su gregariedad aliado a un cristianismo liberado de su creencia en la divinidad.

Con *Tu dois changer ta vie* (Libella/Maren Sell), Peter Sloterdijk esboza otras soluciones, más individuales y espirituales. Inspirado por el poema de Rainer Maria Rilke consagrado a un torso antiguo del Louvre, trata de inventar en los ejercicios espirituales de los religiosos un nuevo cuidado de sí mismo, una nueva relación con el mundo. Desde el quebranto del crédito hasta el caso que derivó en la renuncia del director gerente del FMI, Dominique Strauss-Kahn, un diálogo inédito para cambiar de rumbo. Colectivas o individuales, políticas o espirituales, las ideas-fuerza de dos pensadores iconoclastas para evitar los callejones sin salida de la globalización.

Por primera vez desde 1945, la idea de porvenir está en crisis en Europa. Y a Occidente le cuesta creer en el progreso, como lo muestran estas nuevas generaciones que ya no imaginan que vivirán mejor que sus mayores. Desafección política, crisis económica o crispación identitaria: ¿podemos hablar, para ustedes, de una crisis de civilización?

Peter Sloterdijk: ¿Qué queremos decir cuando empleamos el término “civilización occidental”, en la cual vivimos desde el siglo XVII? En mi opinión, hablamos de una forma de mundo creada en base a la idea de una salida de la era del apego al pasado. La primacía del pasado se rompió: la humanidad occidental inventó una forma de vida inaudita fundada en la anticipación del porvenir. Esto significa que vivimos en un mundo que se “futuriza” cada vez más. Creo, por ende, que el sentido profundo de nuestro “ser en el mundo” reside en el futurismo, que es el rasgo fundamental de nuestra forma de existir.

La primacía del porvenir data de la época en que Occidente inventó este nuevo arte de hacer promesas, a partir del Renacimiento, cuando el crédito ingresó en las vidas de los

Europeos. Durante la Antigüedad y la Edad Media el crédito no desempeñaba prácticamente ningún papel porque estaba en manos de los usureros, condenados por la Iglesia. El crédito moderno, en cambio, abre un porvenir. Por primera vez, las promesas de reembolsos pueden ser cumplidas o mantenidas. La crisis de civilización radica en lo siguiente: entramos en una época en la cual la capacidad del crédito de inaugurar un porvenir sostenible está cada vez más bloqueada porque hoy se toman créditos para reembolsar otros créditos. En otras palabras, el “creditismo” ingresó en una crisis final. Hemos acumulado tantas deudas que la promesa del reembolso en la cual se funda la seriedad de nuestra construcción del mundo ya no puede sostenerse. Pregúntele a un estadounidense cómo imagina el pago de las deudas acumuladas por el gobierno federal. Su respuesta seguramente será: “Nadie lo sabe” y creo que ese no saber es el núcleo duro de nuestra crisis. Nadie en esta Tierra sabe cómo pagar la deuda colectiva. El porvenir de nuestra civilización choca contra un muro de deudas.

Zlavož Zizek: adhiero totalmente a esa idea de una crisis del “futurismo” y de la lógica de crédito. Pero tomemos la crisis económica llamada de las subprimes de 2008. Todo el mundo sabe que es imposible pagar créditos hipotecarios, pero cada uno se comporta como si fuera capaz de hacerlo. Yo a eso lo llamo en mi jerga psicoanalítica, una denegación fetichista: “Sé perfectamente que es imposible, pero de todos modos voy a tratar...” Sabemos muy bien que no podemos hacerlo, pero actuamos en la práctica como si pudiéramos hacerlo. Sin embargo, emplearía el término “futuro” para designar lo que Peter Sloterdijk llama el “creditismo”. El término “porvenir”, por otra parte, me parece más abierto. La fórmula no *future* es pesimista pero la palabra “porvenir” es más optimista. Y aquí no estoy tratando de dar un nuevo impulso al comunismo de Marx que está emparentado, efectivamente con



un creditismo desmesurado. Para caracterizar nuestra situación, económica y política, ideológica y espiritual, no puedo dejar de recordar una historia probablemente apócrifa. Se trata de un intercambio de telegramas entre los estados mayores alemán y austríaco durante la Gran Guerra. Los alemanes habían enviado un telegrama a los austríacos diciéndoles: “Aquí, la situación en el frente es seria pero no catastrófica” y los austríacos respondieron: “Aquí, la situación es catastrófica pero no seria”. Y eso es lo catastrófico: no podemos pagar las deudas pero, en cierta forma, no lo tomamos en serio. Además de ese muro de deudas, la época actual se acerca a una suerte de “grado cero”. En primer lugar, la enorme crisis ecológica nos impone no continuar en esta vía político-económica. Segundo, el capitalismo, como sucede en China, ya no está naturalmente asociado a la democracia parlamentaria. Tercero, la revolución biogénica nos impone inventar otra biopolítica. En cuanto a las divisiones sociales mundiales, crean las condiciones de explotaciones y alzamientos populares sin precedente. La idea de lo colectivo también se ve afectada por la crisis.

¿Cómo volver a dar sentido a lo “común” en la hora del individualismo desenfrenado?

S.Z.: Aunque debemos rechazar el comunitarismo ingenuo, la homogeneización de las culturas, igual que ese multiculturalismo en que se ha convertido la ideología del nuevo espíritu del capitalismo, debemos hacer dialogar las civilizaciones y los individuos singulares. A nivel de los particulares, hace falta una nueva lógica de la discreción, de la distancia, de la ignorancia incluso. En la medida en que la promiscuidad se ha vuelto total, es una necesidad vital, un punto crucial.

A nivel colectivo, es necesario, efectivamente inventar otra forma de articular lo común. Ahora bien, el multiculturalismo es una falsa respuesta al problema, por un lado porque es una suerte de racismo denegado, que respeta la identidad del otro pero lo encierra en su particularismo. Es una suerte de neocolonialismo que, a la inversa del colonialismo clásico, “respeta” las comunidades, pero desde el punto de vista de su postura de universalidad. Por otra parte, la tolerancia multicultural es una engañifa que despolitiza el debate público, remitiendo las cuestiones sociales a las cuestiones raciales, las cuestiones económicas a las consideraciones étnicas. Hay también mucho angelismo en esta postura de la izquierda posmoderna. Es así como el budismo puede servir para legitimar un militarismo extremo: en los años 1930-1940, el establecimiento del budismo zen no sólo apoyó la dominación del imperialismo japonés sino que incluso lo legitimó. Utilizo deliberadamente el término “comunismo”, pues mis problemas en realidad son los bienes “comunes” como la biogenética y la ecología.

P.S.: Es necesario encontrar la verdadera problemática de nuestra era. El recuerdo del comunismo y de esa gran experiencia trágica de la política del siglo xx nos recuerda que no hay una solución ideológica dogmática y automática. El problema del siglo xxi es la

coexistencia en el seno de una “humanidad” convertida en una realidad, físicamente. Ya no se trata del “universalismo” abstracto de la Ilustración, sino de la universalidad real de un colectivo monstruoso que comienza a ser una comunidad de circulación real con probabilidades de encuentros permanentes y probabilidades ampliadas de colisiones.

Nos hemos convertido como partículas en un gas, bajo presión. La cuestión es de aquí en más el vínculo social dentro de una sociedad demasiado grande; y creo que la herencia de las presuntas religiones es importante, porque son las primeras tentativas de síntesis meta-nacionales y meta-étnicas. La sangha budista era una nave espacial donde todos los desertores de todas las etnias podían refugiarse. Del mismo modo, podríamos describir la cristiandad, suerte de síntesis social que trasciende la dinámica de las etnias cerradas y las divisiones de las sociedades de clases. El diálogo de las religiones en nuestra época no es otro que el reformateo del problema del “comunismo”. La reunión que tuvo lugar en Chicago en 1900, el congreso de las religiones mundiales, fue una forma de plantear la cuestión de nuestra actualidad a través de esos fragmentos, esos representantes de cualquier procedencia, los miembros de la familia humana que se habían perdido de vista después del éxodo africano... En la era de la concentración, hay que plantear y reformatear todo lo que se pensó hasta ahora sobre el vínculo de coexistencia de una humanidad desbordante. Por eso empleo el término “co-inmunismo”. Todas las asociaciones sociales de la historia son, efectivamente, estructuras de co-inmunidad. La elección de este concepto recuerda la herencia comunista. En mi análisis, el comunismo se remonta a Rousseau y a su idea de “religión del hombre”. Es un concepto inmanente, es un comunitarismo a escala global. Es imposible escapar a la nueva situación mundial. En mi libro, la diosa o entidad divina que aparece en las últimas páginas, es la crisis: es la única instancia

que posee suficiente autoridad como para impulsarnos a cambiar nuestra vida. Nuestro punto de partida es una evidencia aplastante: no podemos continuar así.

S.Z.: Mi idea no consiste tanto en buscar un “co-inmunismo” como en revitalizar la idea de un verdadero comunismo. Pero, tranquilícese, se trata más del de Kafka que el de Stalin, más el de Erik Satie que el de Lenin. Efectivamente, en su último relato Joséphine la cantante o el pueblo de las ratas, traza la utopía de una sociedad igualitaria, un mundo con artistas, como esta cantante Joséphine, cuyo canto reúne, subyuga y deja pasmadas a las multitudes, y que es celebrada sin por ello obtener ventajas materiales.

Una sociedad de reconocimiento que mantiene lo ritual, revitaliza las fiestas de la comunidad, pero sin jerarquía ni gregariedad. Idem para Erik Satie. Sin embargo, todo parece alejar de la política al famoso autor de las *Gymnopédies*. El mismo declaraba componer una “música de amueblamiento”,

una música ambiental o de fondo. Y no obstante fue miembro del Partido Comunista. De todos modos, lejos de escribir cantos de propaganda, él daba a escuchar una suerte de intimidad colectiva, justo lo opuesto a la música de ascensor. Y es esa mi idea del comunismo.

Para salir de la crisis, usted, Sloterdijk, opta por la reactivación de los ejercicios espirituales individuales, en tanto que usted, Zizek, insiste en las movilizaciones políticas colectivas y en la reactivación de la fuerza emancipadora del cristianismo. ¿Por qué tales divergencias?

P.S.: Yo propongo introducir el pragmatismo en el estudio de las presuntas religiones: esa dimensión pragmática obliga a mirar más de cerca qué hacen los religiosos, a conocer las prácticas interiores y exteriores, que se pueden describir como ejercicios que forman una estructura de personalidad. Lo que yo llamo el sujeto principal de la filosofía y la psicología es el portador de las series de ejercicios que componen la personalidad. Y algunas de las series de ejercicios que constituyen la personalidad pueden describirse como religiosas.

¿Pero qué significa esto? Se hacen ejercicios mentales para comunicarse con un partenaire invisible, son cosas absolutamente concretas que es posible describir, no hay nada de misterioso en eso. Creo que hasta nueva orden, el término “sistema de ejercicios” es mil veces más operativo que el término “religión” que remite a la santurronería estatal de los romanos. No debemos olvidar que la utilización de los términos “religión” “piedad” o “fidelidad” estaba reservada en tiempos de los romanos a los epítetos que llevaban las legiones romanas estacionadas en el valle del Rin y en todas partes. El privilegio más elevado de una legión era portar los epítetos *pia fedelis*, porque eso expresaba una lealtad particular al emperador en Roma. Creo que los europeos simplemente olvidaron lo que quiere decir *religio*. La palabra significa literal-





mente “diligencia”. Cicerón dio la etimología correcta: leer, legere, religere, es decir, estudiar atentamente el protocolo para organizar la comunicación con los seres superiores. Es, por ende, una suerte de diligencia o en mi terminología, un código de entrenamiento. Por esa razón creo que “la vuelta de lo religioso” sólo sería eficaz si pudiera llevar a prácticas de ejercicios intensificados. Por el contrario, nuestros “nuevos religiosos” no son, la mayoría de las veces, más que soñadores perezosos. Pero en el siglo xx, el deporte se impuso en la civilización occidental. No volvió la religión, reapareció el deporte, después de haber sido olvidado durante casi 1.500 años. No fue el fideísmo sino el atletismo el que ocupó el primer plano. Pierre de Coubertin quiso crear una religión del músculo en los primeros años del siglo xx. Fracaso como fundador de una religión, pero triunfó como creador de un nuevo sistema de ejercicios.

S.Z.: Considerar la religión como un conjunto de prácticas corporales ya existía en las vanguardias rusas. El realizador soviético Serguei Eisenstein (1898-1948) escribió un texto muy bello sobre el jesuita Ignacio de Loyola (1491-1556) como alguien que sistematizó algunos ejercicios espirituales. Mi tesis sobre la vuelta al cristianismo es muy paradójica: creo que solamente a través del

cristianismo uno puede sentirse verdaderamente ateo.

Si consideramos los grandes ateísmos del siglo xx, se trata en realidad de una lógica totalmente distinta, la de un “creditismo” teológico. El físico danés Niels Bohr (1885-1962) uno de los fundadores de la física cuántica, recibió la visita de un amigo en su dacha. Este sin embargo se resistió a pasar la puerta de su casa por una herradura que estaba clavada -una superstición para impedir que entraran los malos espíritus. Y el amigo le dijo a Bohr: “Eres un científico de primer nivel, ¿cómo puedes creer en esas supersticiones populares?” “¡No las creo!” respondió Niels Bohr. “¿Pero entonces por qué dejas esa herradura?”, insistió el amigo. Y Niels Bohr tuvo esta respuesta excelente: “Alguien me dijo que da resultado aunque uno no crea”. Sería una imagen bastante buena de nuestra ideología actual. Creo que la muerte de Cristo en la cruz significa la muerte de Dios y que ya no es más el Gran Otro que mueve los hilos. La única forma de ser creyente, después de la muerte de Cristo, es participar en vínculos colectivos igualitarios. El cristianismo puede ser entendido como una religión de acompañamiento del orden de lo existente o una religión que dice “no” y ayuda a resistir. Creo que el cristianismo y el marxismo de-

ben combatir juntos la marejada de nuevas espiritualidades así como la gregaredad capitalista. Yo defiendo una religión sin Dios, un comunismo sin amo.

El momento histórico que atravesamos parece estar signado por la ira. Una indignación que culmina en la consigna “¡Fuera!” de las revoluciones árabes o las protestas democráticas españolas. Ahora bien, según Zizek, usted Sloterdijk es demasiado severo con los movimientos sociales que a su criterio provienen del resentimiento.

P.S.: Hay que distinguir la ira del resentimiento. Hay toda una gama de emociones que pertenecen al régimen del thymos, o sea, al régimen del orgullo. Existe una suerte de orgullo primordial, irreductible, que está en lo más profundo de nuestro ser. En esa gama del *thymos* se expresa la jovialidad, contemplación benévola de todo lo que existe. Aquí, el campo psíquico no conoce trastorno. Si bajamos en la escala de los valores, es el orgullo de sí mismo.

Bajamos un poco más y es la vejación de ese orgullo lo que provoca la ira. Si la ira no puede expresarse, está condenada a esperar para expresarse más tarde y en otra parte, eso lleva al resentimiento, y así hasta el odio destructivo que quiere aniquilar el objeto del cual salió la humillación. No olvidemos que la buena ira, según Aristóteles, es el sentimiento que acompaña al deseo de justicia. Una justicia que no conoce la ira es una veleidad impotente. Las corrientes socialistas del siglo XIX y XX crearon puntos de recolección de la ira colectiva, algo justo e importante. Pero demasiados individuos y demasiadas organizaciones de la izquierda tradicional se deslizaron hacia el resentimiento. De ahí la urgencia de pensar e imaginar una nueva izquierda más allá del resentimiento.

S.Z.: Lo que satisface a la conciencia en el resentimiento es más perjudicar al otro y destruir el obstáculo que beneficiarme yo

mismo. Nosotros los eslovenos somos así por naturaleza. Conocerán la leyenda en la que a un campesino se le aparece un ángel y le pregunta: “¿Quieres que te dé una vaca? ¡Pero cuidado, también le daré dos vacas a tu vecino!” Y el campesino esloveno dice: “¡Por supuesto que no!” Pero para mí, el resentimiento, no es nunca la actitud de los pobres. Más bien la actitud del pobre amo, como Nietzsche lo analizó tan bien. Es la moral de los “esclavos”.

Sólo que se equivocó un poco desde el punto de vista social: no es el verdadero esclavo, es el esclavo que, como el Fígaro de Beaumarchais, quiere reemplazar al amo. En el capitalismo, creo que hay una combinación muy específica entre el aspecto tímótico y el aspecto erótico. Es decir, que el erotismo capitalista es mediatizado en relación a un mal timotismo, que engendra el resentimiento. Estoy de acuerdo con Sloterdijk: en el fondo, lo más complicado es cómo pensar el acto de dar, más allá del intercambio, más allá del resentimiento. No creo realmente en la eficacia de esos ejercicios espirituales que propone Sloterdijk. Soy demasiado pesimista para eso. A esas prácticas auto-disciplinarias, como en los deportistas, yo quiero agregar la heterotopía social. Por eso escribí el capítulo final de *Vivre la fin des temps*, donde vislumbro un espacio utópico comunista, refiriéndome a las obras que dan a ver y oír lo que podríamos llamar una intimidad colectiva. Me inspiró también en esas películas de ciencia ficción utópicas, donde hay héroes errantes y tipos neuróticos rechazados que forman verdaderas colectividades. Los recorridos individuales también pueden guiarnos. Suele olvidarse que Victor Kravtchenko (1905-1966), el dignatario soviético que denunció muy temprano los horrores del estalinismo en *J'ai choisi la liberté* y que fue ignominiosamente atacado por los intelectuales pro-soviéticos, escribió una continuación, *J'ai choisi la justice*, mientras luchaba en Bolivia y organizaba un sistema de producción agraria más equitativo. Hay

que alentar a los Kravtchenko que emergen en todas partes, desde América del Sur hasta las orillas del Mediterráneo.

P.S.: Considero que usted es víctima de la evolución psico-política de los países del Este. En Rusia, por ejemplo, cada uno carga sobre sus hombros con un siglo entero de catástrofe política y personal. Los pueblos del Este expresan esa tragedia del comunismo y no salen de ella. Todo eso forma una especie de vínculo de desesperación autógena. Yo soy pesimista por naturaleza, pero la vida refutó mi pesimismo original. Soy, por así decirlo, un aprendiz de optimista. Y en eso pienso que estamos bastante cerca uno del otro porque en cierto sentido recorrimos biografías paralelas desde puntos de partida radicalmente diferentes, leyendo los mismos libros.

El caso Dominique Strauss-Kahn: ¿es un simple caso de moralidad o un síntoma de un malestar más importante?

el hecho policial. Dominique Strauss-Kahn tal vez sea inocente. Pero esa historia revela que el poder exorbitante que ostenta un individuo puede crear una suerte de religión de los poderosos que yo calificaría de panteísmo sexual. Creíamos haber terminado con los reyes sol. Pero, curiosamente, el siglo XXI multiplica por diez mil a esos hombres de poder que piensan que todos los objetos de su deseo pueden ser penetrados por su irradiación.

S.Z.: El único aspecto interesante del caso DSK es el rumor que circuló de que sus amigos se habrían acercado a la familia de la supuesta víctima en Guinea para ofrecerle una suma exorbitante de dinero si Nafissatou Diallo retiraba su denuncia. Si eso es verdad, ¿qué dilema! ¿Qué elegir, la dignidad o el dinero que puede salvar la vida de una familia, dándole la posibilidad de vivir en la prosperidad? Eso es lo que resumiría la verdadera perversión moral de nuestro tiempo.

P.S.: Se trata de un caso planetario que supera

Traducción de Cristina Sardoy.



Algunos textos del presidente Hugo Rafael Chávez Frías*



Presentación

El presidente Hugo Chávez Frías, en estos textos escogidos, reflexiona sobre el partido como pieza fundamental en el proceso de construcción del socialismo y, también, invita a sus militantes a multiplicar los esfuerzos en las distintas áreas de la teoría y la praxis revolucionaria. Para desarrollar su análisis, evoca grandes figuras históricas que han enriquecido el pensamiento transformador: Bolívar, Marx, Lenin, el Che, entre otros.

Asimismo, abarca temas tan variados como la ética socialista y la lucha contra la corrupción y el despilfarro; la conformación de las comunas y el poder popular; el problema del burocratismo; la coyuntura política internacional; los modos de producción socialista; las redes de consejos comunales como puente entre el campo y la ciudad, entre otras ideas que nos sirven de guía para enfrentar el capitalismo.

El socialismo salvará a los pueblos del mundo de la miseria, de la pobreza, del hambre, de la desigualdad.

Hugo Chávez Frías

* *El socialismo del siglo XXI.* Hugo Chávez Frías. Colección Cuadernos para el Debate. Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información

La revolución bolivariana y el socialismo

Una revolución emancipadora y auténtica

Nuestra revolución fue la última revolución del siglo xx, cuando casi se habían cancelado los caminos revolucionarios; cuando se habían apagado casi todas las luces en el horizonte mundial y se proclamaba el planTEAMIENTO hegeliano del fin de la Historia desde los centros de pensamiento del poder hegemónico imperial.

Y más importante aún desde el punto de vista de la evolución: nuestra revolución es la primera del siglo xxi.

Estamos obligados a preservarla. Es una obligación más importante que cualquier otra cosa en nuestra vida: preservar, fortalecer, alimentar, dejarla para el mañana, para el siempre.

Esta revolución cada día tiene que ser más verdadera, más auténtica.

Somos los hijos y las hijas del gigante Bolívar. Y como tales tenemos un gran compromiso, mucho más grande que nosotros.

Nos consumiremos íntegra y gustosamente, pero cumpliremos la jornada.

No se puede hacer una revolución sin verdaderos revolucionarios y revolucionarias.

No podrán frenar la corriente revolucionaria

La crisis mundial del capitalismo debe ser oportunidad para en Venezuela para acelerar el desmontaje del sistema capitalista y, al mismo tiempo, acelerar la construcción del socialismo bolivariano.

Ésa es una línea estratégica de trabajo, de pensamiento y de acción en el Gobierno,

en los gobiernos locales, regionales, en las comunidades y en el Partido, por supuesto. Eso significa algunos estremecimientos estructurales. Bueno, ¿y quién dijo que este es el camino del jardín de rosas?

El camino —como dijo el gran Argimiro Gabaldón— es duro, difícil; pero es el único camino que nos llevará a la construcción de la patria socialista.

Hay un plan, una verdadera estrategia continental de la derecha y la extrema derecha para tratar de frenar por todas las vías posibles esta corriente revolucionaria, socialista, popular, que se desató en América Latina y que nos ha convertido en el epicentro de los grandes cambios que están ocurriendo en el mundo.

Todas las miradas de la extrema derecha mundial están dirigidas, en primer lugar, hacia Venezuela, pero no podrán con nuestro pueblo, con nuestro Partido, con nuestro Gobierno, con nuestra Revolución.

Una Revolución humanamente gratificante

El otro modelo que nosotros estamos planteando, la alternativa al capitalismo, debe ser asumido y percibido por el pueblo. Eso es lo “humanamente gratificante”, según el escritor István Mészáros.

Hay que entender de qué se trata entonces lo humanamente gratificante. En primer lugar, que uno se sienta moral, espiritualmente lleno, socialmente útil y para eso se requiere la conciencia.

No estamos hablando de gratificante porque estamos tomando whisky todas las noches o estamos en la dulce vida, o ganando un sueldo de no sé cuántos millones o un carro último modelo y una mansión por vivienda. Eso es lo gratificante en el modelo capitalista, por los valores del capitalismo.



Se trata del reto de crear otros valores que sean asumidos por el humano como gratificante, pero, ciertamente, hay necesidades que son básicas para la vida: vivienda, salud, educación, servicios, agua potable, energía; y el socialismo tiene que solucionar eso. ¡Debe ser humanamente gratificante!

Inicio de una nueva era

Hoy se cumplen diez años del inicio del Gobierno Revolucionario en Venezuela, diez años del inicio de una nueva época en América Latina y en el Caribe.

Como dijo el padre Bolívar en la Carta de Jamaica: “Nosotros no somos ni americanos del Norte, ni europeos. Somos una mezcla de lo negro africano, con lo blanco europeo, con lo indio aborigen de esta tierra heroica de América...”.

Si alguien se pone a comparar lo que era Venezuela hace diez años con lo que hoy es esta patria; lo que era América Latina y el Caribe hace diez años, con lo que hoy ocurre en esta tierra y en esta patria grande, podrá darse cuenta de los gigantescos cambios que han comenzado.

Un nuevo mapa político, económico, geopolítico se perfila en América Latina.

Hace diez años, América Latina y el Caribe estaban casi totalmente arrodillados a los mandatos del imperio norteamericano. Bien se podía utilizar aquella frase de que América Latina era el patio trasero del imperio norteamericano.

La situación hoy ha cambiado radicalmente. Se ha liberado del yugo imperialista que nos azotó durante tanto tiempo.

Y América Latina y el Caribe, cada día que pase, serán más libres, y estaremos cada día con mayor fuerza construyendo la patria nueva, porque, como ustedes lo saben, camaradas y compatriotas, la patria o es una sola y grande o no es ni patria ni nada.

Creación del modelo productivo socialista

Pido que aceleremos la creación del modelo económico socialista, del modelo productivo socialista; que aceleremos la activación de la propiedad social, de un nuevo modo de producción socialista, de nuevos modos de distribución socialista, destinado a satisfacer las necesidades.

Si nosotros no lográramos transformar estructuralmente el modelo rentístico capitalista que ha imperado en Venezuela desde siempre

por un modelo productivo, diversificado, socialista, nunca estaríamos en condiciones de satisfacer las necesidades del pueblo.

Si nosotros no cambiamos la estructura económica para generar un modelo distinto, nunca estaríamos en condiciones de solucionar toda esa pesada herencia de pobreza, de exclusión que los venezolanos, que nuestro pueblo lleva con gran esfuerzo sobre sus hombros, sobre su alma.

Nuestro socialismo se basa en la ciencia y la historia

Si bien es cierto que nuestro socialismo del siglo **xxi** en Venezuela debemos inventarlo, también es cierto que cualquier invento socialista debe estar fundamentado en principios científicos.

No vamos a inventar el socialismo de la nada, como algo totalmente nuevo, como si la historia no existiera, como si no existieran tantas y tan maravillosas experiencias revolucionarias del pasado y del presente, como si no existiera desde los días de Cristo un importante número de grandes pensadores socialistas.

El problema sigue siendo el mismo, ideológico, de formación ideológica, de configuración ideológica. Algunos de los jerarcas católicos se molestan cuando yo digo esto, pero lo digo porque lo creo: Cristo, para mí fue y es uno de los más grandes actores y pensadores socialistas de nuestra historia.

Para mí el cristianismo o es socialista o no es cristianismo. El cristianismo es eminentemente socialista.

Hay que leer los discursos de Cristo y su acción vital, antiimperialista, enfrentado a las élites del poder económico, político y religioso de su tiempo. Pregonaba la igualdad, la libertad del ser humano, su dignidad, su

dignificación. Terminó yendo al martirio por los pobres de la Tierra.

Habrà que recordar todos los días aquel pensamiento de Cristo: “Más fácil será que un camello entre por el ojo de una aguja, a que un rico entre al reino de la igualdad, al reino de la justicia, al reino de Cristo”.

El verdadero reino de Cristo no es otro que el socialismo; el verdadero ideal de Cristo no es otro que el socialismo; el verdadero ideal de Bolívar no es otro que el socialismo; el de Simón Rodríguez, el socialismo.

Luego llegaron Carlos Marx, Federico Engels, Rosa Luxemburgo, Vladimir Illich Ulianov “Lenin”, y muchos otros pensadores y pensadoras del siglo **xix** y del **xx**, que configuraron el socialismo científico, el materialismo histórico.

No podemos desconocer ese aporte y la experiencia de la Revolución soviética, de la Revolución china, de la Revolución cubana, mucho más cerca de nosotros en espacio y en tiempo, en carácter y en raíz.

Por eso hay que estudiar mucho. Hay que leer mucho, discutir y leer las tesis socialistas, y sobre ese cúmulo de conocimientos inventar el socialismo con características venezolanas, en este tiempo y en este lugar.

Revolución antiimperialista y socialista

A partir del 2002, nuestro proceso comenzó a radicalizarse. El látigo contrarrevolucionario y fascista nos impulsó. Es la única forma en que una revolución sea tal y tenga éxito, se vaya fortaleciendo, profundizando, perfilando sus estrategias, su programa, sus líneas, su fuego, su fuerza.

El otro camino lleva al debilitamiento, a la agonía y a la muerte. Cuando despierta la fibra revolucionaria de las masas, explota, pero

eso no es suficiente para que una revolución sea exitosa.

Aquí fuimos profundizando y es en 2003 cuando la Revolución Bolivariana se declara antiimperialista para responder a las agresiones del imperio. Nunca antes habíamos proclamado el carácter antiimperialista de nuestra revolución.

Pudiéramos decir que en esa primera etapa fue una revolución ingenua, con muchas contradicciones; luego levantamos la bandera antiimperialista y en 2005 levantamos la segunda bandera: el socialismo. Esas dos banderas son definitorias. Esta revolución cada día será más antiimperialista y más socialista.

Las siete líneas estratégicas del Proyecto Nacional Simón Bolívar y la Venezuela socialista

En el marco de estas siete líneas se desarrollará la batalla de ideas que comienza a partir de mañana, en contra de las líneas ideológicas de la oposición contrarrevolucionaria, que está siendo financiada e impulsada desde Washington y desde aquí por esa quinta columna imperialista y apátrida que tenemos.

Recordemos las siete líneas estratégicas:

1. La nueva ética socialista. Cada uno de nosotros debe tener cada día mayor concien-

cia socialista, humanista, desprendimiento: dejar de lado los intereses personales. Desprendámonos de nosotros mismos, ésta es la ética socialista bolivariana.

2. Lograr la suprema felicidad social. Ésa es una expresión de Bolívar. Cuando él habla de la suprema o la mayor suma de felicidad posible, está hablando de un concepto político, de una búsqueda política y hoy estamos claros: la única forma de lograr la mayor suma de felicidad para un pueblo es a través del socialismo. En el capitalismo se logra la mayor suma de infelicidad para los pueblos, para las sociedades, para los seres humanos.
3. La democracia protagónica revolucionaria. Consiste en que el pueblo tenga el poder y vaya progresivamente asumiéndolo y construyendo el nuevo poder popular.
4. El modelo productivo socialista. La única forma de que se consiga la suprema felicidad social es construyendo un modelo económico socialista, una base productiva socialista.
5. La nueva geopolítica nacional. La nueva geometría del poder.
6. La nueva geopolítica internacional. Venezuela sumada al proceso de darle forma y solidez a un mundo pluripolar. La unión suramericana, por ejemplo, procesos en los cuales Venezuela tiene que seguir jugando un papel, que sabemos es modesto, pero es importante para la integración de los pueblos de Nuestra América, como bien la define José Martí.
7. Venezuela, potencia energética mundial. En ese camino vamos.

Capacidad para responder a oportunidades históricas

En Venezuela, más allá de la teoría, tenemos una realidad en marcha: el poder constituyente es y debe ser potencia permanente, potencia transformadora, inyección revolucionaria para reactivar nuestro proceso bolivariano, capacidad para responder.



Esta expresión la tomé de Toni Negri: “Capacidad para responder continuamente a una oportunidad histórica”. Yo diría no a una, sino a oportunidades históricas que se van presentando a lo largo del camino.

Somos simples representantes del pueblo, simples representantes del poder constituyente originario al cual nos debemos. Ese poder es el dueño de la República, no somos nosotros, señores gobernadores, gobernadoras, alcaldes, ministros, ministras, diputados, diputadas.

Los tres ejes del triángulo o proyecto de gobierno

Primer eje: el proyecto de gobierno

El triángulo de gobierno tiene tres variables: una, el proyecto de Gobierno. El proyecto es algo sumamente importante: hacia dónde vamos, cuáles son los objetivos, cuál es el gran objetivo. Bolívar lo definía en Angostura: “El sistema de Gobierno más perfecto es aquel que le dé a su pueblo la mayor suma de estabilidad política, la mayor suma de seguridad social y la mayor suma de felicidad posible...”; ése es el gran objetivo.

Nadie puede ni debe tener proyectos particulares. El que tenga un proyecto particular atenta contra el proyecto general. Nadie puede estar obedeciendo a otros proyectos que le orienten desde otros comandos, llámense como se llamen: grupos económicos, partidos políticos, regiones determinadas; no. Un capitán es lo que hay, un proyecto es lo que hay, un barco es en el que estamos.

Segundo eje: la gobernabilidad o entorno

La segunda variable del triángulo es la gobernabilidad, el entorno. En la medida en que el proyecto sea más exigente, la gobernabilidad tiende a complejizarse, a dificultarse. Ya nos pasó en los años 2001, 2002, 2003. En algún momento estuvimos contra las

cuerdas, atacados por dentro, por fuera, hubo mil conspiraciones políticas, militares, económicas, sabotaje, terrorismo... Claro, porque tomamos ese camino. Si no hubiésemos tomado ese camino, ese objetivo, ese proyecto, esa dirección en la brújula, jamás hubiese pasado lo que ocurrió en aquellos años y lo que sigue ocurriendo, las amenazas que siguen activándose en distintos ámbitos.

Tercer eje: la capacidad de gobierno

Nosotros en lo individual, pero sobre todo en lo colectivo, compañeros del gabinete, podemos influir en las tres variables, en unas más y en otras menos; en el proyecto sin duda podemos influir, estamos y seguiremos influyendo en el diseño del proyecto, en las etapas que vamos transitando del proyecto, en el salto.

Dialéctica de la democracia y la revolución

Nosotros somos representantes, pero hemos jurado darle vida a una democracia no representativa, sino participativa y, más allá, protagónica. Somos una contradicción, porque si de democracia vamos a hablar, habrá que recordar la democracia liberal que se le impuso a todos estos países y cuyo modelo fue horriblemente copiado, sigue siendo copiado y pretende seguir siéndolo por las élites de estos países nuestros, democracia que al final no es tal.

Sobre esa gran contradicción tenemos que trabajar: ¿cómo vencer las barreras que se oponen al avance de la verdadera democracia, la participativa, la protagónica, para que sea revolucionaria? Porque la democracia de élites, representativa, es contrarrevolucionaria. Una Asamblea Nacional encerrada entre cuatro paredes, un gobierno encerrado en cuatro paredes, tomando decisiones, basada en la representación que un pueblo le dio, expropiándole la soberanía, es contrarrevolucionaria.

La democracia poderosa

La clave es el poder. Habrá que ver qué tipo de poder es la fuerza.

El primer gran poder es el moral. No es el poder del imperio que bombardea y atropella, que destroza; el poder de la inmoralidad, el poder del mal.

Vamos a hacer cada día más poderosa nuestra Revolución, nuestra democracia revolucionaria. Democracia poderosa, que tenga poder para transformar, que tenga poder popular en marcha; poder económico, poder social, poder popular, poder moral.

Hay que reconocer los obstáculos que frenan el impulso revolucionario de la democracia poderosa, que tienden a debilitarla y le quitan fuerza, le quitan poder y le abren brechas. Ponen en peligro a la democracia revolucionaria.

Acerca de la ética revolucionaria

Déjenme decirles, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor.

Ernesto Che Guevara

Acabemos con los vicios de la vieja clase política

Carlos Marx lo dice: “La sociedad nueva nace contaminada...”.

Hay que tener conciencia de ello, para atacar los vicios de la vieja clase política que aquí todavía permanecen y buscan infiltrarse por todos lados; cálculo subalterno, intereses individuales o grupales, aspiraciones, ambiciones personales, intereses de ciertos sectores capitalistas que buscan infiltrar los movimientos revolucionarios para neutralizarlos o frenarlos.

Corrientes anarquistas, viejos vicios de la

izquierda y de la derecha... Yo pido que nos elevemos y que tengamos toda la resolución individual y colectiva para triturar esos viejos vicios.

Despojémonos de otras cosas que no sólo no nos servirían, sino que serían como un fardo para volar. Pido al colectivo que esté pendiente de cualquiera de estos vicios que se quieren infiltrar aquí y lo pulvericemos, los atacemos de frente en el debate interno.

Ejemplo de verdaderos revolucionarios

Ustedes están en una sociedad bombardeada por los valores perversos del capitalismo. Den la batalla cultural todos los días, la batalla del amor contra el odio. El capitalismo tiene sus valores —que son negativos—, y el socialismo tiene sus valores, que son sublimes.

El capitalismo proyecta el individualismo y, por tanto, la división de la sociedad.

Los socialistas debemos ser portadores del amor, de la vida del cuerpo colectivo, de la mente colectiva, de la solidaridad, del compromiso y de la conciencia del deber social; y ustedes deben ser mucho mejor que nosotros, mil veces mejor que nosotros, el ejemplo de verdaderos revolucionarios socialistas.

Eso no es una tarea para el futuro, es una tarea para el presente. Ustedes tienen que hacer como dijo Cristo: multiplicaos. Él dijo: “Vayan y sean luz del mundo y sal de la tierra”. Sal para evitar que se corrompa el mundo, para sanar lo corrompido; luz para iluminar con luz propia, individual y colectiva.

Lo colectivo debe estar por encima de lo individual. Que no haya egoísmo en ustedes, que no haya ambiciones bastardas, que no haya la ambición del lucro material, de la riqueza material, que lo que lleva es a la corrupción, indudable e inevitablemente. Despréndanse de ustedes mismos. Sean

como el Che, como Cristo, como Bolívar.

Valores humanistas y liberación material

Para que haya socialismo, se requieren muchas cosas. Quiero insistir en esto de la conciencia del deber social. La primera Revolución es aquí dentro, en el espíritu. Que tú seas un niño bueno porque ames y respetes a los demás, te sientas parte de una comunidad, de un grupo y te sientas responsable ante el grupo, que tengas amor, que seas un niño amoroso.

Recordemos a Cristo: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. Eso es algo fundamental para que haya socialismo. En el capitalismo, nos ponen a odiarnos entre todos; ¿por qué? Porque nos coloca como en la selva: ¡Sálvese quien pueda! Entonces, terminamos odiándonos, compitiendo, a ver quién sobrevive.

El socialismo es el amor; por eso digo que el principal nutriente del proyecto socialista bolivariano debe ser el amor; por eso el amor hay que alimentarlo de muchas maneras.

El amor por la naturaleza, por la patria, por la bandera, por ti mismo, pero sin egoísmo.

Valores socialistas verdaderos

Los valores del socialismo son, para mí, tal cual los principios del verdadero cristianismo: la igualdad, el amor por los demás, el sacrificarse uno, incluso, por los demás.

Eso es imposible en el capitalismo, por eso creo que Cristo fue uno de los más grandes socialistas de la historia.

Socialismo vs. individualismo

La cultura del individualismo es muy fuerte en el mundo, en nuestros pueblos, en nuestras tierras.

La palabra privada viene de allí: “privar a otros

de”. Propiedad privada es aquella que le pertenece a alguien que priva a los demás. Tú estás privado porque eso es mío. La fundamentación es el egoísmo, y eso ha calado profundo en el metabolismo del cuerpo social.

Por eso la batalla no es contra un alcalde adeco, o un aspirante adeco. No es contra un candidato de otro partido, llamémosle como le llamemos, es cuálido, pitiyanqui, saltatanquera, o como sea. Ese no es el problema.

La batalla es ideológica, es cultural; la batalla es muy grande, el desafío es infinito.

El fortalecimiento moral de la Revolución

Necesitamos una aceleración revolucionaria. Necesitamos una revolución dentro de la revolución, un fortalecimiento moral de la revolución; una batalla que debemos dar todos contra las desviaciones que todavía perviven; una batalla a muerte contra la corrupción en todas partes, disfrácese como se disfrace; una batalla a muerte contra el derroche, el gasto innecesario; una batalla a muerte contra la ineficiencia, contra el burocratismo; una batalla para darle cuerpo al espíritu del socialismo.

Tenemos que estar conscientes de lo siguiente: lo que pase en Venezuela influirá de muchas maneras en lo que siga ocurriendo en América Latina y en el mundo. De la Revolución Bolivariana puede depender el destino de la humanidad, digámoslo así, con todas las letras, sin vanidad, con humildad, pero es la verdad.

La Revolución Bolivariana hoy se ha convertido en referencia universal, por eso es que el imperialismo nos golpea tan duro y nos seguirá golpeando, tratando de frenarnos. Sólo que el imperialismo cada día tendrá menos dientes, cada día tendrá menos puños.

El imperialismo norteamericano se acerca más a lo que dijera un día el camarada Mao



Tse Tung: el imperialismo, tigre de papel en lo estratégico, pero también será tigre de papel en lo táctico, y nosotros estamos obligados a convertirnos en unos verdaderos tigres de acero en lo estratégico y en lo táctico.

Liderazgo moral y político

Un liderazgo entregado, verdadero, desprendido, un liderazgo de transición moral. ¡Qué fuerza tiene el liderazgo moral! En este caso moral y político, porque hay personas que tienen un liderazgo moral pero están por allá en una cabaña, escribiendo. Son ejemplos, símbolos.

Gandhi, ése es el tipo de liderazgo que nos hace falta, liderazgo moral y liderazgo político, movilizador; Martin Luther King, una personalidad impresionante; Mandela; Bolívar; Cristo.

Todos aquí debemos ser líderes, actuar como líderes, comportarnos como líderes. Es necesario catalizar, a través de la educación cívica,

los liderazgos verdaderos. El líder verdadero es un gran educador cívico, moral y político, es un conductor.

Los enemigos del pueblo

Los enemigos de la Revolución, que son los enemigos del pueblo, que es la burguesía, los ricos y los súperricos, se la pasan tratando de convencer al pueblo de un rosario de mentiras, como que la Revolución les va a quitar la propiedad privada. Son ustedes, burgueses, los que le quitaron al pueblo todo, los que expropiaron al pueblo desde siempre.

Hugo Chávez Frías

El imperio no descansará

Estamos nosotros en el epicentro de un huracán. La extrema derecha nunca abandonará la carta del golpismo. Su naturaleza es el fascismo, el odio cada día más grande en contra de nuestro pueblo y sus líderes.

El imperialismo no nos dejará en paz. La burguesía venezolana, pitiyanqui, no nos dejará en paz; así que acostumbremos a vivir en un conflicto permanente.

Si la burguesía retomara el gobierno, bien sea el gobierno legislativo o el gobierno ejecutivo, se apagaría el horizonte, se cerraría el gran portón que hemos abierto.

A la Revolución Bolivariana la derecha internacional le tiene miedo. Y a medida que nosotros avanzamos más, sobre todo en el área económica, a medida que ellos ven cómo el Partido Socialista Unido ha venido cuajándose; en la medida en que el imperialismo, sus órganos de inteligencia y su quinta columna infiltrada en Venezuela, ven el avance de la conciencia del pueblo, el avance de nuestra juventud, de nuestros estudiantes, de nuestros campesinos, las organizaciones sociales, el avance de conciencia, con más razón se preocupan, se desesperan. ¡Y vienen con todo, y nosotros vamos con todo!

Capitalismo: reino de los ricos, infierno de los pobres

El capitalismo convierte a la propiedad en un privilegio. Los ricos terminan concentrando la propiedad. Te la quitan a ti y ellos acumulan todo. Y, claro, se vuelven ricos y los demás, expropiados.

El socialismo no. El socialismo distribuye la propiedad por igual. Es la propiedad tanto individual como social y colectiva. Se logra un mundo armónico, en equilibrio, como decía Bolívar.

Todos hemos sido, de una u otra manera, esclavos del capitalismo. El capitalismo es el reino de los ricos que les imponen a los demás la miseria. Les quita la patria potestad, hasta los hijos se los quita, muchas veces se los destruye, se los esclaviza, les quita el derecho al estudio, a la cultura, a la salud.

En el capitalismo si cuesta un bolívar un kilo de café, que es el costo de producción, por ejemplo, entonces viene el capitalista y quiere vendértelo a diez bolívares. Esa es la razón de las tragedias del capitalismo: todo lo convierte en mercancía y a todo le pone precio.

Con el hombre nació la praxis de la propiedad común, de la propiedad social; después vino la propiedad privada a través de la cual una minoría se adueñó de todo y dejó a la mayoría sin nada.

Eso es lo que defiende la burguesía. Nosotros defendemos la propiedad social, la propiedad del pueblo, la propiedad personal, la propiedad honesta, la propiedad de tu trabajo, la propiedad de tu vivienda, la propiedad de ti mismo, la propiedad de tus bienes personales, la propiedad familiar, la propiedad comunal.

Ésa es la propiedad que nosotros defendemos; no la grosera propiedad de los burgueses que se quieren adueñar de todo.

Para la burguesía el pueblo es un montón de espaldas

Estaba recordando al poeta salvadoreño Roque Dalton, un poema hermoso que dice: “Ellos, la burguesía, siempre vieron al pueblo como un montón de espaldas sobre las cuales descargar con furia su odio”. Ellos siempre vieron al pueblo así, y tristemente eso fue el pueblo venezolano el 27 y el 28 de febrero de 1989, un montón de espaldas, miles y miles de espaldas que corrían y sobre las cuales esta abyecta burguesía utilizando las armas de la República, los soldados de la República y del pueblo, las policías y todo cuanto cuerpo de seguridad así llamado existía, descargaron su furia.

Hoy, y yo no estoy exagerando cuando lo digo, el pueblo no es un montón de espaldas para ser metralladas. Hoy es un montón de pechos que corren hacia el futuro; ése es el pueblo venezolano hoy, millones de pechos que corremos abiertos hacia un futuro.

La amenaza mediática

Otra de las amenazas que tenemos para nuestro proceso democrático es el tema mediático; no hay que perderlo de vista, hay que reconocerlo, evaluarlo, trabajarlo; y en eso también la Asamblea Nacional tiene un papel muy importante que jugar, junto al Gobierno, junto al país. El tema mediático: esa gota todos los días hace daño. No nos descuidemos al respecto de ese ataque permanente contra el país y las instituciones.

El contraataque permanente en el ámbito nacional e internacional, es uno de los obstáculos que tenemos y en los cuales hay que estar siempre trabajando.

Lo que vamos a defender no es ni siquiera lo que hemos hecho; es el inmenso horizonte que tenemos abierto.

Teleología y causalidad en la ontología de Lukács

Nicolás Tertulian*

El filósofo marxista Georg Lukács, uno de los más importantes intelectuales del siglo xx, publicó poco antes de su muerte una vasta síntesis del pensamiento de Marx en tres volúmenes llamada *La Ontología del ser social* para oponerse al dogmatismo reinante y redefinir el marxismo sobre bases sólidas, más próximas al verdadero pensamiento de su fundador, tomando como base el concepto de trabajo. Sin embargo, esta obra no tuvo la difusión debida, con excepción del alemán, el húngaro y el italiano. En español se publicó en el año 2007 una pequeña parte bajo el nombre de *Marx, ontología del ser social* (Akal, Madrid, 2007). De todas maneras, en el momento en que se ponga a la orden del día una revaloración del pensamiento de Marx, que ya comienza, esta obra del pensador húngaro seguramente será tenida como una de las principales referencias para la realización de esta labor. Por eso presentamos aquí un texto que ofrece una excelente introducción, con base en uno de sus aspectos, escrito por uno de los principales intérpretes de su pensamiento.

Alberto Valencia Gutiérrez
Profesor Univalle Traductor

Se podría explicar de diversas maneras el silencio que continua existiendo alrededor de la última obra de Georg Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (*La ontología del ser social*). Mientras tanto, sin embargo, no deja de sorprendernos que esta vasta síntesis en dos volúmenes no haya aparecido hasta el momento en su versión original, es decir, en alemán. Después de haber publicado tres capítulos en pequeños volúmenes separados, la casa editorial Luchterhand de la República Federal de Alemania ha postergado continuamente la publicación integral de la obra, aduciendo motivos puramente comerciales pero que también reflejan, en realidad, supremamente

bien, el clima ideológico de Alemania Federal, poco favorable a una empresa editorial cuyo objeto sea una vasta síntesis del marxismo de esta naturaleza. En Hungría, incluso, único país donde esta obra póstuma de Lukács ha aparecido integralmente (en versión húngara), la *Ontología* no ha dado lugar ni a las intervenciones críticas ni a los debates que se tiene el derecho de esperar. En Italia, igualmente, donde la casa editorial Editori Riuniti ha publicado en una excelente traducción el primer volumen de la *Ontología*¹ (la segunda parte debe aparecer el año próximo), el libro ha pasado casi desapercibido.

Un texto importante dedicado a la *Ontología*,

* Director de estudios en la Ecole des hautes études en Sciences Sociales de París. Este ensayo ha sido traducido de su versión en italiano “Teleología y causalidad nell’ontologia di Lukács”. Apareció publicado en la Revista “Crítica Marxista”, Número 5 de 1980. Las palabras subrayadas que aparecen en la traducción se encuentran en cursiva en el original. La traducción ha sido hecha para la revista *Aquelarre* por Alberto Valencia Gutiérrez, profesor del Departamento de Sociología, Universidad del Valle, Cali, Colombia.



de hecho el único que abarca el conjunto de la obra, aún formulando algunas reservas de fondo sobre su concepción –nos referimos a la publicación de hecha por los discípulos de Lukács: F. Feher, A. Heller, G. Markus y M. Vadja con el título de *Annotazioni sull' ontologia pre il compagno Lukács*– no ha tenido el eco que hubiera merecido, y es precisamente porque el libro de Lukács no es aún accesible en una lengua de gran difusión. En conclusión, es lamentable que un trabajo teórico tan amplio, resultado asombroso de los últimos diez años de la vida de Lukács, haya permanecido mas o menos desconocido hasta este momento.

Con su *Ontología* Lukács espera restituir al marxismo la dignidad de filosofía de gran clase, reactualizando las categorías de la filosofía clásica y reexaminándolas a la luz de la experiencia teórica del marxismo. La causalidad y la teleología, la necesidad y la contingencia, la realidad y la posibilidad, la sustancia y el accidente, la esencia y el fenómeno, constituyen los principales instrumentos categoriales utilizados para reconsiderar críticamente los fundamentos del marxismo. Lukács tenía la intención de revalorar la tradición, tanto de la *Metafísica* de Aristóteles como de la *Lógica* de Hegel, para erigir su propia ontología. Es por ello que su obra quería ser simultáneamente una “metafísica” y una “crítica de la razón histórica”.

El objeto principal de las meditaciones del pensador húngaro es el análisis filosófico de la estructura de la vida social; las articulaciones y el sentido de la historia de la humanidad están en el centro de sus reflexiones. Sin embargo, confrontaciones frecuentes entre la estructura de la vida social y de la naturaleza inorgánica y orgánica, destinadas a esclarecer la organización específica de la sociabilidad humana, conducen inevitablemente a Lukács a extender el campo de sus investigaciones ontológicas. De esta manera, la ontología de lo social se encuentra acompañada de una ontología de la naturaleza. Tenemos, pues, muchas razones para ver en este trabajo de Lukács una obra de aspiraciones filosóficas universales.

Sin embargo el interés que surge de esta obra no es solo de orden especulativo. Lukács no cesa de denunciar las diferentes hipóstasis de la degradación y de la vulgarización del marxismo del periodo estalinista y, así, la disputa con el estalinismo centrada alrededor de sus hipóstasis teóricas, se convierten en el verdadero leit-motiv de la ontología.

Cediendo a la ilusión que podríamos llamar –utilizando un término caro a Louis Althusser– “teorista”, en la última parte de su vida Lukács se muestra inclinado a atribuir constantemente el origen de los procesos sociales altamente negativos del periodo estalinista, en primer lugar, a una desviación estructural del espíritu autentico del marxismo: la alteración del pensamiento de Marx constituye según Lukács el atributo decisivo del estalinismo. Amputar las partes cancerosas, para reencontrar la vía de un desarrollo correcto del socialismo, era a sus ojos una empresa indisociablemente vinculada a un “renacimiento del marxismo”. Y su *Ontología* debía constituir un trabajo teórico consagrado a esta gran causa.

Las metamorfosis del marxismo en el periodo post-estalinista están todavía bastante poco

analizadas en una perspectiva global. En todo caso, tenemos un gran número de trabajos que se han propuesto identificar las formas de alienación del marxismo codificado e institucionalizado en el *diamat* (el materialismo dialéctico en el sentido dogmático del término), combatir la esclerosis impuesta al verdadero pensamiento de Marx y reencontrar el núcleo auténtico del marxismo originario. La crisis del marxismo, de la que se ha recientemente hablado mucho –entre otros por parte de Althusser, Colletí y Bobbio– ha sacado a la luz al mismo tiempo las grandes carencias del marxismo frente a una serie de procesos sociales del mundo contemporáneo.

Lukács no podía evidentemente permanecer insensible en presencia de las diversas tendencias a reinterpretar la obra de Marx, aparecidas en el periodo post-estalinista, con la intención manifiesta de liberar al marxismo del monolitismo dogmático. Aun cuando las referencias directas sean bastante raras, Lukács buscaba particularizar su propia posición en la confrontación tanto con la tesis althusseriana de la “ruptura epistemológica” que habría ocurrido en la evolución filosófica de Marx, como en la eliminación de la “dialéctica de la naturaleza” del campo de la problemática auténtica del marxismo, idea formulada por Sartre en *La crítica de la razón dialéctica* y por los representantes de la escuela de Frankfurt.

Asumiendo la orientación común a todas estas direcciones de pensamiento (no obstante sus divergencias) –es decir, la voluntad de contraponer a una visión rígida unidimensional, esquemática, de la causalidad de los procesos históricos, una visión por el contrario plural, multiforme, impregnada por la densidad, por la complejidad y por la impredecibilidad de lo real– Lukács no escogía precisamente como eje de su empresa teórica la exaltación de la subjetividad y sus potencias autónomas (como lo había hecho Sartre en la obra citada anteriormente) sino *el ser* en

su autarquía ontológica y en sus inagotables determinaciones. La liberación del marxismo, anquilosado en interpretaciones esquemáticas a partir de la segunda Internacional –proceso que llega a su punto culminante en el periodo estalinista– estaba para Lukács estrechamente asociada con la reconstrucción del pensamiento filosófico de Marx, entendido como ontología. Una orientación de esta naturaleza no podía sino sorprender e irritar.

Filósofos significativos de tendencias diversas (de Bloch, Adorno o Goldman hasta Enzo Panzi) y ambientes filosóficos diferentes, como por ejemplo el círculo de discípulos de Lukács reunidos en la escuela de Budapest, han seguido viendo en la obra juvenil *Historia y conciencia de clase* (1923) el verdadero momento creativo de este pensador. Los ensayos incluidos en este libro prefiguran, según los exégetas citados, una genuina filosofía de la praxis, del dinamismo y de la creatividad revolucionaria. Maurice Merleau-Ponty fue uno de los primeros en creer que se podía ver en la evolución de Lukács hacia el “realismo filosófico” durante el periodo posterior a *Historia y conciencia de clase* (la elaboración de una ontología aparecía por ello como la culminación natural de dicha evolución) una grave infidelidad al espíritu auténticamente dialéctico del pensamiento que se traslucía de la obra juvenil. Los primeros capítulos de *Las aventuras de la dialéctica* (1955) señalaban la irremediable contradicción dentro de la cual se habría debatido Lukács durante el periodo estalinista en su intento por conciliar lo imposible: el realismo filosófico de Lenin (cuyas tesis, incluida la célebre teoría del reflejo, eran a los ojos de Merleau-Ponty la canonización filosófica del sometimiento a la realidad –al partido– y a la necesidad objetiva) con el espíritu no conformista y rebelde del verdadero pensamiento dialéctico. Partiendo, pues, de la premisa de que “el equilibrio es precario entre la dialéctica y la metafísica materialista” el filósofo francés llegaba a una conclusión perentoria: “La historia de Lukács

es la de un filósofo que ha creído poder incluir el realismo en la dialéctica, la cosa misma en el pensamiento de la cosa. La espada vuelve a su vaina, y nadie finalmente queda satisfecho, ni el filósofo, ni el poder”².

La *Ontología del ser social*, como la expresión filosófica más desarrollada de la “síntesis imposible” intentada por Lukács, nos permitirá verificar la validez de la refutación avanzada por Merleau-Ponty.

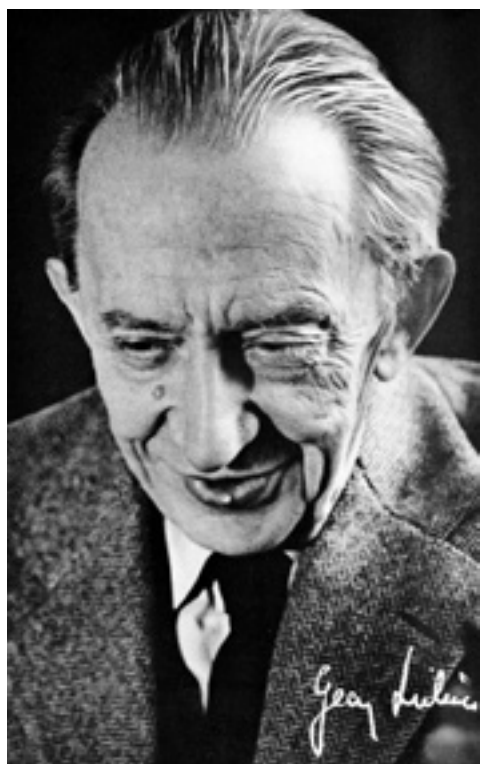
La reacción negativa de Jürgen Habermas contra la idea lukacsiana de interpretar el marxismo como una ontología no es menos significativa, en cuanto puede ser considerada como característica de la Escuela de Frankfurt. Según refiere Agnes Heller, durante una conversación que tuvo lugar en Frankfurt en 1966, Habermas, al tener conocimiento del proyecto, rechaza *a limine* la idea de una ontología tal como era concebida por Lukács. Él se mostraba refractario a una orientación de esta naturaleza, ya que la concepción de la *Ontología* le parecía reiterar, cosa inaceptable, el espíritu de los grandes sistemas del racionalismo clásico. Habermas consideraba que allí existía una contradicción entre la historicidad de las categorías y el proyecto de una filosofía concebida como *philosophia universalis*³. La refutación de Habermas estaba fundada sobre la idea de que una ontología postula por definición determinadas categorías universales, aplicables tanto a la naturaleza como a la sociedad: el anacronismo de este tipo de concepción le parecía evidente y, por consiguiente, la *Ontología* de Lukács le parecía plausible de ser considerada como una variante más sutil de viejo *diamat*. En realidad Habermas, con el mismo criterio que toda la Escuela de Frankfurt, sostenía en la interpretación del marxismo un “sociocentrismo” (*Gesellschaftszentrismus*, orientación compartida también por los miembros de la Escuela de Budapest) que parecería excluir *ab initio* la legitimidad y el interés por una filosofía de la naturaleza. Hecho paradójico, Lukács se

preparaba a hacer del mismo principio de la historicidad del ser y de sus categorías la llave maestra de su *Ontología*, pero sin renunciar a sus consideraciones filosóficas sobre la naturaleza. Y es de allí que resultarían algunas de las divergencias más importantes entre Lukács y sus contradictores.

El fracaso del estalinismo, así como la aparición de síntomas de crisis en el mundo occidental después de dos décadas de *boom* económico (lo que implicaba también la aparición de algunos síntomas de decadencia del neopositivismo como ideología dominante) había generado sobre el plano filosófico la tendencia a reexaminar críticamente todas las categorías del marxismo tradicional. Las sistematizaciones filosóficas del marxismo (inauguradas por Engels, continuadas en la época de la segunda internacional, codificadas e institucionalizadas a ultranza en el periodo estalinista) fueron repentinas y severamente puestas en discusión bajo el efecto de nuevas experiencias históricas.

La idea de que existían ciertas “leyes universales”, aplicables tanto a la naturaleza como a la sociedad, era la que de modo particular exigía ser sometida a un examen riguroso. No nos parece exagerado afirmar que trabajos tan diferentes como *La Ontología del ser social* de Lukács, orientado a elaborar una ontología crítica, la vasta obra de Michel Henry, *Marx* (I, *Una filosofía de la realidad*; II, *Una filosofía de la economía*) de base fenomenológica, o bien, antes de éstas, la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, hayan nacido de un mismo impulso crítico: reencontrar el verdadero espíritu que anima el pensamiento de Marx liberándolo de sus incrustaciones dogmáticas y restableciendo un contacto directo con la realidad. Una inmensa sed de realidad se encuentra en el origen de estos itinerarios filosóficos: reconstruir la filosofía, en este caso la de Marx, como ontología (en el caso de Sartre, con la intención de formular algunos “prolegómenos a una futura antropología”).

La polémica llevada a cabo por Lukács contra lo que él llama en términos peyorativos “la ideología monolítica del estalinismo” se traduce, en el plano filosófico, en una toma de distancia de su parte con la interpretación naturalista de la vida social. El ser social es para Lukács, como para Sartre, *antiphysis*: las leyes de su desarrollo no son las leyes de la causalidad espontánea (como en la naturaleza) sino las de una causalidad puesta por la acción teleológica del sujeto humano. *Die teleologische Setzung*, la posición teleológica es el verdadero núcleo de la vida social. Toda homologación de las leyes sociales a leyes de la naturaleza, y toda la identificación sin residuos de la sociedad como una *secunda natura*, que no haría sino prolongar la primera (con el corolario de considerar al individuo como la pieza de un juego o como un mecanismo impersonal), son de esta manera enérgicamente rechazadas. Es interesante subrayar que en la *Ontología*, cuando Lukács ataca las interpretaciones mecanicistas y naturalistas de la vida social, considera a Stalin como un teórico de la segunda Internacional. Es claro



que en tales ataques Lukács tiene la mira puesta en la concepción rectilínea y vulgarmente simplificada de las relaciones entre la economía y otros tipos de actividad social.

Considerando como una célula o “fenómeno originario” de la vida social una actividad de carácter ideal (la posición teleológica), Lukács critica la interpretación mecanicista o naturalista del sector más directamente implicado en el intercambio orgánico con la naturaleza: la economía. Reprocha a Plejanov, como figura representativa de la época de la Segunda Internacional, y a Stalin, el haber arbitrariamente considerado autónoma la economía, como una zona exclusivamente situada bajo el imperio de la causalidad natural, separándola así de manera artificial de los tipos de actividad espiritual que forman el campo de la superestructura (al estalinismo le reprocha específicamente su positivismo estrecho que va de la mano con un voluntarismo arbitrario). Lukács rebate la identificación de la economía con una *secunda natura*⁴, que pueda llegar a considerarse bajo el signo del determinismo sustraído a las potencias formativas de la conciencia, y que constituya por consiguiente, como consecuencia directa de tal identificación, un dualismo entre el ser social y la conciencia social. El esquema de las relaciones entre base y superestructura propuesto por Plejanov en *Problemas Fundamentales del Marxismo* le parece un mecanismo inaceptable (este esquema, según Lukács, había sido concebido en el espíritu *naturwissenschaftlich* de la epistemología del siglo XIX, cuyo modelo era la física). Plejanov planteaba una sucesión rígida de las relaciones entre la base y la superestructura: en el primer nivel colocaba las fuerzas productivas como condicionantes del segundo nivel: las relaciones económicas; sobre tal fundamento (de hecho, la base estaba constituida por el conjunto de los dos niveles) se construía, ya como superestructura, “la organización político-social”, determinada en un sentido directamente por la economía y en otro, por



Lucio Colletti

la organización político-social edificada sobre la economía; en el quinto nivel, finalmente, se encontraban las diversas ideologías producto del reflejo de la psicología⁵.

La objeción fundamental de Lukács es que, dentro de tal esquema, la conciencia activa aparece relativamente tarde en la estratificación de la vida social, como una especie de epifenómeno del desarrollo económico y social. De allí resulta una separación artificial entre el desenvolvimiento autónomo de la economía, considerada como una especie de *Sein ohne Bewußtsein* (ser sin conciencia) y la manera cómo esta última se refleja en las diversas ideologías, a través de la mediación, supremamente mal aclarada, de la “psicología del hombre social”.

En su polémica con Plejanov, Lukács sostiene que la economía no es una esfera de desarrollo material autárquico, independiente de la conciencia sino, por el contrario, como todos los otros campos de la vida social, un producto de las posiciones teleológicas, en otros términos el resultado de una iniciativa consciente. Estas opiniones son similares a las expresadas por Lucio Colletti, uno de los más avezados críticos del marxismo de la Segunda Internacional, y estas convergencias no son ciertamente debidas al puro azar. Las obser-

vaciones de Lukács están en estrecha relación con las observaciones formuladas por Colletti en los primeros ensayos del volumen *Ideología y sociedad* y, más en particular, *El marxismo como sociología* y *Bernstein y el marxismo de la Segunda Internacional*. Colletti habla de “la ingenua prosa de Plejanov” y reprocha al marxista ruso su “monismo”, manifestado en el modo de tratar las relaciones entre el ser y la conciencia, y su concepción de la actividad humana, según él, determinada por el conjunto de las condiciones materiales⁶.

Lukács y Colletti se colocan en la misma posición cuando encuentran en Kautsky y Plejanov una flagrante incompreensión acerca de la verdadera naturaleza de las relaciones que se establecen entre teleología y causalidad, puesto que consideran la actividad teleológica como una simple prolongación epifenoménica de las series causales objetivas.

En la introducción al capítulo sobre la ideología en la *Ontología*, Lukács no se limita a impugnar en Kautsky la tendencia a tratar la historia social como un capítulo de la historia universal de la vida orgánica, sino que también le reprocha la negación del hecho -en el acápite ‘La teleología y la causalidad’ de su extensa obra *La concepción materialista de la historia* - de la especificidad irreductible de las

posiciones teleológicas, haciéndolas entrar en el campo de la causalidad objetiva⁷. Respecto a Colletti, Lukács subraya con mayor vigor la existencia de una continuidad significativa entre el mecanicismo del marxismo “ortodoxo” de la segunda Internacional y las tesis estalinistas. Hablando, por ejemplo, de la tendencia -presente en zonas importantes de la Segunda Internacional-, a mirar los procesos sociales con una óptica exclusivamente “economicista” y por consiguiente a dejar totalmente en silencio el tema de la *alienación*, que es por el contrario central en el marxismo (idea ésta que reencontramos también en el libro de Adam Schaff *La alienación como fenómeno social*), Lukács tiene que agregar: “En efecto el estalinismo ha hecho propias verbalmente las críticas hechas por Lenin en contra las teorías de la Segunda Internacional, sin embargo esta práctica (así como en las teorías construidas para justificar tal práctica) ha dejado entender que de la simple introducción del socialismo se derivaría el fin de la alienación”⁸.

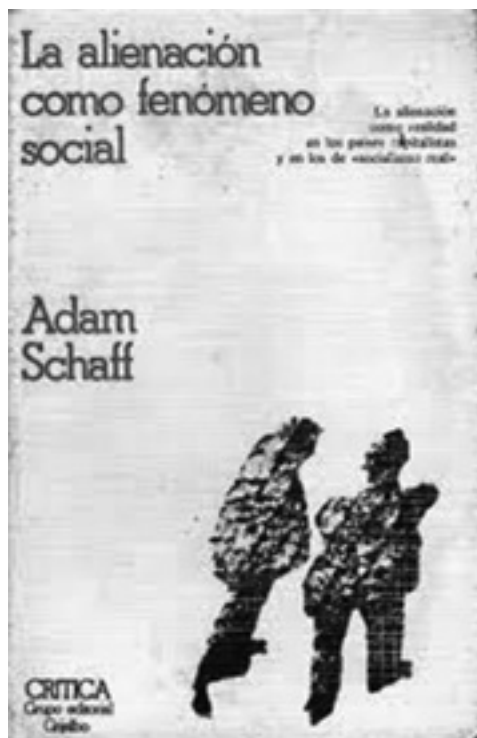
En la Ontología Lukács presta gran atención al proceso por el cual las necesidades dictadas por la presión de las circunstancias objetivas (comenzando por las más elementales: nutrirse, vestirse, etc.) se interiorizan en la conciencia del sujeto, tomando de demandas determinadas que esperan objetivarse por medio de respuestas determinadas. La idea dominante es el carácter no automático de dichas reacciones: algunas necesidades son espontáneamente convertidas por el sujeto humano en otras tantas demandas vueltas contra el mundo circundante, lo que implica una pluralidad de alternativas, y la *escogencia* de una de estas alternativas constituye la objetivación de la respuesta. El autor no se cansa de insistir sobre el rol determinante que tiene la emergencia activa de la conciencia en las series causales objetivas. La conversión de las necesidades en demandas supone un proceso de asimilación y de desasimilación de los datos objetivos: aparece a plena luz la irreductibilidad del

momento ideal a las acciones predeterminadas por las circunstancias objetivas. “Para poder responder al viento izando las velas de una embarcación, es necesario interpolar y traducir en la práctica el momento ideal”⁹, la causalidad espontánea de la naturaleza en sí no produce jamás tales efectos. Para obtenerlos es necesario interponer el momento ideal, es decir, la posición teleológica.

El carácter constitutivo y no epifenoménico de los actos teleológicos es pues el signo distintivo del ser social en contraste con los dos otros reinos: el de la naturaleza inorgánica y el de la naturaleza orgánica. Insistiendo sobre el hecho de que el proceso mismo de la producción y de la reproducción material está determinado por los actos teleológicos de los individuos, cuyo atributo es por definición el ser opcionales y selectivos, Lukács se esfuerza por remover la idea del marxismo vulgar que concebía la economía como una sustancia autárquica, que se desarrolla según las leyes de una necesidad implacable, similar a la sustancia de Spinoza. El prejuicio según el cual en la vida social se podría separar con nitidez el “ser material” del “ser ideal” es, por ello, anulado: la objetividad y la subjetividad



Plejanov



se encuentran en una relación de concreción y de indivisión. Las relaciones de producción son al mismo tiempo relaciones materiales y relaciones *interhumanas*: la necesidad económica se convierte de esta manera en algo circunstanciado y relativizado, en cuanto es simultáneamente hecho objetivo y producto de la subjetividad, que pone o establece una causalidad.

La tesis según la cual la naturaleza inorgánica y la orgánica se encuentran ambas bajo el imperio de la causalidad espontánea, mientras que la vida social es el resultado de la unión inextricable de teleología y causalidad, induce a Lukács, no solamente a tomar posición contra la equiparación de las leyes de la naturaleza y las leyes de la sociedad, sino también, a hacer surgir un problema de principio: ¿se puede hablar de leyes generales de la naturaleza y de la sociedad sin correr el riesgo de ocultar las diferencias cualitativas que existen entre los diferentes grados de lo real?

En la *Ontología* la estructura de la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica, es a

menudo puesta en confrontación con el ser social, no para homologar los niveles sino, por el contrario, para resaltar su heterogeneidad y el cambio cualitativo introducido por la aparición, con el ser humano, de las posiciones teleológicas. El único principio universal admitido es el de la historicidad del ser: éste implica, como consecuencia necesaria suya, el principio de la historicidad de las categorías, o en otros términos, el principio de las variaciones de las leyes de desarrollo, en función de la especificidad de cada nivel ontológico. Lukács atribuye a Marx el gran mérito de haber descubierto la historicidad, y su corolario: la irreversibilidad del desarrollo, como principio ontológico universal que tiene validez legal en todos los estados del ser. En su último texto filosófico, terminado un año antes de su muerte, *Prolegómenos a la Ontología del ser social* (subtítulo: “Cuestiones de principio para una ontología que se ha hecho hoy posible”), Lukács critica por primera vez explícitamente a Engels por haber substituido el historicismo originario de la ontología de Marx por un sistema universal de categorías de la dialéctica, aplicables tanto a la naturaleza como a la sociedad: “En la exposición de Engels, y más aún en la de sus émulo, se tiene a menudo la impresión de que se trata principalmente de un método dialéctico unitario que podría de la misma manera y con igual legitimidad, ser aplicado tanto a la naturaleza como a la sociedad. Según la verdadera concepción de Marx se trata, por el contrario (*dagegen*), en última instancia (y solamente en última instancia (*letztthin*) de un proceso histórico unitario que se manifiesta a partir de la naturaleza inorgánica como proceso irreversible de cambio”¹⁰.

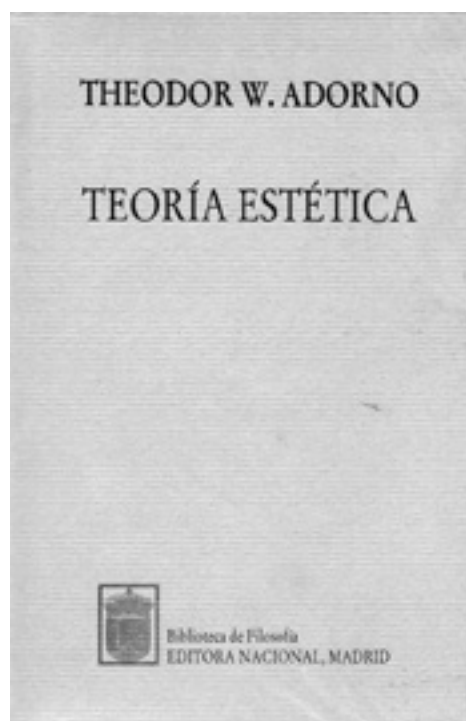
En la última parte de los *Prolegómenos*, además, Lukács protesta contra la división, frecuente en la mayoría de los exégetas marxistas, entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Lukács rechaza la existencia de un sistema universal de leyes y de categorías ordenado previamente con

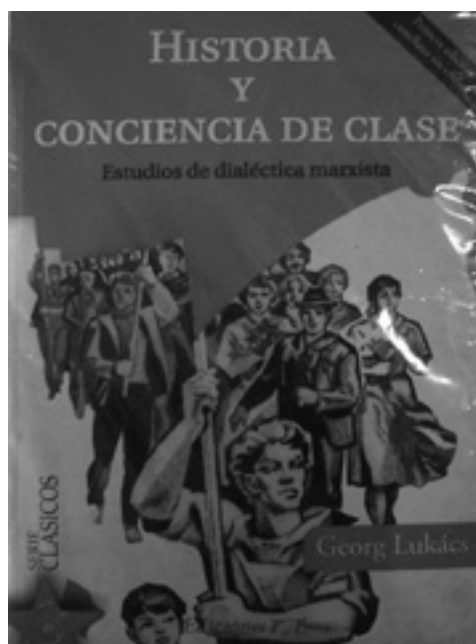
relación al análisis histórico propiamente dicho. La famosa tesis de Stalin según la cual el materialismo histórico era simplemente una extensión y una aplicación a la historia y a la vida social de los principios generales del ser establecidos por el materialismo dialéctico es rechazada sin ambigüedad por el autor de la *Ontología*. En los mismos exégetas, Lukács encuentra inaceptable la idea de un retorno a la concepción tradicional de la filosofía, entendida como búsqueda de algunos principios universales de carácter suprahistórico pero, sobre todo, rechaza la consecuencia de dicha premisa: otorgar a la historicidad un estatuto secundario y subalterno. Lukács interpreta, no sin razón, tal dicotomía -formulada por el Stalin en el famoso capítulo cuarto de la *Historia del PECUS*- como un reflejo típico del dogmatismo, ya que es precisamente mediante tal dicotomía que el movimiento viviente historia queda encerrado en la estrechez de unos principios considerados como unívoco los principios recurso¹¹. Y precisamente para inmunizar al marxismo de tal error (del cual el mismo Lukács había sido en alguna medida participe, si se tiene presente que la dicotomía materialismo dialéctico materialismo histórico es utilizada como principio teórico organizador aún en la *Estética*, y entonces ¿por qué no reconocerlo francamente?)¹² en los *Prolegómenos* reivindica la historicidad como único principio ontológico fundamental, con su corolario: la variedad y la heterogeneidad de las categorías del ser en todos sus grados de desarrollo.

Lukács parece aquí alinearse con todos aquellos pensadores, en otro sentido muy diferentes entre sí que, de Sartre y Adorno, hasta Colletti, han firmemente recusado la codificación del marxismo en un sistema de principios inmutables, válidos tanto para la naturaleza como para la sociedad: todos estos pensadores forman en su conjunto, en el campo del marxismo post-estalinista, el grupo compacto de los críticos del *diamat* (el materialismo dialéctico en la acepción dog-

mática del término). El hecho de que Lukács atribuya a Engels la responsabilidad inicial del error no hace sino confirmar su pertenencia a esta corriente de pensamiento. La crítica a Engels es de hecho un rasgo común a todos los pensadores citados, a los cuales hay que agregar a Michel Henry con su importante monografía sobre Marx. Lucio Colletti, por ejemplo, ha denunciado el *diamat* como “aquella cosmogonía metafísica, una verdadera “novela filosófica”, a la cual se ha reducido el marxismo (de la época de la Tercera Internacional en adelante), de manera simultánea con su parálisis como materialismo histórico, es decir, como análisis económico-político de la sociedad y el mundo moderno”¹³.

Sartre, por su canto, ha rechazado el esquema engelsiano de las tres leyes de la dialéctica, aplicables ilimitadamente a la naturaleza o a la sociedad y ha contrapuesto a dicha dialéctica dogmática, por el denominada “materialismo dialéctico trascendental” o “del afuera”, su propia “dialéctica crítica” fundada en el examen de la historicidad social, libre de todo prejuicio. En cuanto a Adorno, la crítica





del *díamant* es el hilo conductor de todos sus escritos filosóficos, se trate de la *Dialéctica Negativa* o de la *Teoría Estética*.

Existe allí, sin embargo, una diferencia esencial entre la trayectoria del pensamiento lukacsiano y la posición “socio céntrica” que caracteriza la interpretación del marxismo ofrecida por los pensadores a los que se ha hecho mención. Lukács siempre ha concebido el marxismo como filosofía universal, interesada no solamente en la ontología de lo social, sino también en la “filosofía de la naturaleza” (para retomar el título del libro de Nicolás Hartmann bastante parecido al de Lukács), considerada como un preludio necesario a una “ontología del ser social”. Entre la posición de aquellos que unifican de manera abusiva –invocando pretendidas leyes universales– las categorías de la naturaleza y las de la sociedad (posiciones que de hecho conducen hacia una naturalización forzada de la vida social) y la actitud de aquellos otros que rechazan de manera programática la problemática de la naturaleza autónoma, independiente del intercambio inorgánico con la sociedad, Lukács, sosteniendo que tales problemáticas se encuentran fuera de la esfera que interesa al marxismo, busca una vez más

definir su propia posición como *tertium datur*. He aquí por qué el autor de la *Ontología* muestra un vivo interés por algunos de los resultados obtenidos por la física moderna, en primer lugar por los descubrimientos de Max Planck y de Boltzman alrededor de la estructura de la materia. En los *Prolegómenos* viene subrayando muchas veces que, dadas las tesis de Planck, el predominio del complejo sobre los elementos– de la totalidad dinámica sobre las cosas consideradas como entidades separadas– se ha afirmado como principio triunfante también en el campo de la estructura de la materia: la concepción del átomo como proceso destruye la vieja representación de la materia como suma y adición de elementos; el principio de la legalidad estadística afirma sus plenos derechos en confrontación con el viejo modelo de explicación causal; la procesualidad y la irreversibilidad se imponen definitivamente como rasgos constitutivos también del campo de la materia inorgánica. Es sin embargo revelador que Lukács esté altamente preocupado por descubrir los elementos de continuidad entre los diferentes niveles ontológicos del ser. Su *Ontología*, por otra parte, perdería sentido, si no aspirase a ser una teoría universal de las categorías del ser.

¿No se trata acaso de un volver a aproximarse al punto de vista de Engels, al mismo que Lukács parecía haber enérgicamente combatido al lado de numerosos exponentes del “marxismo occidental”? ¿Cómo explicar la disyunción que Lukács opera entre la sistematización filosófica del marxismo, establecida por Engels y en especial por sus sucesores, y la verdadera ontología de Marx, que piensa haber descubierto y promovido el mismo Lukács?.

En realidad, *La ontología del ser social* no rechaza la idea engelsiana de la “dialéctica de la naturaleza” como había hecho explícita y programáticamente su obra juvenil *Historia y conciencia de clase*. Lukács ahora rechaza solamente la unificación abusiva de la naturaleza

y de la sociedad, después de que ambas han sido colocadas bajo el signo de las así llamadas leyes universales de la dialéctica, cuyos rastros Lukács encuentra también en la obra de madurez de Engels.

Los últimos textos filosóficos demuestran que Lukács buscaba delinear una posición propia sobre el delicado problema planteado por la “dialéctica de la naturaleza”. El autor parece decidido a corregir aquello que consideraba un error que aparece en *Historia y conciencia de clase*, es decir, la actitud negativa con respecto a la dialéctica de la naturaleza. Al mismo tiempo, aparece cada vez más claramente su deseo de tomar distancia de la posición del “marxismo tradicional” u “ortodoxo” (establecido después de Engels) y que se había servido de la idea de la “dialéctica de la naturaleza” para homogeneizar en términos mecánicos (burocráticos) la dirección del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad. La primera tendencia puede ser ilustrada por la crítica dirigida contra Sartre, específicamente al final del capítulo de la *Ontología* donde trata del existencialismo, y donde en polémica con el autor de la *Crítica de la razón dialéctica* defiende la legitimidad de la dialéctica de la naturaleza¹⁴. Regresa sobre esta idea en una carta dirigida a Alfred Schmidt después de haber leído su libro *El concepto de naturaleza en Marx* (publicado en 1962). Tal carta es aún más reveladora del problema que nos ocupa. La obra de Schmidt, presentada con un prefacio elogioso de Horkheimer y Adorno, puede ser considerada como la exposición más sistemática de la posición de la Escuela de Frankfurt sobre el problema de la correlación naturaleza sociedad.

Lukács comienza cumplimentándose con Schmidt puesto que ha subrayado la continuidad existente entre las obras juveniles de Marx y las de la madurez (lo que constituye un eco del anti-althusserianismo tan a menudo manifestado por Lukács). Continúa después formulando sus principales reservas

(veremos ahora que asume la defensa de Engels) con relación a la tendencia de Schmidt a establecer categóricamente una oposición entre los dos fundadores del marxismo sobre el problema de la dialéctica de la naturaleza: “Quisiera hacer únicamente una observación de principio: si no se puede negar que la objetividad de la realidad está ampliamente tratada y totalmente reconocida en su valor en su obra, el análisis del intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza está, en diversos lugares, desastrosamente marcado por *Historia y conciencia de clase*. Esto es particularmente manifiesto cuando usted reprocha al Engels del último periodo considerar la naturaleza, en una pretendida oposición con el método de Marx, desde un punto de vista objetivamente ontológico. Yo pienso en cambio que la noción de importancia capital de intercambio orgánico con la naturaleza está precisamente basada sobre la objetividad ontológica de la naturaleza en sí (independiente de la sociedad). Es solamente captando el movimiento de esta premisa que se pueden entender en términos filosóficos coherentes el trabajo, la actividad social y la



sociedad misma. Este método se encuentra en la base de todas las consideraciones de Marx. Puesto que, como autor de *Historia y conciencia de clase*, soy yo mismo uno de los principales responsables de la promoción de este falso método, considero mi deber expresar de manera decidida dicha concepción”¹⁵.

Lukács tenía que subrayar, pues, formalmente que el estudio de la naturaleza en sí es un preludio necesario para una comprensión adecuada de la vida social. Las categorías del ser social no aparecen *ex nihilo*, sino por asimilación de las categorías de la naturaleza, en forma modificada. A pesar de las objeciones categóricas de sus discípulos, cuya posición puede ser considerada idéntica a la de Alfred Schmidt¹⁶, Lukács permanecerá preocupado hasta el fin -los *Prolegómenos* son una prueba de ello- por identificar los elementos de continuidad entre el desarrollo de la naturaleza y el de la sociedad: la prioridad de los complejos con relación a los elementos, la historicidad y la irreversibilidad, el carácter tendencial de las leyes, la heterogeneidad de los estratos de lo real. La tesis de Alfred Schmidt sobre el “carácter no-ontológico del materialismo marxista”, así como su crítica a la “dialéctica de la naturaleza” de Engels son, por ello, claramente rechazadas.

Por otra parte, en los *Prolegómenos*, pero también en las notas de carácter autobiográfico terminadas poco antes de morir y tituladas *Gelebtes Denken* (Pensamiento vivido) Lukács se muestra atento a marcar la diferencia que los separa de una cierta “ortodoxia” marxista responsable de la extensión mecánica de la dialéctica de la naturaleza a la dialéctica de la vida social, mediante la simple homogeneización de los dos planos. Sus apreciaciones conciernen sobre todo a la transferencia de la dialéctica de la naturaleza al campo de la economía, con el resultado de provocar una “naturalización” de las categorías económicas. Lukács se da perfectamente cuenta de que semejante procedimiento colocaría la activi-

dad humana en una posición inevitablemente subalterna, lo que no puede suscitar su más viva desaprobación. Las críticas dirigidas contra Engels, y especialmente contra aquellos que lo siguieron, no tienen como mira por consiguiente el principio de la dialéctica de la naturaleza en sí, sino en cambio el “nivelamiento homogeneizador” de los planos ontológicos, perfectamente delimitados, mediante la subordinación a unas leyes dialécticas universales. “Desde el momento en que unos por dialéctica de la naturaleza entienden un sistema unitario, en sí homogéneo, de la constelación ontológica del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad, constelación que en realidad es contradictoria y que ellos en cambio consideran de la misma manera – como harán en particular los marxistas ortodoxos después de Engels – era previsible que se produjera una justificada protesta contra una dicha homogeneización mecánica de las categorías del ser, de las leyes del ser, etc., en la naturaleza y en la sociedad”¹⁷.

Es posible que las discusiones tenidas con sus discípulos no hayan quedado sin eco, puesto que en los *Prolegómenos* –texto redactado después de que el autor tuvo conocimiento de las numerosas objeciones de sus alumnos- se van multiplicando los acentos críticos contra la unificación abusiva de las esferas ontológicas bajo la cobertura de una dialéctica universal. “En efecto, no existe ninguna teoría dialéctica general cuyo único caso de aplicación sea nuestra historia. Se trata más bien de un proceso objetivo, irreversible, ampliamente ramificado de la naturaleza, que ha hecho posible sobre nuestro planeta una vida orgánica, sin la cual el ser social no habría podido nacer. Las diversas formas del ser –cada una de las cuales tiene su propio modo de desarrollo- no pueden ser deducidas de un sistema abstracto de categorías”¹⁸.

Es interesante ver cómo en sus notas autobiográficas Lukács hace mención de las críticas que había dirigido contra la dialéctica



Bela Kun

de la naturaleza de Engels —críticas que se encuentran en *Historia y conciencia de clase*” (explícitamente asociadas a los modelos desarrollistas de la economía en la vida social)— estableciendo una relación inesperada con su posición anti-burocrática y anti-sectaria en el ámbito del movimiento comunista clandestino húngaro de los años veinte y treinta (es sabido que Lukács pertenecía a la fracción Landler, adversaria del grupo dominante dirigido por Bela Kun). Parece así existir una puesta de nuevo en consideración de su actitud autocrítica, totalmente negativa, hacia las tesis sostenidas en el libro juvenil. En este momento *Historia y conciencia de clase* es visto por el autor desde un ángulo del todo favorable, en cuanto expresión de una tendencia liberadora, antiburocrática y antisectaria¹⁹. La universalización del modelo ontológico (*Seins-typus*) de “la dialéctica de la naturaleza” es refutada por Lukács por primera vez en correlación directa con la refutación de una concepción de la vida social, burocrática, abstracta y carente de mediaciones.

La ontología lukácsiana es una vasta polémica contra toda interpretación rectilínea, unívoca y “racionalista” de los procesos históricos y sociales. El fatalismo y el teleologismo son de la misma manera enérgicamente rechazados. La aspiración constante del autor es circunscribir y relativizar el concepto de necesidad

histórica, establecer la heterogeneidad de principio de las relaciones entre los diversos complejos sociales y resaltar la consecuencia que de allí se deriva: la desigualdad y la impredecibilidad del desarrollo histórico. Lukács estaba persuadido de haber llegado de esta manera al aspecto más profundo de la ontología de Marx. El análisis de los conceptos modales (necesidad, causalidad, posibilidad) era ampliamente tributario de la ontología de Nicolás Hartmann²⁰, pero su aplicación a la vida social le parecía apropiado para conducir al corazón de la obra de Marx. Y la reconstrucción del pensamiento marxista es para él sinónimo de una amplia operación hermenéutica, cuyo fin es demostrar la presencia de una concepción ontológica unitaria. Este tipo de concepción se encontraba en germen incluso en la disertación elaborada durante su primera juventud (1839-1841), donde discute la filosofía de la naturaleza de Demócrito con relación a la de Epicuro. La oposición entre el determinismo rectilíneo de Demócrito y el determinismo bastante más flexible y complejo de Epicuro, que otorga programáticamente un espacio más amplio a la causalidad y a sus relaciones con la necesidad —teoría fundada sobre la célebre “declinación del átomo” y extrapolada a las esferas más sutiles de la actividad espiritual (la “ataraxia” epicúrea aparece como la consecuencia directa de dicha concepción anti



metafísica, casi dialéctica del determinismo), contenía *in nuce*, dada la simpatía explícita por Epicúreo, toda la ontología anti mecanicista y anti logicista de Marx. El carácter dependiente, no autónomo, de los átomos de Epicuro, prefigura la prioridad de los complejos sobre los “elementos”, idea confirmada por los descubrimientos de la física moderna.

Lukács atribuye a Marx la iniciativa determinante de haber hecho de la “objetividad” (*Gegenstandlichkeit*), concebida como una suma de complejos dinámicos y heterogéneos, la llave maestra de su nueva ontología. No es ni la “cosa en sí” kantiana, ni el “ser” no determinado de Hegel, sino la objetividad en cuanto estructura dinámica de determinaciones múltiples, lo que constituye el verdadero punto de partida de una ontología realista situada a igual distancia del inmovilismo reificante de la concepción eleática y del dinamismo indiferenciado de la concepción de Heráclito.

Una ontología crítica, en el sentido de Nicolás Hartmann y de Lukács, implica una confrontación escrupulosa del discurso sobre la realidad con el examen desprevenido de los hechos. Esto es lo que Hartmann llama *intento recta*. La censura de las afirmaciones simplificadoras, el restablecimiento de las re-

laciones ocultas – es decir, de las mediaciones complejas entre los planos heterogéneos de lo real- hace parte necesariamente del trabajo requerido por una ontología crítica. Estas son, por lo demás, las operaciones a las cuales Lukács se dedica frecuentemente en su *Ontología*, particularmente interesantes cuando el autor confronta algunas de las síntesis teóricas de Engels con lo que él llama la ontología originaria de Marx. Recordemos que una orientación similar se encuentra en la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. La polémica de Lukács contra la “necesidad” entendida como fuerza transpersonal, con poder coercitivo sobre los individuos, revela su antinaturalista tendencia a desabsolutizar los conceptos de “ley” y de “necesidad histórica” (y particularmente el de “necesidad económica”). Lukács de hecho considera la ley como una relación relativamente estable entre los fenómenos, pero cuyo funcionamiento está condicionado por los datos preexistentes (la variación de estos comporta modificaciones en el funcionamiento de la ley); además, especialmente en la vida social, la ley y la necesidad tienen un carácter tendencial y no absoluto, en cuanto a que las relaciones que allí se expresan, se abre camino a través de circunstancias variables, diversas tendencias contrarias e innumerables azahares. Mirada bajo una óptica de esta naturaleza la manera como Engels trata, por ejemplo, la relación entre la necesidad económica y el papel de las personalidades en la historia (en la célebre carta dirigida a Starkenburg en 1894) parece a Lukács, por consiguiente, afectada por una inaceptable hipertrofia de la necesidad. Las afirmaciones de Engels sobre la aparición *necesaria* de un sustituto equivalente, en el momento en que una personalidad histórica desaparece; al igual que la afirmación de que la doctrina materialista de la historia “debía ser descubierta”, independientemente de la ausencia o presencia de Marx, para el autor de la *Ontología* simplifican excesivamente las relaciones entre la necesidad y el azar, en tanto atribuyen a la acción de la primera

una autarquía coercitiva incompatible con la complejidad real de los fenómenos. Lukács tiene cuidado constantemente, y con razón, de no sacrificar al fetichismo de la categoría general de “necesidad económica” la masa de las particularidades que dan densidad y originalidad al tejido histórico y que forman su verdadera sustancia concreta. En los *Prolegómenos* Lukács aprovecha la ocasión para recordar que en la carta a Kugelman del 17 de abril de 1871, tan conocida como la enviada por Engels a Starkenburg, Marx discutía con mayor prudencia y mayor espíritu de discernimiento la relación entre una tendencia histórica necesaria y el papel del azar, otorgando a este último un peso real, e introduciendo los matices que faltarían en el cuadro simplificador propuesto por Engels²¹.

En una carta a Emile Bottigelli, fechada el 8 de enero de 1960, Lukács resalta la importancia de un problema vinculado con la historia de la formación del marxismo: las diferencias entre Marx y Engels que se manifiestan en la actitud de cada uno de ellos hacia la herencia intelectual de la filosofía hegeliana. Lukács expresa su propia convicción de que Engels, a causa de su formación intelectual, hubiera permanecido más próximo a la estructura del pensamiento hegeliano, mientras que Marx se habría liberado de un modo más radical desde su juventud, como lo expresan las profundas críticas que dirige contra su ilustre predecesor.

La *Ontología* de Lukács es un gigantesco intento teórico de cortar el nudo gordiano del marxismo contemporáneo. Aún con su modo de proceder algunas veces prolijo –el autor no se cansa de volver sobre su propio pensamiento para precisarlo– este libro quiere en realidad limpiar el terreno para consolidar una posición teórica que esté en grado de evitar, sea la Scylla del naturalismo y del determinismo rígido de la historia concebida como producto de leyes independientes de la conciencia y de la voluntad de los individuos (*seconda natura*), sea la Charybde del subje-

tivismo y del voluntarismo que atribuye al sujeto humano una fuerza capaz de modelar, como un poder soberano, la materia histórica. Lukács se encuentra en polémica permanente, tanto con Kautsky como con el austromarxista kantiano Max Adler; con Plejanov y con Sartre; toma posiciones contra las tesis de Althusser y también contra algunas ideas de Max Bloch. Todas estas polémicas indican con claridad cuál es la aspiración fundamental de la obra: *tertium datur*. El pensamiento marxista de las últimas décadas, que vacila entre las dos alternativas contradictorias definidas con sorprendente clarividencia por Merleau-Ponty en el libro *Las aventuras de la dialéctica* debería obviamente encontrar una solución en el punto de vista asumido por Lukács en la Ontología.

Sin embargo debemos plantear aquí unas preguntas cruciales. ¿El punto de vista sostenido por Lukács es coherente y homogéneo? ¿Se puede, efectivamente, gracias a estas elaboraciones, superar las dificultades puestas de presente por todas las posiciones antonómicas igualmente combatidas por Lukács? Es sabido que los cuatro autores de las *Annotazioni*



Jean Paul Sartre

sull'*Ontologia per il compagno Lukács* han formulado reservas de importancia. Su objeción principal es que en la *Ontología* de su maestro coexisten de hecho dos ontologías; afirmaciones discordantes se yuxtapondrían en el cuadro de la arquitectura interna de la obra, puesto que el autor no tuvo éxito en lograr su integración en una síntesis armoniosa. Aún aceptando la idea de que la tendencia última de la obra sea antinaturalista, y por lo tanto generadora de una fecunda crítica a las sistematizaciones filosóficas del marxismo “tradicional”, esta tendencia estaría de hecho continuamente contrabalanceada por fuertes recrudescimientos de la “ontología de la necesidad”, la misma que Lukács parece recusar en la intención primera de su trabajo. Oscilaciones evidentes entre dos trayectorias filosóficas que parecen excluirse recíprocamente, fuente de numerosas incongruencias del texto, caracterizarían la última gran tentativa filosófica de Lukács, lo que a su vez explicaría el escepticismo cada más grande de sus discípulos a medida que se iban repitiendo las lecturas, y al fin de cuentas, su decepción.

Es evidente que el fundamento de una objeción tan importante sólo puede ser verificada reconstruyendo escrupulosamente la concepción de Lukács relativa a las relaciones entre teleología y causalidad en la vida social. Comencemos por el examen de una de las ideas centrales de la *Ontología* que, tomada a la letra, puede tener las características de una paradoja: no ocurre nada de relevante en la vida social que no este fundado sobre los actos teleológicos de los individuos; sin embargo el proceso social en su conjunto no tiene un carácter teológico, sino estrictamente causal. El razonamiento de Lukács esta fundado sobre una observación empírica a la cual se apresura a dar una justificación filosófica: los individuos actúan poniendo en movimiento las series causales de la realidad sin poder tomar en consideración todos los elementos y sin prever a priori todas las consecuencias de sus acciones, puesto que la conciencia –por su



Merleau - Ponty

naturaleza – no es coextensiva a la infinitud intensiva de la realidad. La conciencia individual es por definición finita, en contraste con la infinitud y la inagotabilidad de las determinaciones de lo real.

Los individuos modelan la realidad reordenando sus series causales objetivas en función de sus fines respectivos, pero los efectos de sus acciones van más allá de sus intenciones iniciales. La heterogeneidad de principio de las series causales objetivas (que son *ex definitione* infinitas) respecto de los actos teleológicos (cuyo horizonte siempre por definición es finito) podría explicar a primera vista la existencia de tales diferencias. Ejemplos de efectos impredecibles, algunas veces incluso contradictorios con respecto a las intenciones, pueden de hecho ser hallados también en el campo de la interacción entre el hombre y la naturaleza: para explicar la autonomía ontológica del desenvolvimiento de las causas con relación a los actos intencionales, la posibilidad de efectos contrarios, incluso nocivos, respecto a los actos teleológicos, Lukács en cierto momento cita, en el capítulo sobre el trabajo, el ejemplo de la “corrosión del hierro”. También Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* se ocupa en cierto punto de estos fenómenos llamándolos

“contrafinalidad”. Sin embargo, en el campo de la vida social, visto desde el punto de vista de las relaciones intra-sociales propiamente dichas, la separación entre las intenciones de los individuos y los resultados de sus acciones asumen características específicas: las acciones de un individuo o de otro grupo de individuos interfieren con las de otro individuo o de otro grupo de individuos. De esta interacción múltiple surge una nueva realidad: la resultante final es la que sobrepasa necesariamente las intenciones iniciales y las voluntades individuales. La objetividad de tal resultante puede ser considerada como *sui generis*, en cuanto no es un producto de la causalidad espontánea, como ocurre en la naturaleza, sino como una síntesis de numerosos actos individuales cuya suma se constituye en realidad autónoma, con carácter de necesidad (principalmente en la esfera de la economía). Esta es la interpretación suministrada por Lukács de la célebre tesis de Marx según la cual los hombres hacen la historia, pero en condiciones no escogidas por ellos.

El autor de la *Ontología* afirma, como sustentación de su propia tesis, que las tres tendencias fundamentales del proceso histórico (la reducción del tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la vida, la siempre creciente socialización de la vida social por el alejamiento de la barrera natural, la unificación progresiva de los diversos tipos de sociedad en una humanidad integral) se han constituido como resultado necesario del desarrollo social, independientemente de las intenciones conscientes y de los fines que los individuos persiguen.

La vida social estaría pues caracterizada por una ambivalencia de fondo. A lo largo de la *Ontología* Lukács se esfuerza por mantener en permanente contacto los dos polos de la realidad social así definida, es decir, la objetividad que trasciende las intenciones individuales, y la subjetividad como factor constitutivo de la vida social en todos sus as-

pectos. Lukács reactualiza en el campo de esta última la distinción entre *esencia* y *fenómeno* en la acepción que Hegel había dado a los dos términos del binomio, confiriéndoles matices nuevos. El sistema de relaciones objetivas en el cual están implicados los individuos en el curso de su producción y autoreproducción, y que en sus correlaciones últimas surge independientemente de las intenciones y de los fines de los individuos, representa el plano de la *esencia*; la pluralidad de las reacciones individuales y la variedad de las instituciones sociales creadas dentro del plano de la *esencia*, e indisolublemente ligadas a esta última, representan el plano del fenómeno (Lukács habla de una *Erscheinungswelt*, de un mundo fenoménico). Característica del plano de la *esencia* es una relativa estabilidad (Hegel había hablado de “calma” de la *esencia*), mientras que por el contrario el mundo fenoménico está caracterizado por la diversidad, el perpetuo movimiento y la inagotabilidad de su exuberante variedad. Lukács juzga, por ejemplo, que la aparición y la supervivencia del plus-producto (en otros términos, producir más de lo que es necesario para la propia subsistencia) pertenecen al plano de la *esencia*, mientras que la variedad de las formas históricas basadas sobre el plus-valor pertenece al plano del fenómeno²².

De allí se deriva un problema: ¿la autarquía relativa con poder coercitivo que Lukács atribuye al plano de la *esencia* en la estratificación social puede conducirnos de nuevo al viejo determinismo rígido de la “necesidad histórica”, concebida como una especie de *Deus absconditus* de la vida social, como una fuerza implacable trascendente respecto a las intenciones y a los fines individuales? ¿No encontramos aquí, precisamente, la recrudescencia de la “ontología de la necesidad” que los autores de *Annotazioni sull'Ontologia per il compagno Lukács* denuncian con tanta energía como evidentemente contradictoria –en su opinión– con la otra ontología, la que critica el “naturalismo” de una cierta “ortodoxia” marxista?.

Lukács busca la manera de asegurarse contra este tipo de error (probablemente preveía una objeción posible) subrayando que en la vida social el mundo de la esencia, en oposición a la necesidad en la naturaleza, se constituye también como *resultado* de la actividad de los individuos. Si bien las correlaciones constitutivas aparecen independientemente de sus propósitos y fines conscientes, se derivan sin embargo de la actividad de los individuos, puesto que estos últimos, por definición, reaccionan contra la realidad objetiva, que están obligados a tener en cuenta para tratar de someterla a la propia acción modeladora: “A este respecto no se debe sin embargo olvidar que dicha independencia de los actos conscientes los presupone en cualquier modo como su base ontológica, es decir, que el ser social, también en la forma de su más alta y pura objetividad, no posee jamás la completa independencia del sujeto propia de los eventos naturales”.

Lukács sin embargo no elucidó completamente la dialéctica de las relaciones entre el plano de la *necesidad* (o de la esencia) y las acciones individuales o colectivas del sujeto humano. Puesto que él habla de “irresistibilidad tendencial última” (*letzhinngelastende Unaufhaltsamkeit*) de la esencia, nosotros estamos en el derecho de parangonar la esencia con una profunda corriente subterránea de la vida histórica, que procede implacablemente, no obstante las diferentes corrientes de superficie y las agitaciones de los individuos. Estos últimos, entonces, modifican solamente la *forma del proceso*, el mundo fenoménico de la esencia: el desarrollo del capitalismo en Europa occidental, ha sido uno de estos procesos implacables relativos a la esencia, mientras que los modos diferentes como se presenta en Francia y en Inglaterra, por ejemplo en el sector agrario, ilustran el papel de la actividad alternativa de los individuos y por ello pertenecen al mundo fenoménico. Sin embargo, como conciliar esta manera de ver el problema, con la tendencia de Lukács a *desabsolutizar*

la *necesidad* histórica, mostrando de ésta su carácter circunstancial y relativo, en función de las condiciones dadas (el autor utilizando un concepto similar de N. Hartmann, la *Wenn-Dann-Notwendigkeit*, “la necesidad del si entonces”) en otros términos con la idea de que la necesidad histórica misma (la esencia) se encuentra bajo el impacto de las acciones humanas.

La historia en la *Ontología* de Lukács asume algunas veces el aspecto de un proceso que se asemeja a la fatiga de Sísifo: durante su transcurso los individuos se esfuerzan por imponer su voluntad y por alcanzar sus fines, sin embargo, y puesto que el resultado será diferente a las intenciones, los individuos deberán repetir otra vez sus esfuerzos de modelación del mundo, aunque sea en nuevas condiciones y a un nivel superior.

Sería ciertamente excesivo afirmar que Lukács haya tenido éxito en su empresa de cortar el nudo gordiano de uno de los problemas claves del marxismo: la relación entre causalidad y teleología. En realidad el legado que el autor de la *Ontología* deja a sus sucesores es bastante difícil. Es cierto sin embargo que ningún pensador marxista contemporáneo ha desarrollado una energía teórica de igual alcance, para formular los términos del problema en toda su complejidad. Es imposible seguir adelante haciendo abstracción del inmenso esfuerzo de Lukács y de sus resultados de orden teórico. Se puede igualmente comprobar que la tendencia de fondo de la *Ontología* va contra la “conciliación de la realidad” (la *Versöhnung mit der Wirklichkeit* de Hegel, constantemente condenada por Lukács), puesto que quiere en cambio eliminar de la existencia humana toda forma de alienación y reificación. Hasta el final de su vida Lukács fue un defensor de la distinción hegeliana entre el *espíritu objetivo* y el *espíritu absoluto*, entendiendo este último –que comprende la filosofía del arte– como la encarnación de la *conciencia-de-sí* y de la *conciencia-sobre-el*

mundo del genero humano, importante fuerza modeladora de la historia. De la misma manera Lukács, tanto en la *Ontología* como en los escritos juveniles, continua ubicándose del lado de Jesús contra el gran Inquisidor en la célebre novela de Dostoievsky: el primero encarna a sus ojos la irreprimible aspiración a una humanidad integral (en el capítulo de la *Ontología* dedicada a la alienación muestra explícitamente su desacuerdo con la posición opuesta que Paul Claudel asume en una carta a Gide). La tragedia, como forma literaria, pero también como expresión límite del destino humano, recibió siempre la admiración de Lukács: Antígona y Electra, en oposición a Ismene y Crisótemis; Jesús y Sócrates, Bruto y Hamlet, son evocados en la *Ontología* como personajes paradigmáticos del genero humano. *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*²³, esta célebre máxima de la antigua Roma aparece con frecuencia en la pluma de Lukács, y es –según nuestra opinión– un hecho sintomático: la causa justa puede fracasar en el plano pragmático y social, sin embargo, permanece como una fuerza irreductible, que no cesa de operar en el transcurso del ininterrumpido desarrollo de la humanidad.

Notas

1. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, edición a cargo de A. Scarponi, I, Roma, Editori Riuniti, 1976.
2. Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, pp. 89-90, 97-98. (Existe versión española. N. del T.).
3. Feher F., Heller A., Markus G., Vajda M., Premessa alle 'Annotazioni sull' ontologia per il compagno Lukács' in *Aut aut*, n. 57 – 158, enero-abril de 1977, p. 14.
4. G. Lukács, *Per l'ontologia*, ecc. I, opus cit., p. 387 y siguientes.
5. G. Plejanov, *Problemas fundamentales del marxismo*. (Existe edición española con este nombre N. del T.)
6. L. Colletti, *Ideología e società*, Bari, Laterza, 1970, p. 83.
7. G. Lukács Georg, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, segunda parte, cap. III. (Versión mecanográfica).
8. Lukács, opus cit., pp. 1149-1150.
9. Ibid, p. 875.
10. G. Lukács. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen*. Versión mecanográfica, p. 360.
11. Ibid, pp. 526-527.
12. No olvidemos que los *Prolegomenos* fueron terminados a fines de 1970 algunos meses antes de la muerte del autor, sin que hubiera podido releer el texto y hacer eventualmente algunas correcciones. Auncuando sea así, estos representan el testamento filosófico de Lukács, su último intento de sistematizar sus propios puntos de vista.
13. L. Colletti. *Intervista politico-filosofica*, Bari, Laterza, 1974, p. 94. (Nota del traductor, existe versión en español).
14. Cf. G. Lukács, *Per L'Ontologia*, I, p. 82.
15. Carta a Alfred Schmidt del 24 de agosto de 1963 (texto inédito, conservado en el Archivo Lukács de Budapest).
16. En su texto *Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács* A. Heller, G. Markus, F. Feher y M. Vajda ponen en cuestión "el carácter extensivo" (según la formula de Leszek Kolalowski) del marxismo; ponen en duda la legitimidad del concepto de "dialéctica de la naturaleza"; afirman su propia fidelidad al "praxis-centrismo" de *Historia y conciencia de clase* y muestran claramente su no aprobación de las aspiraciones *naturphilosophisch* del maestro, ni su autocrítica relacionada con la posición adoptada por él en su famoso libro juvenil.
17. G. Lukács. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen*. Versión mecanográfica, p. 240.
18. Ibid, pp. 539-540.
19. Lukács. *Gelebtes Denken*, versión mecanográfica, pp. 40-41.
20. Cf. N. Tertulian. "G. Lukács et la reconstruction de l'ontologie dans la philosophie contemporaine" in *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1978, No 4 pp. 512 y siguientes.
21. G. Lukács. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen*, pp. 117-118.
22. G. Lukács, *Per L Ontologia*, pp. 117-118.
23. La causa del vencedor agrada a los dioses, pero la del vencido a Catón. (N. del traductor).



Último diálogo con Guillermo Hoyos

Numas Armando Gil Olivera*

En el Congreso de la Sociedad Colombiana de Filosofía realizado en Manizales en Septiembre del 2012, me encontré nuevamente con el filósofo Guillermo Hoyos Vásquez acompañado de su esposa Patricia Santamaría, su brazo derecho e izquierdo, sin ella el mundo no existía. Es el mismo papel que juega Mercedes Barchas con el Nobel Gabriel García Márquez, para donde quiera que gire el mundo ella está presente. Hasta sus últimas horas. Aquí le adelantamos una parte del último dialogo que tuve con el filósofo:

Desde 1993 del siglo pasado, quizás desde antes, estaba leyendo a Rawls. Ya había leído *Teoría de la Justicia* en el año 72 y realizado un seminario sobre ese texto. Pero en el año 93 sale *Liberalismo Político* en inglés, Oscar Mejía mi amigo lo trae y me regala una fotocopia. Lo empiezo a leer hasta que en algún momento lo pude encargar a alguien que me lo trajera de Estados Unidos. Es un libro en inglés fácil de leer, es fascinante. Recuerdo que en el año 91 había aparecido la filosofía del derecho de Habermas: *Facticidad y Validez*. Todavía no estaba la traducción del alemán al castellano y esta es del año 98 tal vez, algo así; pero yo ya lo estaba leyendo. Inclusive había hecho una presentación pública en la - Universidad Nacional, en el auditorio Camilo Torres de la Facultad de Ciencias Humanas- del contenido de la filosofía del derecho de Habermas.

Rawls y Habermas

Desde el punto de vista político casi que uno podría decir que me estaba posesionando de lo que después salió como un libro sobre el debate del *Liberalismo político* de Rawls y de Habermas y efectivamente en el Journal Philosophy seguía la discusión de ellos, donde Rawls opinaba sobre el libro de Habermas, con base en el anticipo, porque Rawls no leía alemán y leyó la traducción que se estaba haciendo en inglés de *Facticidad y Validez*. Lo va leyendo Rawls y le va discutiendo a Habermas desde sus posiciones de liberalismo político. Ya en ese momento conoce a Habermas.

Fue una discusión sumamente rica que tiene su culmen en el Post scriptum en el epílogo que le pone Habermas a la edición inglesa de su *Facticidad y Validez* que ya es el resultado. Solo quiero girar ese dialogo en el ámbito de la filosofía moral, política y del derecho, y lo quiero casi llevar a un esquema como el que utilizo mucho en mis conferencias el de las *Morales de Máximos y la Ética de Mínimos*, y por otro lado, sí un desarrollo muy consecuente de la filosofía moral, política y el derecho, una vuelta a Kant, la dialéctica trascendental de Kant, el paso de la analítica a la dialéctica, una vuelta a los escritos políticos de Kant, *La paz perpetua*, la *Respuesta a la pregunta que es la Ilustración*, *La filosofía de la historia*. Por otro lado la parte funda-

* Profesor de Filosofía. Universidad del atlántico. Director: Grupo de investigación Cronotopias.

mental del derecho, de la metafísica para las costumbres etc. Es la época en que más me relaciono yo con la situación del país, antes de mi ida a Alemania en el año 82. Hacia política universitaria en el Consejo Superior de la Nacional; y participé en los diálogos de paz en *Casa Verde* en la comisión de verificación; pero ya en esta segunda etapa es en donde logro relacionar posiciones políticas con la filosofía moral política y del derecho. En este momento voy en contra de la concepción que había que “combinar todas las diversas formas de lucha”, porque me parece que fue un planteamiento erróneo de la unión patriótica.

Creo que solo hay dos formas de lucha. Una forma de lucha revolucionaria, violenta por las armas y la otra forma que es la política. Es muy dura, pero esa no es con armas y no se pueden mezclar por la situación colombiana. Me di cuenta que la izquierda no tenía espacio para la argumentación, y porque esa argumentación de la izquierda está siempre en un límite muy desdibujado, en un límite no claro. Tenemos que saber lo que critica la izquierda y por qué está en las armas, y también por qué aquella idea de “combinar todas las formas de la lucha” eso es un gran problema que nos tienen a nosotros entrabados en esta terrible situación concreta.

El punta pie filosófico de mis ex alumnos

La filosofía moral política y del derecho a tomado una recuperación en Kant, del Kant de la solución por las buenas de los conflictos, hay una recuperación de Kant de la Insociable Sociabilidad y de la conflictividad del ser humano, pero por otro lado un Kant que tiene como utopía, que sueña hacia la Paz perpetuamente, pero también tiene la expresión de la filosofía del derecho de que la moral pone un recurso irrevocable: *No debe haber guerra*. Un imperativo moral kantiano. No debe haber guerra y por tanto que pase lo que pase habiendo guerras como las hay el

planteamiento moral debe ser: *No debe haber guerra*, en ese sentido un planteamiento utópico que hay que ir trabajando día a día para ir disminuyendo las posibilidades de guerra de nuevo con la expresión kantiana influenciada por un pensador griego que la formulo diciendo: *Lo malo de la guerra es que crea más personas malas, hace más personas malas que las que el hombre ha hecho*. Entonces viene una concepción de necesidad de la política, de la necesidad de la democracia, la democracia tratando de buscar el auténtico sentido de la democracia y por otro lado o ahí mismo la posibilidad de ir cambiando balas por palabras. Eso tiene que ver mucho con lo público.

Viene mi terminación en la Universidad Nacional ya desde una perspectiva de mucha enseñanza de filosofía práctica, el Kant práctico, la filosofía práctica de Habermas, inclusive con un altercado sumamente desagradable de un profesor del Departamento de Filosofía, quien confunde la ética discursiva, la ética Habermasiana, la crítica a la colonización del mundo de la vida por el Neoliberalismo, por el Neopositivismo, con ideales nobles del alma humana, con una especie de subjetividad rancia, de eso quedó constancia afortunadamente en *Ideas y Valores* no contra mí, contra la persona que se atrevió a formularla, aunque con cierto disgusto terminan mis 25 años en la Universidad Nacional; pero afortunadamente en el momento en que me jubilo viene la posibilidad de una nueva vinculación a la Universidad Javeriana, en un sitio sumamente interesante, como director del Instituto de estudio social Pensar, inclusive es el lugar donde mi hermano también filósofo, fundo la casa de la filosofía. La casa del Pensar. Allí inicio yo una labor muy orientada por la idea de pensamiento muy habermasiano, de historia y crítica de la opinión pública, su trabajo de orientación filosófica y todo lo que tiene que ver con lo público la ética pública famosa, y bueno la actividad fundamental es pensar en público, y yo lo defino como tanque de pensamiento, más bien lo pongo

como una especie de plataforma, el espacio a donde la Universidad, la academia, la Schulz Philosophy de Kant, la filosofía académica de Kant con la Fault Philosophy de Kant, la filosofía popular de Kant, en eso que yo llamo pensar en público.

Pero cuando usted sale de la Universidad Nacional son sus propios discípulos los que le dan el punta pie y no sus contradictores?

Sí, pero no todos, conservo discípulos muy buenos, de muchas partes de Colombia, de muchos ámbitos de Bogotá, de hecho en el momento en que yo llego a Pensar lo primero que ofrezco es un seminario muy de corte alemán, gratis, que no está consignado en ninguna parte, no se paga con nada, es un seminario de filosofía política, que rueda cada 15 días en las mañanas, normalmente los jueves en las mañanas y ahí van amigos míos, discípulos míos que trabajan en los Andes, en el Externado, etc. Y bueno yo creo que hay alumnos míos de otra época que probablemente no les guste la manera como

trabajo filosofía y no hay necesidad de que les guste a todo el mundo, yo tengo mi manera de hacer filosofía, en este momento muy identificado con una filosofía pública, una filosofía muy de ciudad, inclusive no me da miedo cuando leo el último libro de Ernesto Laclau de pensar que de pronto la filosofía que yo hago tiene que ver con su *Razón populista* y los que en la Nacional me dan el punta pie a la salida; eso es un poco lo villano de esa publicación en ideas y valores, es en el momento en el que me estoy jubilando y que efectivamente son personas que fueron mis alumnos, porque yo en ese departamento, yo creo que gradué mucha gente, inclusive algunos con tesis meritorias, porque yo nunca le he negado la tesis meritoria a alguien que la merezca. Bueno yo creo que eso pertenece al pasado, pero si debe quedar un poco marcado, porque el disgusto no creo que sea con la persona, sino un poco con esa orientación filosófica del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, es decir, Numa, no hubo una tolerancia de mis ideas de mis propios alumnos.



La trilogía crítica de la modernidad de Zygmunt Bauman. Un abre bocas para provocar su lectura

Boris Edgardo Moreno Rincón*

He tomado de la extensa obra de Zygmunt Bauman su trilogía crítica de la modernidad, me refiero por supuesto a *Modernidad y Holocausto* (1989), *Modernidad y Ambivalencia* (1991), y *Modernidad Líquida* (2000) debido a que en ellas se encuentra condensado un pensamiento que circula por fuera de las cómodas reflexiones tradicionales de la sociología, la historia y la filosofía occidental acerca de la shoah y de los genocidios modernos; y en segundo lugar, porque el trabajo que se da en dicha trilogía nos lleva directamente a la pregunta que hiciera Teodor Adorno en 1966 ¿es posible la educación después de Auschwitz? Entendiendo por Auschwitz el acontecimiento – en el sentido de Badiou- de terror que ha trastocado el devenir humano, dejando de esta forma un sello indeleble en el pensamiento occidental, sus prácticas políticas y por ende en el ejercicio del poder. Reflexión que indudablemente debe asumir la universidad, si quiere ejercer una práctica educativa por fuera de las relaciones y tecnologías de gobierno que convirtieron el *lager* en el paradigma de la civilización moderna como muy bien lo sustenta el filósofo italiano Giorgio Agamben.

En *Modernidad y Holocausto* Bauman inicia su trabajo teórico demostrando el anacronismo de las llamadas ciencias humanas en su acostumbrada apología a las reglas sociales

como base fundamental de la civilización. Dicho lugar de enunciación no permite abordar con profundidad el acontecimiento de la Shoah, ya que en ella nunca se transgredieron las normas establecidas por la civilización. En este sentido, nos plantea que “*lo único que puede hacer la sociología ortodoxa es comunicar una idea mas ligada a sus propios presupuestos que a los “hechos del caso”: la idea que el holocausto es un fallo, y no un producto, de la modernidad*”. Explicaciones que todos nosotros hemos escuchado y nos dejan con la tranquilidad de continuar la vida sin la engorrosa necesidad de reflexionar sobre el espíritu racional, la mentalidad científica, la labor del funcionario, el cumplimiento del deber, los campos de concentración, la solución final y el totalitarismo democrático que se inició con la experiencia nacional-socialista y que se reproduce en las democracias contemporáneas a través del pensamiento único.

Será precisamente contra esta tesis que se levantará el autor para mostrar como el “*proceso civilizador*” tiene un hilo conductor que va desde las actividades guiadas por la razón civilizatoria hasta los campos de concentración, si se quiere, como el proceso que ha relegado la actividad moral y ética a los márgenes de la subjetividad para consolidar el reinado de la objetividad racional, de la neutralidad científica, que tributó sustancialmente al desarrollo del genocidio moderno. Es decir,

* Profesor catedrático Universidad del Tolima

que el valor más valorado de nuestros tiempos como es la conquista de la razón se encuentra involucrada con los días del terror que aún no terminan y que desmiente su tan cacareada neutralidad. No se puede decir que la modernidad *fue condición suficiente del Holocausto, pero sí fue, con seguridad, condición necesaria. Sin ella, el holocausto sería imposible. Fue el mundo racional de la civilización moderna el que hizo que el holocausto pudiera concebirse.* (Bauman, 2008: 34).

A esta estela, se puede plantear como tesis teórica que la administración, la planeación, la estadística, la ciencia médica, el cálculo racional, la educación escolarizada y su llamado cotidiano a una autonomía sin tener en cuenta al otro y lo otro fueron parte fundamental para que emergiera el campo de concentración en la época de la modernidad sólida, de los aparatos de encierro, del crono-poder, en fin de todas las tecnologías de gobierno del reinado del poder disciplinar y que siguen siendo funcionales en la cimentación de la existencia moderna en el mundo globalizado a través de técnicas edulcorantes de excepcionalidad que reglan la vida y llevan hasta la muerte en el imperio del biopoder. Al igual que en Auschwitz: el asesinato en masa, la eliminación de la diferencia, la deshumanización de formas de vida, son la guía de la política contemporánea, obviamente reproducidas de forma líquida con la invisibilidad que proporcionan los *collarines electrónicos*.

Bajo esta radical interpretación Zygmunt Bauman pone contra la pared el mito etiológico del hombre occidental que pregona engalanadamente por todo el globo terráqueo su visión de progreso y desarrollo, que no es más que esa reflexión vulgar del tiempo ascendente que marca el camino de la llamada barbarie primitiva hacia los logros de la ingeniería social producidos por la educación, la cultura y la extensión del bienestar social. Pero serán exactamente estos *hombres educados y de (nuestro tiempo)... fieles a las*

instituciones sociales, estructuras burocráticas o nuestra tecnología (Bauman, 2008: 108) y profundamente racionales los que llevarán con gran éxito la tarea de la movilización total, el exterminio y la solución final.

Los genocidios modernos, selectivos o no, al estar inmersos en una marca singular propia de la ideología del progreso, del imaginario de una sociedad normalizada por la razón práctica kantiana, o el tipo ideal weberiano, extraordinariamente ordenado y planificado donde no hay lugar para la espontaneidad, las emociones y los saberes ancestrales, pueden ser caracterizados como la expresión de una *batalla santa de la humanidad* (occidental) *contra la barbarie, de la razón contra la ignorancia, de la objetividad contra el prejuicio, del progreso contra la degeneración, de la verdad contra la superstición, la ciencia contra la magia y la racionalidad contra la pasión* (Bauman, 2008: 108). En fin, de todos aquellos valores que reproduce el sistema educativo global en todas sus prácticas curriculares oficiales y ocultas a través de los esmaltados proyectos educativos institucionales, planes de desarrollo, lineamientos curriculares entre otros.

El tener conocimiento de que el régimen del terror no fue perpetuado por seres humanos afectados por problemas psicológicos, o psiquiátricos, algunas de las patologías mentales, o por las emociones y pasiones detestadas por el hombre moderno, sino por seres en plenas capacidades mentales, refinadamente educados en la planificación racional, calculada y de objetividad científica neutra, nos lleva a poner en cuestión, a instaurar unos interrogantes con mayúsculas a la idea central de la educación propuesta por la Ilustración que se concibe a sí misma como *un proceso que va desde el cultivo del intelecto y los sentimientos en el individuo a una conducta racional beneficiosa para la sociedad.* (Mélich, 2000: 87). Y acaso no fue la instauración del imperio de la racionalidad occidental el objetivo final de la sociedad nazi, donde el exterminio sólo era el

medio para obtener una sociedad cualificada, una sociedad al extremo fordista.

El observar de frente el horror en simultáneo con la sofisticada vida moderna nos permite visualizar en primer lugar, el accionar de *las pedagogías negras* del fascismo tradicional en consonancia con la tareas de administración y disciplinamiento de la vida en sociedad, de aquella que se dedica cotidianamente a la constante producción de bienestar y de confort por medio de la comercialización de bienes y servicios y en la producción de un imaginario colectivo subsumido en el ideario de desarrollo -en todas sus acepciones-. El cual no es más que poner límites a la incorporación de lo extraño, del otro y de lo otro, en sí, en la construcción de un orden que lucha incesantemente sin ningún éxito contra la ambivalencia a través del diseño, la planeación, la clasificación, la separación y marginalización de toda extrañidad. Y en segundo lugar, el papel de las nuevas pedagogías *blancas* del fascismo democrático en el metabolismo de la razón moderna que va de la normación a la normalización, de la pesada estructura de la modernidad sólida a la denominada modernidad líquida que perfecciona y endulza *el sueño de Kant, Descartes y Locke de una humanidad plena de dominio*, de la más feroz de las autonomías. Del reinado del orden sobre el caos, de la ley sobre el espíritu libertario.

En modernidad y ambivalencia Bauman profundiza el estudio del orden conseguido por las prácticas modernas a través de su metáfora del estado jardinero que me gustaría también llamar siguiendo a Michel Foucault la medicalización de la política, por su eminente lenguaje médico: enfermedad, patología, parásitos... En el trabajo del jardinero se ve claramente cómo la existencia moderna apela a orden y ambivalencia de forma simultánea, en el cultivo del jardín se da a la par la protección de las plantas deseadas y admiradas por el esteticismo imperante



genera el exterminio de lo que denominamos malezas, escoria, desechos, sobrantes...que no pueden estar de ninguna manera en el jardín. De esta forma, en la parcela humana existen malas hierbas, que su mera existencia molesta y perjudica el avance acelerado de la humanidad hacia la perfección y por lo tanto deben ser exterminadas, dejando al paso de la historia del progreso, la mirada alegórica del Angelus Novus que narrara Walter Benjamin.

En términos generales, cualesquiera de las utopías alejadas del espíritu moderno serán tratadas por el desarrollo industrial y científico como "*portadoras de enfermedades congénitas, inferiores mentales, antisociales*" (Bauman, 2005: 55) En fin como anormales sin remedio que deben ser sometidos a estrategias fágicas o émicas, las primeras si cabe la posibilidad de ser asimiladas y las segundas si deben ser llevadas hasta la muerte, pero en últimas las dos se rigen por un mismo objetivo el de hacer desaparecer una forma singular de ser, ya sea de manera física o desterrando sus prácticas. Un ejemplo del discurso cientista de los muchos que pueden ser narrados donde se ve diáfana la metáfora del jardinero

es la de científico Ernest Hackel, quien proclamaba “*con la destrucción indiscriminada de todos los criminales incorregibles, las partes optimistas de la humanidad tendrán más fácil la lucha por la existencia, también se pondría en práctica un ventajoso proceso artificial de selección, pues se eliminaría la posibilidad de que esos parias degenerados transmitieran sus características perniciosas*” (Bauman, 2005: 56). No hay nada más que agregar.

Tras ese esclarecedor panorama de la vida moderna, el autor en debate traza dos conclusiones, primero, *el genocidio moderno es un ejercicio racional de ingeniería social... y en segundo lugar todas las visiones relativas a un orden social son... inherentemente dicotómicas* ((Bauman, 2005: 65) donde el orden, la clasificación y la búsqueda permanente por la homogeneidad traen como consecuencia la destrucción sistemática de la alteridad.

En el tiempo actual, tiempo del triunfo de la democracia liberal occidental – si acaso hay otra- dichas consecuencias no se eliminan en lo más mínimo, pero hay que decir que toman nuevas formas de llevar a cabo sus cometidos y por ende Bauman continua su estudio de la modernidad, en su libro *modernidad líquida* investigando cuáles *son los atributos de la sociedad capitalista que han permanecido en el tiempo y cuáles las características que han cambiado* (Vásquez, 2008) encontrando que el miedo a lo extraño, de su tipificación como sucio y peligroso se mantiene intacto pero que su tratamiento ahora es amigable, liviano, flexible y efímero en consonancia con la forma de producción del capitalismo liviano mejor conocido como neoliberal. En otras palabras, se prioriza la estrategia fágica, que como se enunció anteriormente no es más que otra forma de realizar las tareas de la modernidad pesada ahora por medios líquidos. Lo que hoy atrapa nuestra atención, mañana nos es invisible, de la misma forma como siguen invisibles las víctimas silenciosas de los genocidios

modernos, a pesar de que nuestros muertos no cesan de gritar.

Bajo el *capitalismo amistoso*, comprensivo, líquido resultado del suicidio de la experiencia socialista del este de Europa, se produce la eliminación más radical de la diferencia transformada mediante la fluidez en mera diversidad, lo cual es otra forma de llevar a cabo el fin del fascismo tradicional, sólo que ahora no se apela a la movilización social sino al afianzamiento de la individualidad o lo que lo mismo a la negación perpetua del otro. De ahí, su llamado personalizado –tu puedes- no seas radical, no ves que si *todo lo sólido se desvanece en el aire*, para que construir un relato que de sentido a tu existencia si todo se va a derretir, entonces vive ligero de equipaje, para qué mantener esas pesadas cadenas de la tradición así sean modernas si dichas obligaciones éticas no hacen más que impedir el goce individual que ofrecen los avances efímeros de la ciencia y la tecnología. Piensa en ti solo, no existe el otro o lo otro.

En este sentido, el capitalismo post-fordista apela a un individualismo exacerbado para seguir manteniendo los principios que han potenciado todos los genocidios modernos, sólo que en la actualidad no se necesita encerrar en campos de concentración porque toda la ciudad es un campo de excepcionalidad convertido en norma, ni tampoco necesita de guardianes para que realicen la tarea de vigilancia y exterminio, porque nos hemos convertido en *policías de sí mismo* dispuestos a sancionarnos y hasta eliminarnos si no llegamos a cumplir con éxito la noble tarea de normalizarnos, es decir de ser exitosos socialmente, para lo cual abandonamos por completo el llamado de la emancipación, para abrazar alegremente la individualización.

En pocas palabras, la individualización consiste en transformar la identidad humana de algo dado en una tarea, y en hacer responsables a



los actores de la realización de esa tarea y de las consecuencias de su desempeño. En otros términos, consiste en establecer una autonomía de jure (haya o no haya sido establecida también una autonomía de facto) (Bauman, 2006: 37)

Hoy cada uno de nosotros lleva en el espíritu un fascista democrático que asume sus labores contra sí mismo, o que son los contratos de prestación de servicios, vinculaciones laborales efímeras donde asumes la tarea de ser tu jefe, te das las ordenes y planificas los tiempos para cumplirlas a cabalidad, te vigilas, te das tus tiempos libres, te reprimes si es necesario para cumplir con los productos que hay que entregar. No es más que otra forma de cumplir con tu deber, pero ahora tienes la carga —no es tan fluida— de pagar tu seguridad social, de ahorrar para los periodos de desempleo, perdón de inactividad laboral de velar por tu salud y de asumir responsablemente tu autonomía, lo que se aliviano fue las activi-

dades de vigilancia y de seguridad ejercidas por el *gran hermano*, ya no se necesitan, la racionalidad instrumental está incorporadas en cada uno de nosotros. Nos controlamos solos refugiándonos en el mundo de lo privado ¡viva la autonomía!

En sí la modernidad líquida como expresión del metabolismo del capital es el traslado del sello biopolítico del campo de concentración a la individualización de la vida social. Primo Levi planteó que la característica de los campos era la pérdida de la humanidad, es decir, de la imposibilidad que tenían los prisioneros de brindarse apoyo mutuo, de preocuparse por los demás, de ayudar al otro y de esperar ayuda del otro, cuando en entraba a un *lager* se estaba sólo, se enfrentaba la “vida” en la completa individualidad. En el mismo ámbito hoy asumimos la vida contemporánea en la más radical de las individualidades, en el mayor desarraigo, en la fluidez que nos permite estar livianos para que el sistema nos pueda tener ocupados en sus redes de producción, sin la menor preocupación de los otros, al fin y al cabo ellos deben hacer lo mismo si quieren estar en los círculos del sistema.

Para terminar, vivimos en un campo de concentración edulcorado, de violencia simbólica, de hilos invisibles de control, de collarines electrónicos que delínean nuestras vidas de manera recreativa, de una liviandad que no permite que se construyan formas de subjetivación que reivindiquen una forma de vida radical de ser más allá de las fronteras del capitalismo multidiverso. Al fin y al cabo lo único que se necesita para triunfar en el mundo líquido son los libros de auto-superación y gran capacidad de adaptabilidad, pero nunca de lucha frontal contra el sistema. *Bienvenidos al desierto de lo real.*



Jorge Eliécer Pardo y el arte de novelar*

Luz Stella Millán**

En la infancia mi padre tenía la costumbre de leer a sus hijas historias que ilustraban el entorno en que habían crecido. En tardes de sábado, lo escuchábamos a voz en cuello, “remedar” a Peralta, en la historia de las aventuras de Cristo en una fonda paisa.

Con Gabriel Millán como padre y acucioso lector, era posible saltar de los “Gozosos” a los “Dolorosos”. Esta muchachita “brincón” y que por fortuna ya “se mandaba sola”, tenía que prepararse rápidamente para otra cosa. Después de tan risueñas y novedosas interpretaciones, pasaba a leer en voz baja, y con profundas inflexiones la historia de las *Wiesmann*, unas mujeres muy tristes que deambulaban por el Líbano Tolima su pueblo natal.

Incluso, en diversos momentos de su vida volvía a hablar de ellas, como unos seres que vivían y caminaban como fantasmas por una calle lastimosamente llamada “de las

abandonadas” como si nombrara a múltiples mujeres del mundo señaladas así y desde siempre injustamente olvidadas por la historia. Ellas vivieron en mi memoria sin conocer a su creador, Jorge Eliécer Pardo, hasta que tuve un encuentro con él en la Feria Internacional del Libro en Bogotá, 2012, y es él quien narra la vida de estos personajes que me sensibilizaron. Aquí y ahora, vuelven a inundarme y conmoverme después de veinte años de silencio público, pero no privado en el trabajo del escritor Pardo.

Regresa Jorge Eliécer Pardo, como uno de los escritores relevantes de nuestro tiempo, para narrar de nuevo a los inmigrantes del mundo con su trascendente novela *El pianista que llegó de Hamburgo*. A los “trasteados” como son llamados en México, se une el legado *Decálogo de la Novela*, promulgado por un mexicano universal y más vivo que nunca, el inmenso Carlos Fuentes, para dialogar desde sus postulados con Jorge Eliécer Pardo y su novela *Pianista que llegó de Hamburgo*.

* El Líbano, Tolima, Colombia, 1950-

Escritor, periodista, director y productor de documentales sobre arte y literatura para la televisión pública colombiana. Ha publicado:

Cuatro novelas: *El pianista que llegó de Hamburgo*; *El jardín de las Weismann* (ocho ediciones, traducida al francés y adaptada bajo el nombre *La estrella de las Baum* por Caracol televisión); *Irene* (seis ediciones, traducida al inglés); *Seis hombres una mujer* (dos ediciones).

Cuatro libros de cuentos: *Las primeras palabras*, en coautoría con su hermano Carlos Orlando; *La octava puerta* (tres ediciones); *Las pequeñas batallas* (dos ediciones); *Transeúntes del siglo xx* (dos ediciones).

Un libro de poemas: *Entre calles y aromas*.

Su obra ha sido incluida en diversas antologías, como *Cuentos hispanoamericanos*: Colombia, edición bilingüe español alemán, (*Erzählungen aus Spanisch Amerika: Kulumbien*) y *Cuentistas hispanoamericanos en la Sorbona*; *Menaces. Anthologie de la nouvelle noire et policière latino-américaine* (*Cuentos latinoamericanos*, edición en francés); *Antología da novela Hispano Americana* (edición en portugués). En el 2008 con su relato, *Sin nombre, sin rastro, sin rostro*, recibió el primer premio del concurso nacional de cuento.

** Periodista cultural de radio y televisión, UN radio, Universidad Nacional de Colombia.

1. La novela imagina todo lo no visto. Hace visible lo invisible.

LSM: *¿Cómo inscribe dentro de este marco la novela *El pianista que llegó de Hamburgo* al primer enunciado?*

JEP: Lo invisible es lo que nos han expropiado, las distintas verdades de la historia, lo imposible de borrar. Está en la memoria colectiva, es nuestro ADN doloroso, social y político.

La novela es un maravilloso formato literario donde convergen del pozo escondido pero no seco, razones para la historia. Hoy se afirma con certeza, por la novela pasa el mundo, la vida particular y colectiva. En ella habitan los más profundos sentimientos, las luchas de cada día y la construcción de los entornos, escenas que interpretarán la vida, si sabemos indagar.

Conviven igualmente, lo invisible y además el silencio, de la misma manera como lo hacen la poesía y la música, a veces se tornan intangibles y el artista está obligado a traspasar el velo misterioso, asumiendo el riesgo que el talento y la creatividad imponen, y además exigen a la creación literaria.

En la novela *El pianista que llegó de Hamburgo*, me propuse narrar la exclusión a la que han sido sometidos los inmigrantes en Colombia después de la Segunda Guerra Mundial. La historia empezó cuando viajé a Alemania a ver unos amigos en Hamburgo, navegando, con un músico que cargaba el estigma de un pasado no vergonzoso porque había sido estigmatizado en su propio país. Visité la casa del compositor germano Johannes Brahms, donde escuché el Concierto Número Uno para Piano y Orquesta en versión de la Orquesta Filarmónica de Berlín Bajo la conducción de Emil Gilels y el pianista Eugen Jochum.

Fue entonces cuando rememoré a aquellas

mujeres exiladas que narré en mi primera novela, *El Jardín Weismann*, contadas desde las explosiones en el momento de los bombardeos en Berlín y habitadas en el velo de mi memoria perforada por el tiempo y los años, venían otra vez con la música en el aire húmedo del Báltico. Evidenció los desastres de los bombardeos y los vestigios de las eternas confrontaciones entre los hombres, por el poder.

Fue el personaje central de la novela, Hendrik Pfalzgraf, el que me condujo por la Bogotá de los años transcurridos entre las décadas del 20 al 70, las transformaciones de la ciudad, el 9 de abril o *El Bogotazo*, que cambió la historia de Colombia. El relato contempla lugares emblemáticos como la Calle del Cartucho, el barrio La Candelaria, el salón de onces Las Margaritas, el Pasaje Hernández, las voces de los retratos y los muertos deambulando como fantasmas. Los sueños de los verdugos de todas las épocas. También me mostró el camino de la insurgencia asesinada desde las falsas amnistías e indultos. Recorrí con el pianista, el paisaje del llano y los intersticios del amor, más allá de la poesía y la música.

2. La novela crea una nueva realidad.

Añade algo nuevo que no estaba allí antes en el mundo

LSM: *¿La guerra ha sido narrada muchas veces y paradójicamente, nos hemos olvidado de ella. *El pianista que llegó de Hamburgo* tiene la intención de reescribirla de una manera nueva, explorando desde la narración el diálogo de lo público y lo privado?*

JEP: Como antecedente en la publicación *El jardín de las Weismann*, los lectores resaltaron la manera estructural como se construyó el lenguaje poético y erótico, para contar un fenómeno cruento. Las contradicciones planteadas entre flores y fusiles. Los monólogos que van y vienen en la narración me enseñaron a callar, y plantear un elemento definitivo en toda obra artística, el silencio.

Quise volver del silencio de veinte años sin publicar mas no de dejar de escribir hasta completar el *Quinteto de la Frágil Memoria* del que hace parte *El pianista que llegó de Hamburgo*.

En *El Pianista que llegó de Hamburgo* quise expresar la contradicción entre el amor, el fracaso y el dolor. El ausente diálogo entre lo privado y lo público. Mujeres que huyen de la guerra, hombres que huyen de la misma guerra, todos en una nueva guerra que es la misma, narrada con víctimas y victimarios.

Encontrar al escritor surafricano J.M. Coetzee confirmó lo que la respiración narrativa indicaba en los quince años que luché con la idea de hacer un libro sobre la guerra en Colombia, sin que la guerra abiertamente, estuviera allí. Siempre me persiguió la imagen de un médico que cosía la cabeza a un cadáver en El Líbano, Tolima, mi pueblo natal, en los años cincuenta, y el rojo intenso de su guante puesto en mi cara de niño, como a Hendrik, a quien lo persigue la cara y la presencia del dictador Hitler en su vida.

La guerra estará siempre en el sitio invisible desde donde deben hablar las novelas. La gran disyuntiva del escritor que se enfrenta a los documentos históricos consiste en que ellos no devoren a los personajes de ficción. Siempre tuve claro, no escribiría novelas históricas a la manera del siglo XIX, sino intimistas, con personajes anónimos cuyas vidas estuvieran cruzadas, tamizadas por hechos fundamentales de la historia. Creo en el compromiso no partidista del autor, en el político en el mejor sentido de la palabra. Toma fuerza nuevamente el postulado sartriano, “*el escritor debe ser testigo de su tiempo, sin compromisos con el poder*”.

3. La novela convierte la parte no-dicha del mundo en parte di-chosa. Aún a costa, muchas veces de la des-dicha del escritor.

LSM: *¿La novela El Pianista que llegó de Hamburgo, convoca el tema de la guerra para iniciar una nueva forma de narrarla? ¿Sobre todo en el ámbito colombiano donde la constante narrativa social ha sido por décadas, la misma?*





JEP: Nuestras guerras, además de ser producto de las venganzas, son también el resultado de las desigualdades. Sociológicamente podríamos afirmar, son muestra de las confrontaciones entre víctimas y victimarios, victimarios que a su vez se vuelven víctimas, en las luchas por el poder y la tierra.

Por la novela discurren generaciones que se debaten, tejidos humanos que dirimen sus diferencias con odio y violencia. La cadena de la guerra habla del hijo de un asesinado, nieto de un asesino, hermano de un determinador, bandolero, *pájaro*, guerrillero, paramilitar, sicario, mercenario, todos ellos aliados secretos de los grupos de poder en conflicto, seres humanos que han sido contados en la literatura, sin tener en cuenta el contexto general de la guerra.

Sicarios, guerrilleros y mafiosos, porque sí. Un crítico literario llamó la atención al expresar, “*la novela psicológica está mandada a recoger*”, fue el comienzo de los fuegos artificiales de la posmodernidad. Ahora reafirmo, no pueden escribirse novelas, sin que lo psicológico esté presente de manera profunda y no descriptiva.

Quisieran muchos autores contar seres de ficción como lo hizo por ejemplo Sábato en su novela *Sobre héroes y tumbas*, o debatir el mundo de hoy como el catalán de mi generación Jaime Cabré en *Yo confieso*. La narrativa social es la misma narrativa particular que se vuelve colectiva. Pero no es desde lo colectivo como debe escribirse esa literatura que tanto necesitan los pueblos para reconstruir la memoria, visibilizar los fantasmas que murieron para erigir todas las historias. Ahora, sólo la literatura les otorga la voz.

4. La novela imagina todo lo no visto en el mundo.

LSM: *¿En El Pianista que llegó de Hamburgo el personaje hace acopio todo el tiempo de lo imaginado, lo no narrado, busca permanentemente nuevas formas de contar, pensar, hablar, conocer, explorar y por supuesto escribir?*

JEP: El escritor se alimenta de la tradición literaria. La novela puede contener todo. Lo importante, es apropiarse al personaje de esas formas de narrar. Cada personaje requiere y exige su propio lenguaje, referido o directo. Este es un acto imprescindible. Que los muertos y fantasmas hablen y actúen en un libro no es nuevo, quizá lo novedoso es que sean *nuestros* muertos, fantasmas reclamando su corporeidad, el mundo privado.

5. La novela no sólo refleja la realidad. Crea una nueva. Añade algo que no estaba allí, en el mundo.

LSM: *¿El Pianista que llegó de Hamburgo necesita, de manera total, crear una nueva realidad, inventar un mundo a partir de vasos comunicantes desde sus propias realidades culturales?*

JEP: Todos los éxodos presuponen nuevos mundos. Somos un país escaso en inmigración, si hacemos una comparación con Argentina, Brasil, Estados Unidos. Un país cerrado que padece el mono culturalismo,

excluyente y estigmatizante ocurrido antes del desarrollo de las nuevas tecnologías y del auge de la comunicación.

Creo en el mundo propio de los libros, aquel que se hace cómplice del lector. Los nuevos espacios inventados para construir novelas, son únicos e irrepetibles.

Los ojos del narrador y de los personajes son de muchos lectores, testigos del hecho mágico de la lectura de acontecimientos individuales que sobrepasan lo local, regional, nacional, en procura de lo universal.

Algunas personas dicen conocer a Hendrik, el pianista, otros, que compraron una guitarra en su almacén o que lo vieron de la mano de Matilde su amante, muy conocida en la Bogotá de los años sesenta. En realidad, estos lectores estuvieron allí y son parte de la novela. Utilizan el mismo ropaje de Nosferatu el vampiro, para cruzar invisible las paredes de la casa y poseer a su enamorada al compás de los acordes de la música de Johannes Brahms, los rumores del Parque Nacional, en el barrio La Merced.

6. La novela afecta el futuro anticipado. Ensancha el territorio de la conducta social, y el comportamiento humano de la historia. Es decir, constantemente ganando todo el tiempo un poco, como los holandeses tierra al mar.

LSM: *¿El pianista logra anticipar el futuro y el comportamiento humano a la manera holandesa?*

JEP: Me asomo al velo de la memoria, lo he tocado para poderlo correr y ahí encontré todo, o parte, da igual, porque siempre ha sido igual. Los personajes, son tan humanos, como inhumana es la guerra. Tenía la posibilidad de hacer literatura propiamente imaginaria, como muchos autores lo proclamaban, pero el dolor ha sido tan profundo que

no pude calmarlo. Corriendo riesgos, ya no le temo a las críticas generales sobre el tema de la guerra. Las sufrimos los de mi generación en la década de los setenta cuando las Editoriales y la gente decía que estaban hasta el cuello con la violencia. Ahora, seguimos hasta el techo con la guerra, desmembramientos y decapitaciones. Sí, le he ganado tiempo a mi tiempo. Lo demás es simple vanidad.

¿Tendrá sentido hacer libros que no hurguen el corazón, no detengan la respiración ante la barbarie? Si la literatura debe cumplir la función de divertir, también debe motivar a la reflexión: la de los conflictos humanos, particulares y colectivos.

7. Esa creación afecta al futuro anticipado. Pero esa creación también depende del pasado.

LSM: *¿El escenario político y humano es quizá el mayor valor en su novela, El Pianista que llegó de Hamburgo?*

JEP: Las pasiones y sentimientos sobrepasan las crónicas periodísticas y solamente la literatura, la poesía y la novela, pueden acercarse a lo más íntimo, haciendo polifonía con otras artes. Existe un momento en el que el autor no puede manejar esos sentimientos porque seres, personajes transparentes, van adquiriendo su propia voz. Son iguales al pianista, viven con dolor y soledad. No conocía sus pesadillas ni el golpe incesante de una ventana que escucha a lo lejos y le hace saber que sigue vivo. No sabía que escribía una sinfonía ni que había sacado de un inquilinato a la que creía su Isolda. No sabía tampoco, que existía, en el Pasaje Hernández, en una sastrería, un grupo de conspiradores ingenuos como muchos colombianos.

Todo, me lo dictó el entorno de la vida de abuelos, tíos, padres y el de nosotros mismos. Caminé con mis personajes por distintos escenarios durante muchos años, y al final me

di cuenta de que ellos siguen esperándome en todas las esquinas.

8. La novela, así, crea un nuevo tiempo.

Un tiempo de la lectura asimilada. Un tiempo inmediato en el que el pasado deja de ser museo y el futuro una especie de fantasma que vive en las acciones y elaboraciones literarias de sus personajes.

LSM: *¿La novela puede crear también un nuevo tiempo?*

JEP: Si la novela tiene personajes embalsamados, ha fracasado. Si tiene documentos amarillos, también ha fracasado. Si contiene discurso panfletario, juicios de cualquier índole por parte del autor, ha fracasado. El nuevo tiempo es el mismo tiempo recobrado. Los días de los almanaques no existen en literatura, existe el presente eterno en la historia. Las llamas que quemaron el almacén de pianos del personaje, la tarde de *El Bogotazo*, siguen ardiendo, continúan los disparos permanentes, el lector debe saber que el Centro de la ciudad seguirá humeando en el eterno presente de la historia.

9. La novela se transforma así en una vastísima arena... donde pueden encontrarse realidades que de otra manera, serían imposibles.

LSM: *¿La novela contiene todos los tiempos en la historia?*

JEP: La novela es el género literario que permite todas las experimentaciones, donde convergen tiempos, ritmos y personajes. No es un mundo atrapado en el lenguaje, se trata de múltiples lenguajes conviviendo en el libro. Así la vida. Así la sociedad. En un mismo lugar de Colombia se pueden palpar la pre modernidad, la modernidad y la pos-modernidad, en un solo instante.

10. Lenguajes en conflicto, civilizaciones separadas por siglos, géneros, individuos que entran en conflicto.

LSM: *¿Se abrazan y se transforman en la novela que se convierte, por último, en la parábola preciso de un mundo no concluido, abierto, hecho por hombres y mujeres, que no han dicho su última palabra de ninguna manera?*

JEP: Cabalgo con Miguel de Cervantes, viajo en tren con León Tolstoi, en carruajes con Gustav Flaubert, llego al espacio con Ray Bradbury, al fondo del mar con Julio Verne, a las calles de Estados Unidos con Paul Auster, a las guerras norteamericanas con William Faulkner, tomo té en la mesa de Orhan Pamuk, todo lo permite la novela. Pero lo más sorprendente es el viaje que el lector puede hacer a lo profundo del sentimiento humano, al odio y al amor, al fracaso y al logro. Es ahí donde los conflictos sociales se vuelven personales.

Cuando inicié la escritura de *Quinteto de la Frágil Memoria*, había tanto por contar, que mis personajes empezaron a hablar sin control hasta completar dos mil quinientas páginas. Existía tanto silencio en mi corazón y en el de ellos como en el de la realidad colombiana.

Consideré imposible, editorialmente hablando, el libro completo, entonces opté por dividirlo en cinco, pero me encontré con tantos sucesos por recuperar que sería imposible. Muchas veces debatí con Arturo Alape, Etiquio Leal y Germán Guzmán Campos, el reto de hacer la novela de la guerra. Ellos decían que era inmanejable. No alcancé a mostrarles el proyecto de mi saga, todos se murieron, pero los libros están ahí, siempre inacabados, abiertos y dispuestos a dialogar con otros que traten la condición humana y la dura realidad de nuestro país. Mi aliento está sosegado, los libros empiezan a salir y los lectores a ver en ellos el espejo de su propio mundo.

La poética de Rulfo en *Nos han dado la tierra*

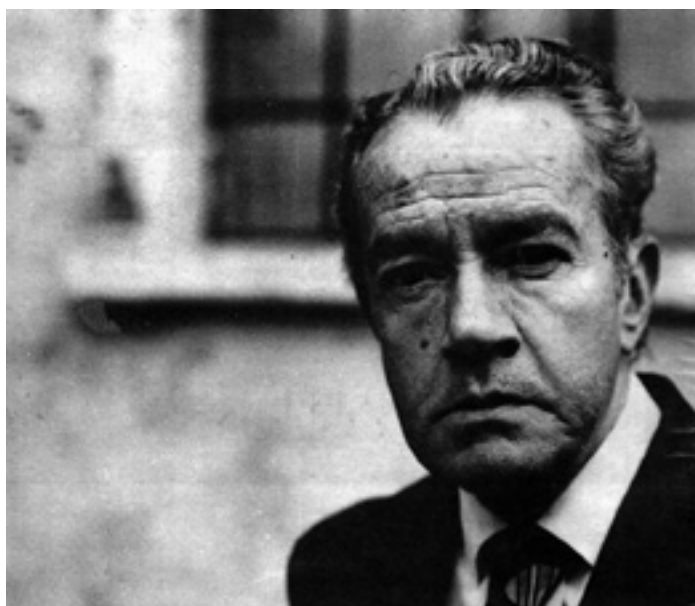
José Honorio Martínez*

"La literatura es una mentira para decir la verdad"

En este trabajo se analizará la poética narrativa de Juan Rulfo (1918-1986) en el cuento "Nos han dado la tierra"¹. Por poética narrativa se entiende el ejercicio a través del cual un autor construye el espacio de la ficción, la forma en que éste recrea las condiciones del intercambio verbal concreto, y la forma en que se recorta, organiza y dispone el mundo narrado para situar al lector. El mundo narrado consiste en la inscripción de la acción humana (sentimientos, pensamientos, estados de ánimo, proyecciones, motivaciones, etc.) en unas coordenadas espacio-temporales concretas².

La obra de Rulfo está elaborada a partir de los materiales de la memoria³, los cuales, al depositarse en el relato⁴ configuran el espacio de la ficción. Su obra supera la poética del realismo de Azuela y Yañez, en obras como "Los de abajo" y "Al filo del agua", respectivamente, las cuales prefiguran los modelos de la narrativa vigentes en México en las décadas del treinta y cuarenta.

En la mayoría de los materiales consultados -que son pocos con relación al volumen existente en torno a la crítica de la obra de Rulfo-, la obra de Rulfo es analizada con mayor énfasis en los marcos sociopolíticos nacionales y en los marcos autobiográficos, así, trabajos como: "Juan Rulfo: Realidad y Mito de la revolución mexicana"⁵, "Ensayos



sobre la obra de Juan Rulfo"⁶, "Los caminos de la creación en Juan Rulfo"⁷, e incluso, la mayor parte de los ensayos compilados en "la ficción de la memoria Juan Rulfo ante la crítica"⁸, entre otros, hacen hincapié en mostrar los aspectos históricos sociales en los que se enmarca y es producida la obra, dando menor relevancia al marco estético a partir del cual valorar la obra como invención artística. En este sentido, son valederas las palabras de Rama cuando dice: "las motivaciones de cualquier obra literaria son casi siempre múltiples, como son múltiples los mensajes que transporta. Incluso entre ellas puede faltar el propósito expreso de producir una obra de

* Docente Universidad del Tolima

arte, pero la importancia y pervivencia de ésta, responderá al significado artístico con que haya sido construido”⁹.

En el caso de la obra de Rulfo, el trabajo de construcción artística es deliberado y su valor reside en la forma en que configura una poética propia. Una poética con la cual resuelve el problema de cómo narrar lo que se quiere narrar (la historia y el tema). Donde lo que se quiere narrar no se puede desprender de la manera de hacerlo. Es decir, la poética narrativa no es una metodología formal de ordenación del relato, sino el lazo que articula y envuelve bajo un mismo signo la resolución de la obra.

Este trabajo tendrá como pauta, considerar los elementos que el propio relato propone para el análisis, y se realizará mediante el uso de algunos rasgos metodológicos y algunos términos empleados en el trabajo: “En busca de la poética narrativa de Juan Rulfo (oralidad y escritura en un cuento de El llano en llamas)”¹⁰.

“Nos han dado la tierra”

Este es el primer relato que publicó Juan Rulfo, apareció por primera ocasión en julio de 1945 en la revista Pan, y en agosto del mismo año, en la revista América, se le realizaron algunas modificaciones antes de su publicación en el volumen de “El llano en llamas”, que apareció en 1953 editado por el Fondo de Cultura Económica. La versión empleada para este análisis, es la tercera edición publicada por Anagrama Barcelona en el año 2000.

En el relato se cuenta la historia de cuatro hombres que caminan por el llano hasta llegar a un pueblo. ¿De qué llano se trata y de cuál pueblo?, El llano es el espacio ficticio, es el lugar imaginado, el mundo construido por Rulfo para su relato. El llano se describe con diversas metáforas: Es “una costra de tepeta-

te”, un “duro pellejo de vaca”, “este comal acalorado”, “este blanco terrenal endurecido”. El pueblo es una imagen y un referente necesario para culminar el relato, el pueblo queda abajo y al final del llano inconmensurable.

“Nos han dado la tierra” fue escrito a partir de la memoria. Por ello el relato no es lineal ni hacia delante ni hacia atrás, sino que intercala fragmentos en un recuento “monodialógico”¹¹. Uno de las artes de Rulfo es la de contar en tiempo presente una historia que ya ocurrió, según lo imagina su memoria.

El relato comienza fijando las condiciones en las que se desenvuelve la historia, los primeros tres párrafos representan el escenario e iluminan los personajes que hacen parte de la historia.

El relato se cuenta en tiempo presente a partir de una voz narrativa, que en ocasiones adopta la primera persona en singular (yo), en ocasiones esa misma primera persona adopta una forma interior reflexiva (uno), en otras narra desde una tercera persona (él), y en otras adopta una primera persona en plural (nosotros).

A lo largo del relato la voz narrativa combina e intercala estos diversos lugares de enunciación. Dando al relato una variedad de perspectivas desde las cuales se narra. La mayor parte del relato transcurre con la voz reflexiva, (uno) en primera persona, siendo un relato casi “monodialógico”, ya que las intervenciones de los demás personajes son muy escasas, lo mismo que el uso del nosotros.

Los cambios que adopta la voz narrativa no siguen el procedimiento tradicional de narrar, esto es, la continuidad que por lo regular adopta y conserva la voz narrativa que conduce el relato sea en primera o en tercera persona. Dicha movilidad favorece “la iluminación de especiales ángulos del relato”¹².

Los cambios obligan al lector a prestar una atención especial y le invitan a descifrar el mundo nebuloso que suele rodear la narrativa rulfiana. En algunos comentarios de Rulfo en torno a “Pedro Páramo”, señala algunos de estos elementos (continuidad, “participación” del lector) al plantear que la estructura de dicha obra está “construida de silencios, de hilos colgantes, de escenas cortadas, donde todo ocurre en un tiempo simultáneo que es un no tiempo. También perseguía el fin de dejarle al lector la oportunidad de colaborar con el autor y que llenará él mismo esos vacíos”¹³.

Para efecto del análisis se ha dividido el relato en cuatro partes, (no se trata en rigor de “unidades narrativas”) con lo cual se busca facilitar el abordaje analítico. El criterio para la separar una parte de otra ha sido la relativa variación en “la situación de enunciación y contenido”.

La primera parte va desde: “Después de tantas hora...”, hasta: “Es el viento el que lo acerca”.

La segunda va desde: “Hemos venido”, hasta: “... nos dieron esta costra de tepetate para que la sembráramos”.

La tercera va desde: “Nos dijeron: ...”, hasta: “... uno camina como reculando”.

La cuarta va desde. “Melitón dice:...”, hasta: “La tierra que nos han dado esta allá arriba”.

I.

La primera parte del relato recrea las condiciones en las que se produce la historia. Se trata de descripciones acerca del Llano, que dan cuenta de dicho espacio por lo que falta, por lo que no hay, por lo que no tiene; “..ni una sombra de árbol, ni una semilla de árbol, ni una raíz de nada, ...”. Toda esta parte es narrada desde la voz interior de un personaje que reflexiona sobre la desnudez de la Llanura, y que de pronto se asombra



ante la posibilidad de hallar un pueblo. Es decir, hay un giro radical en la narración, que va del cansancio de no hallar nada, a la constatación; “Pero si, hay algo”. Y lo que surge es un pueblo que aparece de entre la nada, a través del ladrar de los perros, el olor del humo y el sabor de la gente.

En el giro que toma el relato (de la nada a la esperanza) las metáforas, que abundan en todo el relato, se intensifican. En terminología técnica, Rulfo resuelve a través de la sinestesia¹⁴ la descripción de la sensación, al decir; “Se oye que ladran los perros y se siente en el aire el olor del humo, y se saborea ese olor de la gente como si fuera una esperanza. Pero el pueblo está todavía muy allá. Es el viento el que lo acerca.” Se trata de una frase en la que diversos sentidos (oído, tacto, olfato, gusto) están comprometidos de manera simultánea en la vivencia narrada.

II.

En el comienzo de la segunda parte se ubica temporalmente el relato: “Ahorita son algo así como las cuatro de la tarde”. Este enun-



ciado, además de permitir ubicar un tiempo en el que transcurre la historia, muestra la inserción de una forma típicamente oral en el relato. La frase “Ahorita son algo así...” ingresa como una de las muchas formas que el autor toma de las modos populares de referir acontecimientos.

Una de las cuestiones que resuelve Rulfo en su relato, es el problema del desdoblar la oralidad de sus personajes en discurso escrito.

Los personajes de Rulfo son personajes marginados que hablan muy poco, pero que cuando hablan dicen mucho. Cuando hablan saturan de sentido y significación las palabras. Éste es uno de los aspectos que más relevancia tiene en el trabajo, “Rulfo, lecturas occidentales y transterradas”, en el que se insiste en que en los relatos de Rulfo realizan una elaboración literaria del discurso de los marginados, “la diferencia, la estupefacción, el oscurecimiento

de la conciencia que caracteriza, la actitud de los personajes de *El llano en llamas*, remite a las actitudes análogas que los informantes nahuas de Sahagún atribuían a los mexicanos ante la primera manifestación de violencia de los conquistadores españoles”¹⁵.

Acerca de este lenguaje, dice Rulfo: “... no es un lenguaje exacto, la gente es hermética, no habla (...) Tal vez oí su lenguaje cuando era chico pero después lo olvidé, y tuve que imaginar cómo era por intuición”¹⁶.

El *ahorita* y *el son algo así*, son dos formas mediante las cuales se expresa la incertidumbre, y la inseguridad propias de seres cuyas vida ha sido relegada a los márgenes de la integración social. Por otro lado, son quizá la muestra de la necesidad existente en algunos sectores sociales, los cuales han realizado en la lengua pública “... una constante tarea de invención léxica, semántica y hasta sintáctica, en el ámbito privado, para flexibilizarla y hacerla buena conductora de la afectividad familiar y grupal”¹⁷.

A lo largo del relato, se conserva esta forma de “ficcionalización de la oralidad”, que consiste en reajustar la oralidad para insertarla en el texto escrito, al punto que la escritura queda penetrada por formas de decir primordialmente orales, lo que se aprecia en frases como: “Aquí así son las cosas”. En la que se muestra una sintaxis puesta al revés, y el uso de un significante (cosas) que esconde y suspende el significado, o lo deja en manos del lector, o en palabras y expresiones como: “tantita”, “puñito a puñito”, “ni aún así es positivo que nazca nada”, “no vi llover nunca sobre el Llano, lo que se llama llover”.

En la segunda parte, la voz interna reflexiva (uno) continúa siendo predominante, a pesar de que en esta parte ingresan a hablar los demás personajes con frases muy breves, como la de Faustino, “puede que llueva”, sin que encuentre correlato a su intervención, a

la que la voz interna va a responder con un reflexivo silencioso “puede que sí”.

La voz interna es la que lleva el hilo del relato, e incluso, le hace señas al lector para que se fije en las cuestiones que se le ocurren, “A mi se me ocurre que hemos caminado más de lo que llevamos andado. Se me ocurre eso”. Es decir, se hace un gesto al lector, para que se fijé en esto. Que por demás es una paradoja. Haber caminado más de lo que se lleva andado, sólo puede ocurrir en la literatura. Con esta imagen se tensiona el realismo que pareciera predominar en el relato. Esta frase hace parte del arte de la literatura, la cual consiste según Rulfo, en “jugar con hechos ciertos y ficticios hasta saber si lo ficticio desvirtúa la historia o al revés. Yo tengo el palpito que la ficción va a ganar, por más real”¹⁸.

Un aspecto problemático en los análisis acerca de la obra de Rulfo, es el de la alusión a lo real, si bien “El discurso literario moderno contrariamente al mítico, no cree la palabra capaz de suscitar mundos ‘reales’”¹⁹. Para Rulfo hay un correlato que no es necesariamente reflejo sino un decir de otro modo aquello que se considera como lo real, a su modo de ver, “la literatura es mentira, pero de esa mentira sale una recreación de la realidad; recrear la realidad es, pues, uno de los principios fundamentales de la creación. (...) es fundamental saber que uno va a decir mentiras, que si entra en la verdad, en la realidad de las cosas conocidas, en lo que uno ha visto o ha oído, esta haciendo historia, reportaje”. En este sentido, el realismo de Rulfo está basado en un hecho que nunca ocurrió y en gentes que nunca existieron.

III.

La tercera parte alude a un acontecimiento pasado que es recordado por el personaje que reflexiona y habla consigo mismo a lo largo del relato, el cual lo narra desde un nosotros, “Nos dijeron: ...”. Allí se narra la frustración

colectiva de los personajes ante la expectativa de contar con tierra fértil. El contenido de esta parte ha sido puesto en relevancia en análisis como: “Lex dura lex, sed lex, El derecho en la obra de Rulfo”²⁰, en el que se hace hincapié, en que el mérito del relato radica en desmontar el mito construido en torno a la revolución mexicana de 1910, esta tesis es compartida por Lorente Murphy, quien cita a Couffon al cuestionar: “¿Qué hace la revolución para los pueblos como ‘Luvina’, con sus viejos escrofulosos, sus mujeres vestidas de negro y sus peones que no vuelven más que una vez por año ‘para plantar otro hijo en el vientre de sus mujeres’?”. ¿Qué hace para impedir la carrera destructora por el “paso del Norte”, la tentativa de entrar clandestinamente en los Estados Unidos (...). ¿Qué hace para conjurar las supersticiones del pasado o para abolir los excesos de un catolicismo de la Edad Media ... Nada. Y cuando actúa, cuando decide aplicar la reforma agraria, por ejemplo, lo hace de tal manera que su acción tiene la conducta de una dolorosa mistificación. Sufren la cruel experiencia en “Nos han dado la tierra”, los cuatro campesinos que caminan desesperadamente en la llanura quemada por el sol para tomar posesión del terreno que les ha atribuido el delegado del gobierno”²¹.

Esta parte, es el repaso mental individual de lo que les ocurrió a los cuatro personajes cuando fueron a hablar con el delegado del gobierno. Aquí, el personaje que narra y que permanece anónimo (sin nombre), recuerda y reconstruye en su memoria, el diálogo que en aquella ocasión se tuvo.

Esta parte esta narrada de una forma muy similar a la empleada en “Los de abajo”, es decir, la poética realista de aquella narrativa reaparece en el relato a partir de una serie de términos que obligan a situarlo en un contexto socio-histórico determinado, aunque de manera muy difusa. Allí, aparecen las casuarinas, las paraneras, los zopilotes, y la tierra tan sólo es un terregal.



Algunos de los términos hallan significación dentro del enunciado, es decir, no es necesario saber con exactitud que significan algunas de las palabras empleadas, ya que el enunciado en su conjunto permite al lector imaginar que se trata de algún ave, o de algún árbol.

El dialogo que se reconstruye es repetitivo y circular, y casi no hay tal, ya que el delegado habla y no atiende a los reclamos. La repetición en la narración es característica, no sólo de esta unidad. Lo mismo que las formas negativas en que se elaboran las frases a partir de los ni (...), los no (...), los pero (...), los cuales están presentes a lo largo del relato, y permiten insistir en el predominio de las formas de oralidad.

“El recurso a la repetición se conjuga con otros dos, que Rulfo maneja con la mayor sutileza: las negaciones y las oposiciones. En lo que se refiere a las negaciones, éstas no se enuncian de manera sencilla, sino que se acumulan una tras otra sin tregua y sin res-

piro”²². Un ejemplo, es: “No, el Llano no es cosa que sirva. No hay ni conejos ni pájaros. No hay nada. A no ser unos cuantos huizaches trespeques y una que otra manchita de de zacate con las hojas enroscadas; a no ser eso, no hay nada”.

IV.

En la cuarta parte, se intercala el diálogo -con frases breves por parte de los personajes- con la reflexión que procede de la voz interna del personaje que narra. El diálogo tiene como tema la gallina que lleva uno de los personajes debajo de su brazo. El relato intensifica su ficcionalidad con esta escena. Los demás personajes se muestran interesados en conocer las razones para llevarla. Con muy pocas palabras, -pertenecientes varias de ellas a una comunidad de habla específica²³ (pepenaste, bien a bien, mero, tepemezquites)-, en el intercambio verbal el relato es llevado a su final. Un final ambiguo en el que contrasta la alegría de llegar por fin al pueblo, con el pensamiento pesimista del personaje que narra y dice: “la tierra que nos han dado esta allá arriba”.

En esta parte se usan, como en la segunda parte, marcas como las comillas para separar algunos de los pensamientos de la voz interior que predomina en el relato. Las comillas son usadas -en tres oportunidades- cuando dichos pensamientos son contestaciones a lo que ve el mismo personaje o a lo que dicen los demás personajes. Así en: “Miró atrás y no veo a nadie. Entonces me digo: ‘Somos cuatro’”, o en “Todos levantamos la cara y miramos una nube negra y pesada que pasa por encima de nuestras cabezas. Y pensamos: ‘Puede que sí’”, y en “Yo no digo nada. Yo pienso: ‘Melitón no tiene la cabeza en su lugar (...) Aquí no hay ni la tantita que necesitaría el viento para jugar a los remolinos’”.

Es muy destacable que la voz narrativa no sea una voz externa y abstracta, que desde afuera y desde arriba narra los acontecimientos,

sino una voz interna y concreta que participa como personaje del relato. Lo llamativo es el desplazamiento que allí se realiza con relación a la “convención narrativa tradicional”²⁴. También la “neutralidad valorativa” con la que se desenvuelve el relato, en el cual el autor se limita a describir, no ha denunciar, ni ha tomar partido, es decir, se desenvuelve en un delicado equilibrio que se distancia, de la labor realizada en trabajos como “Los de abajo”, donde los juicios, valoraciones y comentarios del autor respecto a los acontecimientos sociopolíticos que narra son permanentes.

Conclusión

Se ha desarrollado una aproximación a la poética de Rulfo en uno de sus cuentos, tratando de captar la complejidad que implicó el trabajo de la escritura para Rulfo. Este cuento, por ejemplo, esta escrito a partir de recuerdos, sin embargo es contado en tiempo presente, labor que es muy difícil de realizar. Además, conserva un equilibrio valorativo, o una suspensión de los juicios morales, igualmente problemática. E introduce la oralidad como forma predominante en el relato.

La obra de Rulfo ejemplifica que no es necesario reproducir de manera colonizada y acrítica los modelos de la literatura de otros lugares del mundo, sino que es posible a partir del trabajo artístico, la recuperación de una tradición y la elaboración de un mundo literario propio.

En este sentido, se deben destacar las palabras de Ángel Rama respecto a la obra de Rulfo y de Arguedas, a quienes cataloga como los transculturadores: “escritores que desde dentro mismo de su tradición, modernizaron la literatura sin necesidad de renunciar al regionalismo, ni de imitar a la escritura prestigiosa de París o New York, para adquirir el derecho de ciudadanía en la nueva república de las letras latinoamericanas de los años sesenta”²⁵.

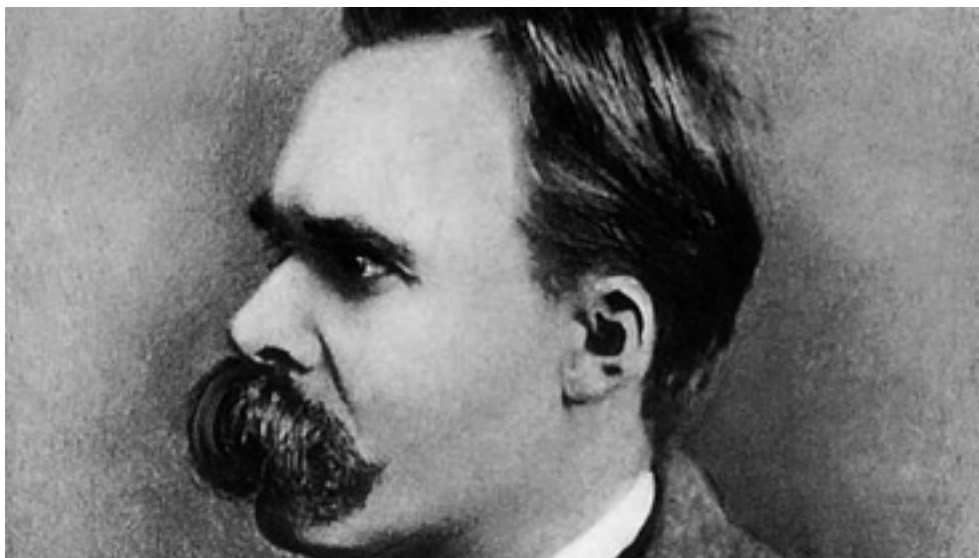
Notas

1. Este cuento ha sido analizado en ocasiones previas, sin embargo no ha sido posible acceder a tres de las fuentes halladas, entre ellas: La función de dualidad en “Nos han dado la tierra de Rulfo”, de Ellis Keith, publicado por Casa de las Américas en 1983, y los artículos “Una lectura de nos han dado la tierra” de Miguel Rafael Pérez, en Revista Letras No.13-14 de 1987, y “Nos han dado la tierra de Juan Rulfo, síntesis de una frustración”, en Confluencia: Revista hispánica de cultura y literatura 1987. Se tuvo acceso solamente a la tesis de grado -de licenciatura en letras de la UNAM- de Rita Drumundo, titulada “Estructura y sentido en nos han dado la tierra de Juan Rulfo”, frente a la cual se guarda distancia en el presente análisis dada la densidad técnica del lenguaje y los conceptos con que se aborda allí ese relato.
2. La noción de mundo narrado aparece ampliada en “El relato en perspectiva”, de Luz Aurora Pimentel. Siglo XXI, México 2002. P17.
3. A este respecto se asumen los planteamientos de Mónica Mansour en el artículo: “El discurso de la memoria”, y el de Federico Campbell en: “La ficción de la memoria”, en el texto que lleva el mismo nombre. La primera señala: “la memoria funciona ineludiblemente con ecos. Y la obra de Rulfo una urdimbre de ecos, piedras que rebotan sin cesar contra las laderas de un barranco, de manera que las ondas sonoras se cruzan una y otra vez para crear armonías y disonancias. Todos los cuentos hacen eco en la novela; todos los personajes y los sitios hacen eco en los distintos textos; los sonidos reverberan en el aire y en el texto. Porque la verdad no es sino lo que uno quiere encontrar en ella, la verdad es una ilusión óptica auditiva, la verdad es el discurso de la memoria”, el segundo plantea: “Más que reproducir la memoria inventa. Recategoriza. Reclasifica. No repite: reorganiza”.
4. El relato consiste en la construcción progresiva, por mediación de un narrador, de un mundo de acción e interacción humanas, cuyo referente puede ser real o ficcional. Así, definido, el relato abarca desde la anécdota más simple, pasando por la crónica, los relatos verídicos, folklóricos o maravillosos y el cuento corto, hasta la novela más compleja, la biografía o la autobiografía. Pimentel, Luz Aurora. El relato en perspectiva. Siglo XXI, México 2002. P10.
5. Texto de Silvia Lorente Murphy, en Pliegos Madrid 1988.

6. Texto de Gustavo Fares, en *Latin American and Iberian literature*, New York 1998.
7. Texto de Sergio López Mena, en *Universidad Nacional Autónoma de México* 1993.
8. Texto compilado por Federico Campbell, en *Era México* 2003.
9. Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México 1982.
10. Perus, Françoise, *Poligrafías 2*, *Revista de Literatura comparada de la UNAM*, México 1997.
11. Perus retoma a Rama y a Pacheco para señalar que este consiste en una forma de discurso en primera persona que conlleva la presencia de un interlocutor que, aunque silencioso, desempeña un papel activo en la forma del enunciado monodialógico. *Ibíd.* P83.
12. Silvia Lorente Murphy, en “Juan Rulfo: Realidad y mito de la revolución mexicana” *Pliegos* Madrid 1988. P44.
13. Benítez, Fernando. *Conversaciones con Juan Rulfo*, en “La ficción de la memoria”. P546.
14. Consiste en unir dos imágenes o sensaciones procedentes de diferentes dominios sensoriales.
15. Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. Casa de las Américas, La Habana. P275.
16. Benítez, Fernando. *Conversaciones con Juan Rulfo*, en “La ficción de la memoria”. P547.
17. Rama, Ángel. *Ibíd.* P242.
18. Juan Rulfo, *autobiografía armada*, Roffé, Reina, Montesinos Barcelona 1992. P39.
19. Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. Casa de las Américas, La Habana. P279.
20. Fares, Gustavo. *Ensayos sobre la obra de Juan Rulfo*, *Latin Americana and Iberian literature*, New York 1998.
21. Lorente Murphy, Silvia. *Ibíd.* P63.
22. Mansour, Mónica, *El discurso de la memoria*. En “La ficción de la memoria”. P290.
23. “... Rulfo insistía en que ése es el lenguaje que se habla normalmente en el sur de Jalisco. Su modestia es demasiada para un artista, porque es imposible que las gentes hablen naturalmente con una afinación literaria tan marcada que no se nota. Yo he estado en Jalisco y nunca he oído hablar a nadie como en los cuentos de Rulfo; lo que pasa es que él trata la *esencia* de ese lenguaje y puede trasladarla a la escritura, que es el problema más difícil que existe: transcribir un habla a un lenguaje literario escrito y que conserve su condición de habla”. Campbell, Federico, en “la ficción de la memoria”. P432.
24. Es decir, el narrador extradigético y en tercera persona.
25. Ruffinelli, Jorge, *La leyenda de Rulfo: cómo se construye el escritor desde el momento que deja de serlo*. En “la ficción de la memoria”. P323.

El arte como conocimiento

Luis Fernando Rozo*



La obra de arte desde Platón se marginó de la Episteme aunque paradójicamente se identificara en su Filosofía, la idea de lo bello con el supremo Bien y con la suprema Verdad.

Ética, Episteme y Estética parecían confluir en el mundo de las esencias ideales; es entonces insólito que Platón considerara a los poetas como poseídos por los daimones y se los considerase peligrosos en el gobierno de la república, donde sólo los filósofos podían ejercer recto juicio.

La posibilidad de explicar esta “incongruencia” residía en la configuración de una Verdad como suprema belleza, no emanada del Arte, entendiéndola como referencia al mundo de las apariencias, al ámbito de la *techné*, donde

aún si se tratase del “hacer” con las palabras, por estar constituidas de materia sucedánea y perecedera, según lo propone en el *Cratilo*, se ha de desconfiar en ellas como camino al conocimiento verdadero, pues solo son el primer escalón que inicia la *némesis*.

La máxima belleza es de orden epistemológico, de esencias abstractas, y no tiene relación directa con la belleza mediada por los sentidos, pues estos al estar adscritos al cuerpo –tumba del alma–, no comunican permanencias sino imágenes perecederas.

No deja de plantearse la pregunta por el sentido de la idea de Belleza como esencia de lo Bello, lo que en el sistema platónico, le daría vigencia a la Verdad.

* Docente Universidad del Tolima

“Platón tuvo una evidente hostilidad hacia el arte. Como teórico político, temía el poder irracional de las artes; su poder para decir mentiras atractivas, o verdades subversivas.”¹

La mimesis del arte para Platón era una mimesis aparente, sometida a la imperfección del devenir, al que se miró como abismo y negación de la esencia. Pero además consideró al “arte como fantasía personal, alabanza de cosas sin valor, o distorsión de cosas buenas. Lo vio como la copia trivial de objetos particulares sin ningún significado general y claro está, esto es en gran parte el arte”.²

Nietzsche señala esta negación del arte como conocimiento en el platonismo, al escindirse en esa filosofía, el espíritu dionisiaco del apolíneo. Escisión entre “el arte del escultor, arte apolíneo y el arte no escultórico de la música que es el arte de Dionisio”³.

Nietzsche afirmará que la esencia de la tragedia antigua en el espíritu griego mantendrá esta antítesis como fuente feraz de la obra de arte. “...esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre si y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis sobre la cual solo en apariencia tiende un puente común la palabra Arte: hasta que finalmente por un milagro metafísico de la voluntad helénica se muestran apareados entre si, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte, a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática”⁴. La operación platónica habría condenado al mundo de las sombras, de las apariencias, a uno de los componentes de la contradicción: Dionisio habría caído en desgracia ... se habría convertido en un ser de las sombras.

Y la filosofía platónica habría configurado su perspectiva cultural en el espíritu apolíneo. Existe una familia de ideas que se constituyen en germinativas de la configuración mental

de occidente. Desde entonces las ideas de armonía, perfección, proporción, equilibrio, congruencia, sistematicidad, axiomatización y orden cimentaron y siguen sustentando gran parte de nuestro tejido mental. Dionisio quedó atrapado en las antípodas de esas nociones, persistiendo en la comedia, la juglaresca, el carnaval, las fiestas, la geometría no euclidiana, la microfísica, la astronomía y sobre todo en el arte del Siglo xx, sin dejar de lado los procesos inconscientes. La noción de “obra abierta”, tiene algo que ver con esta reasunción del espíritu dionisiaco en las estructuras formales.

Platón despojando al arte de su dimensión apolínea, lo condenó a ser fuente del error y la mentira, en cuanto mundo externo al mundo verdadero. Consecuencias éticas fundamentales se asumirían luego en el medioevo.

Logos apofántico

La filosofía aristotélica cuando se refiere al lenguaje, conforma dos tipos de logos, el logos semántico y el logos apofántico. En el logos semántico el lenguaje establece una relación mediatizada por las afecciones del alma o por los contenidos de consciencia. Estos contenidos son simbolizados y hacen referencia a las cosas (no son las cosas mismas), de manera arbitraria. La relación de necesidad se constituye entre la cosa y el contenido de consciencia (la representación, la imagen, la mimesis de lo real). “Desde la subjetividad y no desde el objeto se procede a determinar el elemento significativo del signo.”⁵. Pero en el logos semántico no puede hablarse de verdad o falsedad. A este nivel solo se elaboran los conceptos y las primeras distinciones para la estructuración del pensamiento lógico. El logos semántico tiene una función conceptual que hace posible el conocimiento lógico en el juicio: Este es el logos apofántico que se caracteriza por la afirmación y la negación, donde se plantea la posibilidad de lo verdadero y lo falso.



La teoría de la mimesis de la concepción estética aristotélica, para referirse al arte, puede estar vinculada a esta teoría del logos semántico, en el campo de la formación del contenido de consciencia y su relación con la cosa. Entre el símbolo y la cosa existe una relación arbitraria, en tanto signo en su aspecto formal; en particular como significante, el aspecto fónico dijéramos del signo. Pero entre sentido o contenido de consciencia y cosa, si existiría según esta visión una relación necesaria como la establecida por la representación fotográfica o la representación especular (la del reflejo en los espejos borgiana). Pero lo que se enunciaría en el logos semántico, sería que en este terreno se están sentando los fundamentos para pasar a otro nivel del logos. En la mimesis del símbolo, en su relación arbitraria con el significante y en su relación con el significado, se encontrarían las premisas para poder operar en el logos apofántico: En este ya se puede elaborar el juicio en tanto afirmación de lo verdadero y su correlato, lo falso.

En estas condiciones las operaciones menta-

les que nos plantearía el conocimiento de la verdad o de la verdad de la realidad, serían las conformadas por el logos apofántico. Contrasta sin embargo, fuertemente esta propuesta con lo expuesto en la Metafísica, donde declarando, como todos los hombres, por naturaleza, tienen apetito de saber, indica como signo de ello el amor a los sentidos: “Pues incluso sin utilidad son amados por sí mismos, y más que todos, los ojos...: La causa de esto es que es el sentido que nos hace conocer más y muestra muchas diferencias”⁶.

Existiría un conocimiento por los sentidos sobre todo el de la vista, que nos proporcionaría el discernimiento de las diferencias mucho más que el oído, el tacto, el gusto, el olfato.

El conocimiento del Logos Apofántico, donde el juicio se propone, tendría que ver con la enunciación de principios universales en referencia a objetos semejantes. Pero justamente el arte va a ser comprendido por Aristóteles en tales términos:

“El arte surge cuando muchas nociones

obtenidas por la experiencia se produce un solojuicio universal sobre las cosas semejantes”. 981a 5⁷

Se propone aquí la relación entre las cosas semejantes y lo universal que las define. La estética, de esta manera no tendrá homología significativa solo con el nivel de los sentidos, sino se aproxima lúcidamente al campo del entendimiento. Esto parece acentuarse aún más cuando Aristóteles nos dice: “Las principales formas de la belleza son orden y simetría y claridad que las matemáticas demuestran en grado especial y puesto que estas (por ejemplo, orden y claridad) son obviamente causa de muchas cosas, las matemáticas deben tratar esa suerte de principio causativo (por ejemplo, lo bello) como en cierto modo una causa. 1078b1⁸

Además la afirmación inversa toma cuerpo cuando propone: “los que dicen que la matemática no habla de lo bello y lo bueno mienten...1032b⁹

Podemos ver otras proposiciones inquietantes que sería necesario trabajar en un contexto más amplio que las simples citas: “Un arte es una cualidad productiva ejercitada en combinación con la verdadera razón” 199 a15¹⁰.

Las nociones de armonía, proporción, simetría se diseminaron en las concepciones éticas como estéticas, en los pitagóricos y, en general, en las relaciones entre matemática y filosofía. La figura de la esfera se entendía como la noción de la perfección desde Parménides, en tanto en ella todos los puntos de la superficie guardaban una fuerza constante con un único centro. O como otros pensaron, porque equidistaban de un centro. La armonía musical se pensó regida por proposiciones numéricas y cuando el irracional radical de los dos fue descubierto, se lo eludió como incongruente dentro del cosmos “ordenado” de los números. Si examinamos nuestra cultura en su dimensión cotidiana y en otros niveles de

pensamiento, se podría advertir cómo aun compartimos rasgos atávicos con los antiguos.

Lo bello medieval

A pesar de no existir profusión de ideas estéticas en la denominada edad media, llama la atención la confluencia de lo bello con el conocimiento. En Santo Tomás se enuncia esta relación entre la belleza fundamentada en la proposición que deviene en deleite sensorial, pero asociada a un cierto significado racional.

Que en algún momento sensibilidad y racionalidad se relacionen, aunque no se especifica de qué manera se daría esta vinculación, parece un planteamiento que podría estar retomando la idea aristotélica más arriba citada. Es necesario ser conscientes de que la escisión entre sensibilidad y razón, entre sensibilidad y entendimiento, no ha sido rotundamente planteada por la filosofía siempre, y parece darse mejor una proclividad a conciliarlos.

“Lo bello...se refiere a la potencia cognoscitiva... lo bello consiste en la proporción debida, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas, como en algo semejante a sí, pues el sentido es una cierta razón y toda verdad cognoscitiva. ...Lo bello pertenece a la razón de causa formal” Summa Th. q.5 a 4 ad 1.¹¹

El carácter significativo de lo bello se refiere, en particular, a lo que nos proporcionan los sentidos de la vista y el oído, considerados los más cognoscitivos.

Dante, por su parte, al proponer cuatro niveles de intelección de la obra, “escrituras” las denomina, menciona dos que son particularmente pertinentes para nuestro problema: el nivel literal coincidente con la evidencia inmediata de la obra, su prosa, su poesía y el nivel alegórico, metaforización fundamental del artífice, donde se nos da “la verdad escondida bajo bella mentira”. Es



Kant

como si la metáfora, la alegoría, nos conectase con el sentido profundo del hombre y su mundo: Borges tematiza esta formulación dantesca en su ensayo “De las novelas y las metáforas” enfrentándola con su negación en Benedetto Croce.

En el Renacimiento Valverde nos dice que “la pintura asume funciones de ciencia y de saber teórico —incluso filosófico y matemático— solo que, por su naturaleza, le corresponde mayor dosis en el orden de la experimentación técnica”¹².

La modernidad, paradójicamente, “desde Descartes hasta Leibniz, la filosofía, opina simplemente que las cuestiones del gusto son meramente subjetivas y dependientes de las costumbres nacionales y personales”¹³.

El racionalismo distancia bruscamente la experiencia, como la parte oscura del conocimiento imposible de ser reducida a una armonía matemática, refiriéndose sobre todo, a las “dificultades” de comprensión que causaban el barroco y el manierismo.

Este racionalismo de la modernidad prekantiana, que mecanizó tanto la experiencia del hombre, se prolongó hasta la modernidad actual, donde vuelve a fetichizarse a la razón.

Leibniz consideraba la estética como parte del conocimiento, pero como parte inferior.

Kant

En la diferencia propuesta entre mundo de la sensibilidad y mundo del entendimiento, entre sensaciones y conceptos, la posición de Kant es bastante paradójica, al empeñarse en formular una caracterización de lo bello que se distancia tanto de los conceptos como de los sentidos. Ya no es la antípoda planteada entre sensaciones y conceptos en relación a lo bello, sino lo bello opuesto como experiencia reflexionante a los conceptos y los sentidos. “Bello es lo que place en el mero juicio (no en la sensación de los sentidos, ni mediante un concepto)”¹⁴.

En esta distancia del sensualismo, pero también del conceptualismo, sin embargo, le reconoce a lo bello el carácter de universalidad para que se justifique como conocimiento y reconocimiento estético, más allá del goce particular de cada sujeto de gusto. “La universal comunicabilidad de un placer del goce, nacido de la mera sensación, sino de la reflexión, y así el arte estético, como arte de lo bello, es de tal índole que tiene por medida el juicio reflexionante y no la sensación de los sentidos”¹⁵.

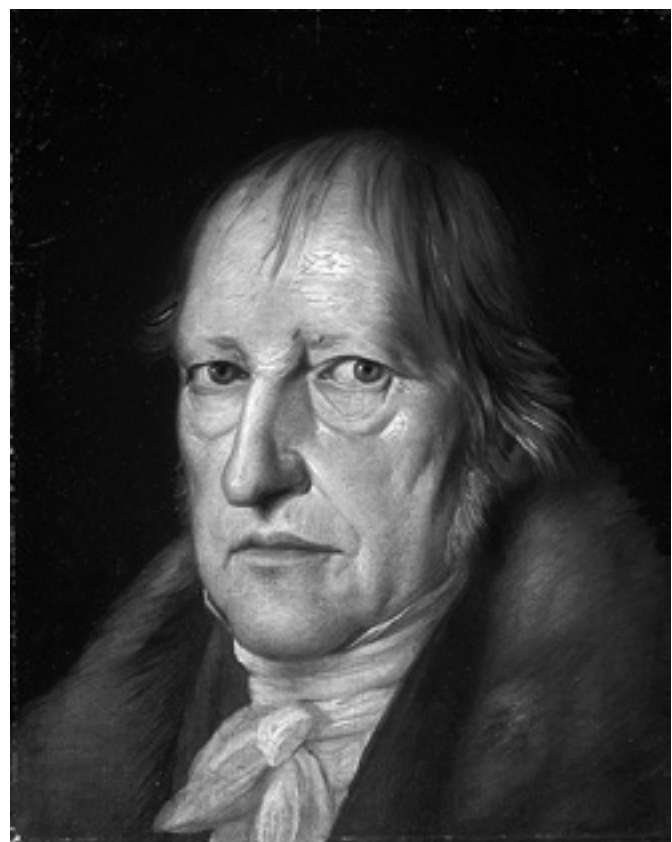
La noción de juicio reflexionante, que experimenta lo bello no a través de conceptos y toma una dirección divergente de los sentidos para hacer universalizante la experiencia estética, sugiere una indagación que proporciona luces sobre la posibilidad de un entendimiento cognoscente mediado sin necesidad del concepto y los sentidos, pero validado a través de percepciones trascendentales. “En ese sentimiento de la libertad en el juego de nuestras facultades de conocer, que al mismo tiempo debe ser, sin embargo, conforme a fin, descansa aquel placer que solo es universalmente comunicable, sin fundamentarse sin embargo en conceptos”.¹⁶

“...Lo bello concuerda con lo sublime en que ambas cosas nos placen en si mismas, y en que ninguna de las dos presupone un juicio de sentidos ni un juicio científico (sobre la naturaleza de un objeto), sino un juicio reflexivo”¹⁷.

Un juicio sin conceptos ni contenidos sensibles deja la posibilidad abierta a la conformación de reflexiones donde las unidades sean nociones o categorías. Se ha concebido que las unidades operatorias de la filosofía son las categorías y las del sentido común son las nociones. Esto implicaría que la reflexión con las nociones puede proporcionarnos conocimiento desde una revaluación del conocimiento a través del sentido común, donde el saber no es necesariamente demostrativo, sino efectivamente reflexivo, para el caso similar de la filosofía, donde la argumentación con categorías no reviste tampoco la formalización de las demostraciones científicas. Hofstadter en su alucinado texto “Gödel, Escher y Bach, un grácil y eterno bucle” nos habla de una verdad demostrativa pero también nos plantea la posibilidad de una verdad no demostrativa.

Hegel

En la dicotomía en que acostumbradamente se ha pensado lo bello, la antípoda entre sen-



Hegel

sibilidad y razón, Hegel opta por un término intermedio, sin dejar que ninguno de los polos se apropie en definitiva la naturaleza del arte. Solución posible gracias a que su sistema permite una direccionalidad dialéctica que iniciándose en la realidad sensible enajenada, pueda, por virtud de movimiento contradictorio generado en si mismo, irse desalienando hacia formas abstractas que conduzcan hacia el espíritu absoluto. De las dos formas en que los objetos sensibles se relacionan con nuestro espíritu, la vía de la simple percepción por los sentidos y la vía del pensamiento especulativo, el arte se distancia de ambos modos ubicándose entre la percepción sensible y la abstracción racional. “Lo que le gusta ver en él (el objeto real) no es ni su realidad material, ni la idea pura en su generalidad, sino una apariencia, una imagen de la verdad, algo de ideal que en él aparece; aprehende el lazo de ambos términos, su acuerdo e íntima armonía. Así que la necesidad que siente es totalmente contemplativa”¹⁸.

Es necesario decir que no se contempla la posibilidad de admitir la mimesis en la concepción del arte hegeliana, pues considera la invención muy superior a la imitación, en tanto en la invención se da la posibilidad de representar ideas, utilizando la forma como símbolo para alcanzar la armonía entre la esencia y la forma a través de una concreción visible.

Esta manera de alcanzar la universalidad, Hegel había visto que se logró en el arte cristiano medieval, donde la trascendencia espiritual había sobrepasado la sola relación armónica entre forma y contenido tan alcanzada en el arte griego. Pero es que esta sola armonía “terrenal”, parece no bastarle a la pulsión del espíritu absoluto por llegar más allá de los términos materiales que le sirven de soporte para su proceso de desalienación. La trascendencia se vuelve así en una tarea de autotranscendencia que se virtualiza en la expresión de verdades sublimes de similares cualidades a la idea absoluta. En el arte la presencia sensible está in situ, pero no es de ella de quien recibimos el supremo conocimiento: es su significado configurado en formas universales que le den vigencia y permanencia como saber más allá de la particularidad de la obra. La obra es así una mediadora de un saber de calidad diferente a la especulación racional o a la simple impresión de la particularidad sensible: “la imagen y la idea coexisten en su pensamiento y no pueden separarse”¹⁹.

A su manera, la teoría estética del siglo xx, en sus diferentes mentores, puede encontrar antecedentes en esta relación problemática entre generalidad y singularidad. Se podrían encontrar homologías o semejanzas en las propuestas de autores tan disímiles como Marcuse, Lukacs, Levi-Strauss y Eisenstein.

Marcuse se distancia de la particularidad para proveer al arte de una relación con la verdad: “...el lenguaje del arte debe comunicar una verdad, una objetividad que no es accesible

al lenguaje ordinario y la experiencia ordinaria”²⁰.

La confrontación a la particularidad sensible, al acto único puede dar sustento a la noción de elipsis que elaboró Eisenstein en el Acorazado Potenkin, cuando a partir de la insurrección de los marineros en el puerto de Odessa, condensaba la esencia del proceso insurreccional de 1905 en Rusia.

La idea de Lukacs de que en el evento particular las matrices de lo general dinamizan la verdad de la obra, podría haber rebasado, incluso, sus tomas de partido por el realismo a ultranza que, paradójicamente, le llevara a negar la dimensión cognoscitiva y trascendente de los considerados artistas no realistas. Un Beckett sería admisible congruentemente hoy día dentro de una relación de lo particular con los universales que su obra propone.

Levi-Strauss daría razón a una obra como Esperando a Godot cuando nos dice que “la función de la obra de arte es la de significar un objeto, la de establecer una relación significativa con un objeto”²¹. En Beckett, para establecer el sinsentido de la existencia del hombre atravesado por las circunstancias, como lo han logrado también Ionesco, Genet, Kafka, Jarry, Buñuel, los hermanos Marx y Buster Keaton.

Conocimiento y arte

La relación de la obra de arte se ha visto a través de la filosofía, no solo mediada por los sentidos. La concepción que definía la Estética, atendiendo a su etimología, como discurso de la sensibilidad o como reduciéndose estrictamente a los sentidos, es complejizada por el discurso filosófico en la consideración de la obra de arte. De tal suerte que la reflexión que pueda asumir de la obra de arte, tendrá que comprometerse con examinar la relación en términos de algo más allá de la experiencia sensible o, incluso, variar



un poco la significación de lo que se considera la experiencia sensible. La experiencia sensible no puede seguir siendo considerada al margen de los procesos complejos que se llevan a cabo en nuestra mente, en nuestro entendimiento, donde incluso la noción de razón resulta complicada más allá de sólo estructuras formales. Si indagamos en una dirección de transmutaciones de sentido podremos llegar a configurar un conocimiento de los procesos sensibles intelectivos que nos proponga puntos de contacto entre el pensamiento racionalista y el pensamiento de la experiencia “sensible”. Es posible que hoy día estemos pisando fronteras muy deleznales, y que donde vemos solo estructuras formales racionales también encontramos densificaciones de formas estéticas que comprometen trascendentemente al espíritu o viceversa. En esto la problemática que separa sensibilidad y razón resulta ser visiblemente insuficiente a la luz del pensamiento contemporáneo. La estética ya no puede ser una reflexión sobre la obra de arte desde el punto de vista de la aislada experiencia sensible.

El conocimiento derivado de la obra de arte se engarza con esta superación de cierta

consideración sobre lo sensible, y se proyecta hacia terrenos donde la legitimidad del saber proporcionado por la obra se materializa de manera diversa y según alcances diferenciales según la obra que se considere: “Se puede hacer que se sucedan indefinidamente en una descripción los objetos que figuraban en el lugar descrito, pero la verdad solo empezará en el momento en que el escritor tome dos objetos diferentes, establezca su relación, análoga en el mundo del arte a (la que es) la relación única de la ley casual en el mundo de la ciencia, y las encierre en los anillos necesarios de un bello estilo”²².

En el cine Eisenstein y toda la escuela soviética del montaje, reflexionó acerca de los diferentes tipos de compaginación de los planos cinematográficos, incluyendo luego al sonido, como una forma de producir y hacer surgir ideas sintéticas pero comprensivas de propuestas significativas de los procesos sociales. El llamado montaje se convertiría en una manera de confrontar el discurso que no simplemente se agotaba en la descripción de las imágenes signo de los sucesos. Se convertía en un instrumento analítico de la realidad para configurar un conocimiento de

la sociedad y de la cultura. Diversos proyectos cinematográficos apoyaron esta idea fuerte del lenguaje cinematográfico y sus cinco tipos de montaje como una vía pertinente para construir representaciones válidas de la sociedad y sus valores. Vale mencionar *una Tragedia americana*, proyecto rechazado por la Paramount, por la pretensión de poner en ascuas la moral puritana de la clase media norteamericana, o el proyecto trunco *Viva mejico*, en el que Eisenstein quería dibujar un fresco épico de Méjico, desde las evocaciones de los tiempos precolombinos, pasando por el Méjico colonial y llegando hasta la revolución de 1910: "...pretendía hacer algunas incursiones de lo más interesantes, en el estilo nacional, en este caso en el estilo mejicano y en el problema del uso del folclor en el cine, aparte de otros elementos menores y más específicos, como el paisaje en el cine, etc." (Eisenstein[1937], 2001, 41)

Desde la literatura y desde el cine se han podido reconocer los rostros, los ámbitos, los valores espirituales, las grandes constelaciones de ideas, los ambientes, los espacios, las atmósferas de distintas sociedades y geografías.

Desde el punto de vista de la comunicación sea este medio el cine o el "lápiz electrónico" (video) el que se instrumentalizó para relacionar a grandes masas de individuos, que ya no tenían el obstáculo de la consideración del arte como una distinción de élite, y que tenían a su inmediato alcance la posibilidad de experiencias culturales que, incluso, les tenía en cuenta como protagonistas.

La experiencia cotidiana, hoy día, puede ser atravesada, como decía don Luis Buñuel respecto del cine, por los saberes más disímiles, desde los que van en la dirección de hacer normal lo sucedáneo, hasta los elementos que permiten reconocerse en las propias matrices culturales.

El arte parece desaparecer de las reflexiones



sobre la vida cotidiana, en la medida que se sigue manejando una noción alambicada y elitizada del mismo, como sucedió con la noción de cultura, adscribiéndolo más a un producto que a una experiencia cognoscitiva. Se hace necesario profundizar, en esta problemática, en la medida que los procesos sociales atravesados por acontecimientos comprometedores de la vida cotidiana, que confrontan o mantienen las visiones decantadas por hegemonías ideológicas en contradicción con formas de resistencia, o en consenso, pueden ser también mediados por la experiencia cultural como una manera de apropiar, transformar y conocer el mundo de la sociedad y de la cultura

No es posible a estas alturas, entonces, ya

desconocer el poder cognoscitivo del arte desde la especificidad de las diferentes modalidades en que expresan sus lenguajes para apropiar, transformar y conocer el mundo. La experiencia, la comprensión, el juzgar, la decisión en la vida humana pueden derivar de la experiencia y conocimiento que proporciona el arte concebido en términos de transformación y densificación de la vida, una posibilidad de conciencia sobre la diversidad en el experimentar, comprender, juzgar y decidir en una dirección de cara a nuestras opciones como especie.

“En una sociedad repleta de mensajes, es preciso hacer sentido para poder vivir en ella”. El sentido que se le propone a la experiencia cognoscitiva y espiritual de la dimensión estética del hombre tiene que ver con este propósito.

Notas

1. Murdoch, Iris. Filosofía y Literatura. En: Briam Magae (1978) *Los hombres detrás de las ideas*. Algunos creadores de la filosofía contemporánea. F.C.E. Méjico 1982.
2. Ibid, pág 287.
3. Nietzsche, F. (1872) *El origen de la tragedia*. Alianza, sexta de, Madrid, 1981.
4. Ibid, pág. 40
5. Sierra Rubén,. *Hombre y logos en aristóteles*. En: Ensayos Filosóficos. Colcultura, Colección Autores nacionales. P. 28. Bogotá, 1978
6. Valverde, José. *Breve historia y antología de la estética*. Ariel Filosofía. P 39, Barcelona, 1987
7. Ibid. p.39
8. Ibid. p.39
9. Ibid. p.39
10. Ibid. p.40
11. Summa theolgica
12. Ibid. p.72
13. Ibid. p.101
14. Kant, I. *Crítica del juicio* (parágrafos 43-45), de. Vicente Jorro, Madrid 1914 p. 102-106. En: Sánchez vásquez, adolfo. *Antología textos de estética y teoría del arte*, Unam p. 70 México 172.
15. Ibid. p. 69
16. Ibid. p. 70
17. Valverde. Op. Cit. P. 147.
18. Hegel, G.w. F. *Estetica, De lo bello y sus formas, colección Austral*. Espasa Calpe. P.76 Argentina 1946.
19. Ibid. p. 76
20. Marcuse, H. La sociedad como obra de arte. En: Antología Textos de Estética y teoría del arte, Adolfo Sánchez Vásquez, Unam. P.485 México, 1972.
21. Levi- Strauss, Cl. *El arte como sistema de signos*, En: Adolfo Sánchez Vásquez, Op. Cit. P. 116
22. Proust, M. *Memoria y tiempo. Un lento análisis*, En: Breve historia y antología de la estética, José María Valverde, Ariel filosofía, p. 229, Barcelona 1987.

El Arte: una veraz mentira

María Alejandra Espinosa Moreno*



“Si bien reconozco la necesidad de tener como base la realidad, el verdadero arte radica en la realidad que se percibe.”

Odilon Redon

Resumen: En los dos últimos siglos las representaciones audiovisuales han ido posicionándose, llegando a ser asumidas como verdad. La fotografía, el cine y el video han estado al servicio de las ciencias respaldando la investigación científica; igualmente para dar veracidad a los discursos políticos, sociales y publicitarios. Más allá de estas funciones, la imagen configura realidades, proporciona miradas, confronta la experiencia

mediatizada con la directa cuestionando lo que somos y hacemos puesto que es posibilidad de conocimiento. El arte, más que ofrecernos verdades, propone formas de percibir que amplían la visión que tenemos del mundo y de nosotros mismos.

Las diversas realidades que se construyen a partir de la percepción particular, ofrecen múltiples perspectivas acerca de lo existente, lo verdadero, el conocimiento y en sí, de la Realidad. El arte no configura verdades sino posibilidades, ampliando las formas de conocer a partir de los diferentes puntos de vista que ofrece de

* Profesora Becaria adscrita a la Facultad de Ciencias Humanas y Artes. Universidad del Tolima

las realidades; es una manera de apropiación de la realidad mas no la realidad.

En su Poética, Aristóteles afirma que el artista expresa sucesos verosímiles, entendidos como posibles, probables o necesarios; aquí no habla de certezas o verdades, sino que reivindica el papel del artista como creador.

En ese invento de la realidad, el arte es asociado con el artificio, la magia y la ilusión. También con la mentira que trasciende la veracidad, considerando que la capacidad estética puede llevar a un conocimiento del ser desde otras dimensiones. Así, el arte deviene posibilidad de descentramiento para tener otra visión de sí mismo. Al tomar distancia, se adquiere la libertad de mirarse sin condicionamientos, de verse con otros ojos. Es como si despegásemos los pies del suelo para conocer la tierra alejándonos de ella.

Estas posibilidades del arte parecieran evidentes en la pintura, la escultura, el dibujo y la literatura, pero no sucede lo mismo con la fotografía, el cine y la televisión. A estas últimas se les ha concedido una autoridad como fuentes veraces del conocimiento por la manera realista en que presentan y representan el mundo y por los soportes tecnológicos en los que se fundamentan.

En sus principios la imagen fotográfica al igual que la cinematográfica, hizo parte de espectáculos mágicos que buscaban entretener al público mediante el artilugio, la puesta en escena, la ilusión, que podían divertir, horrorizar, desconcertar o descrestar con los efectos logrados gracias a la técnica y a la creatividad del fotógrafo o cinematografista. En este caso, estas artes se asemejaban a los espectáculos circenses o al teatro de variedades los cuales derivan en los reality shows de cazatalentos que también pretenden dejar al público boquiabierto haciendo uso del artificio.

A medida que la fotografía y sus soportes

técnicos son estudiados, la imagen fotográfica se hace poseedora de un peso que podríamos llamar científico, pese a que la ciencia no está ajena a la especulación y como se ha probado científicamente, las teorías científicas también son cuestionadas y pierden vigencia en virtud de la permanente construcción, deconstrucción y reconstrucción de la verdad, dando paso a “nuevas verdades” que aparecen en el ámbito del conocimiento, tal como la imagen que se configura en la película fotosensible.

Con el respaldo de las bases científicas, la información visual que proporciona la fotografía es asumida como evidencia incuestionable, que en ese caso no se considera posibilidad sino certeza, dotando de objetividad a la imagen no sólo por creer que es fiel a la realidad sino por el hecho de ser obtenida de ella misma a través de un aparato tecnológico.

Al depender de unos procesos físico-químico-mecánicos para realizar los registros, la fotografía tenía la facultad de mostrar la naturaleza tal como era, reconociéndose como fuente fiable del conocimiento. Es así como las prácticas fotográficas no sólo hacen parte del ámbito de la experimentación en las ciencias básicas y la creación artística, sino que se convierten en instrumento de la verdad cuando las fotografías son *usadas*, incluso como pruebas judiciales y periodísticas. Subrayo la palabra *usadas* preguntándome si acaso el arte está concebido para ser usado y si así es, ¿cuál es la utilidad del arte en términos prácticos? Y ¿por qué en los museos hay obras de arte fuera de servicio?

Pero no sólo la tecnología y la supuesta fidelidad a la realidad hacen que la fotografía resulte veraz. En el camino hacia la búsqueda y apropiación del conocimiento, se han ido estableciendo unos códigos a través de los cuales el espectador asimila como verdaderas las informaciones que se le presentan, códigos que están sujetos al contexto en que es observada la obra. El recuadro amarillo de

la National Geographic, el noticiero de una posicionada cadena de televisión, el silencio y la limpieza de los museos, son códigos semióticos que tienden a asumirse como garantes de credibilidad.

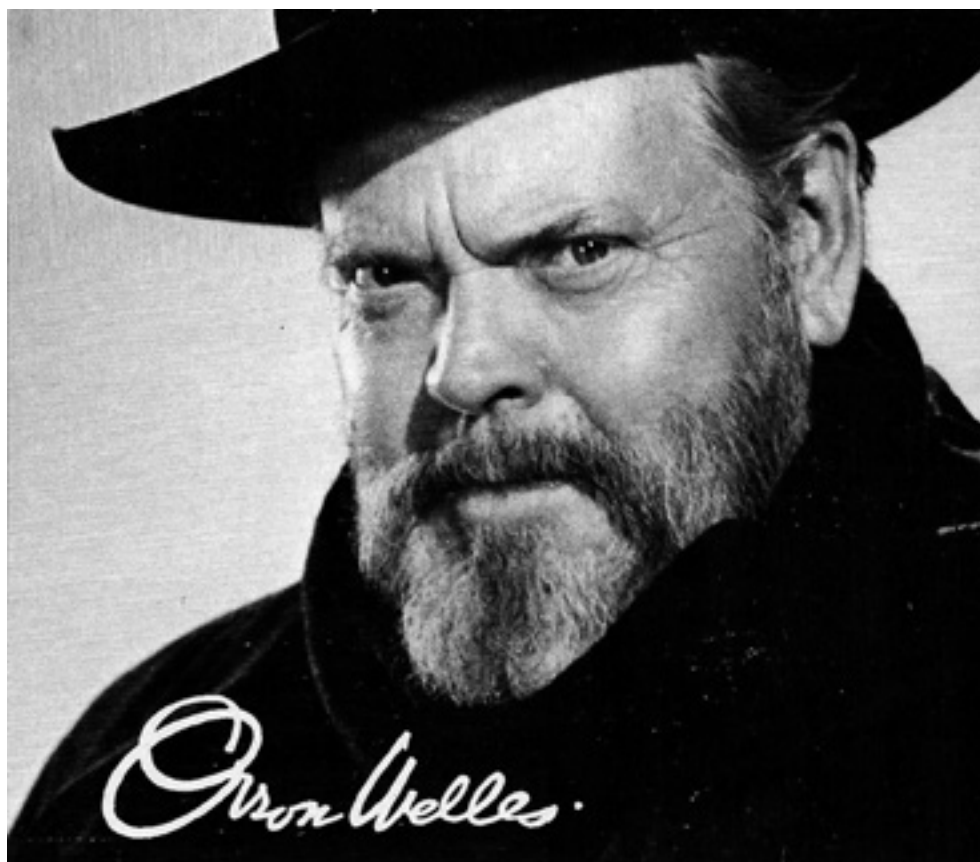
De esta manera se establecen instituciones proveedoras del conocimiento, y más que de éste, provisoras de la verdad. Cabe preguntarnos cuántas veces hemos dudado de la veracidad de la información que se muestra en canales especializados (Discovery, History Chanel, Animal Planet); si hemos puesto en tela de juicio las exposiciones de los museos de ciencias o historia y las muestras avaladas por entidades presuntamente reconocidas que nunca hemos oído mencionar pero que tienen una vistosa publicidad.

Dentro de este contexto todo invento puede ser verdadero y toda mentira convence, dando cabida a una construcción de dudosos, banales y efímeros conocimientos. Ejemplo de ello es el caso de “La tribu que nunca existió”, experiencia analizada por Joan Fontcuberta en su libro *El beso de Judas. Fotografía y verdad*. Narra la publicación de un artículo en la revista de la National Geographic -edición de agosto de 1972- acerca de una tribu que

“vivía en el nivel de civilización de la edad de piedra” (Fontcuberta. 2002;115), que fue descubierta casualmente por un cazador nómada en una isla de las Filipinas y sobre la cual volcaron sus ojos antropólogos, sociólogos, historiadores y curiosos, quienes creyeron encontrar en la tribu Tasaday una forma de conocimiento directo de lo que fue el hombre de Cromagnon, evitando así especulaciones acerca del hombre primitivo. El gobierno de Filipinas creó una agencia para velar por las minorías étnicas y reservó para los tasaday un área protegida en la cual se regulaba el ingreso de periodistas e investigadores.

En 1986, ya pasada la novedad de la tribu, un antropólogo y un periodista lograron entrar a la reserva de los tasaday, encontrándose con personas que no vivían en cuevas sino en casas, usaban pantalones y camisas en lugar de taparrabos, y al verse sorprendidos tuvieron que confesar que todo había sido un *montaje*. Detrás del telón, estaba un régimen político opresor y tirano que para desviar la atención internacional, se mostraba paternalista y protector de las minorías. Al caer ese régimen y perder el interés por la tribu, fue posible conocer esa verdad.





En este caso tenemos un modelo de diseño del conocimiento basado en lo efímero, pues ese conocimiento fue invisibilizado por cualquier otra información, atendiendo al sistema de consumo que produce gran cantidad de información desechable.

Fontcuberta no se quedó sólo con el análisis de casos sino que fue más allá, evidenciando que los conocimientos podían ser inventados, enmarcados en unos códigos institucionalizados de veracidad y por tanto podían ser asumidos como verdades incuestionables. Uno de los proyectos con los que logra su propósito es Sputnik, en donde construye la historia de un astronauta soviético quien, en la carrera por conquistar el espacio, desapareció en extrañas circunstancias. Para realizar su *montaje* documentó toda la vida del cosmonauta Ivan Istochnikov desde la infancia, sus relaciones personales y por supuesto su trayectoria en el ámbito científico. El proyecto, emprendido por la falsa Fundación Sputnik, contaba con

libros, fotografías, objetos y testimonios que fueron expuestos en un museo de ciencias, convenciendo a los espectadores de que el coronel Istochnikov era una víctima de la carrera espacial entre la Unión Soviética y los Estados Unidos.

El personaje de Istochnikov encarnado por el propio Fontcuberta puso en evidencia que a través de la imagen era posible inventar “verdades” y que esa potestad no sólo la tenía el artista sino que las empresas, los gobiernos y en sí cualquier persona estaba en capacidad de convencer con la fotografía, mientras contara con los medios para difundirla. *“La sociedad parece aceptar que la fotografía es un fiel testimonio de la realidad, concediéndole más credibilidad que al propio fotógrafo. Yo intento socavar esa credulidad, ya que en todo caso la imagen es una construcción”* (Fontcuberta, 2009). De esta manera Fontcuberta planta la semilla de la duda acerca de la forma en que asumimos las imágenes como pruebas

de verdad, dejándonos engañar por esa otra realidad, la realidad de pantalla, del mercado, del consumo, de la *verdad aparente*.

Si bien la fotografía (y en general el arte) se constituye documento histórico en tanto da cuenta de sociedades, costumbres, formas de vida, modos de ver, es representación que extrae un fragmento de la realidad y que por lo tanto la transforma. De esta manera se afirma la subjetividad con que es hecha la fotografía, arte que reinventa la realidad, pues proviene de la percepción individual del fotógrafo. De ahí que toda imagen fotográfica sea una manipulación.

La veracidad que en principio se concedió a la fotografía se mantiene con la imagen en movimiento, en primer lugar en el cine y actualmente en la televisión e internet. En sus orígenes el cinematógrafo se consideró una herramienta para mostrar breves escenas de la realidad, es decir para documentarla, lo cual no significa que no se hicieran puestas en escena para recrear la vida real. El invento atribuido a los hermanos Lumière también se enmarcaba en el ámbito del entretenimiento, creyendo que no tendría futuro, que rápidamente pasaría de moda. De eso han transcurrido ya casi ciento veinte años.

A medida que se adquiría mayor dominio de la técnica y se implementaban recursos más sofisticados, surgieron distintas posibilidades para el cine como el incremento en la duración de las películas, la movilidad de la cámara que podía seguir a los personajes y acciones, la elaboración de historias más complejas que no eran sólo el registro de la cotidianidad y a partir de las cuales se fueron consolidando unos géneros cinematográficos y un lenguaje audiovisual. Sumado a estos progresos, más adelante llegó el sonido y posteriormente la película en colores, hechos que incrementaban el realismo de la imagen, dotándola de veracidad.

De esta manera la fotografía y el cine se pusieron también al servicio de las ciencias (medicina, astronomía, botánica, zoología) como instrumentos para facilitar la investigación y dar soporte a los descubrimientos de distintas áreas del conocimiento.

En todo este tránsito, el cine fue objeto de clasificaciones según los temas que trataba y la manera en que los abordaba. Una de las divisiones establecidas fue el cine de ficción y el cine documental, pretendiendo que estos eran contrarios y dando por sentado que mientras el cine de ficción se encargaba de recrear mundos imaginarios e historias fantásticas, el cine documental era un fiel reflejo de la realidad, es decir que mostraba la verdad. Tal división se ha reconsiderado, admitiendo que los límites entre ficción y documental son frágiles, pues tanto uno como otro comparten e intercambian sus fundamentos y ambos se sirven de la realidad así como del invento.

A propósito de esta relación, el escritor y crítico francés Jean Cassou, haciendo referencia al papel del cine en la sociedad moderna, menciona en un ensayo: *“De esta manera, el último invento mecánico al servicio de la realidad, destinado a desempeñar posteriormente su papel científico con tal perfección, demostró simultáneamente ser un arte en posesión de potencialidades tan inmensas y propiedades tan únicas que no sólo abarcaban sino superaba a todas las demás artes. El cine es a la vez un instrumento de exactitud absoluta y un poético hechicero: un espejo de la verdad, un soñador de sueños y un hacedor de milagros.”* (Dondis, 1976: 196)

Entendiendo el cine como un arte que abstrae la realidad y del cual se sirve la ciencia, Cassou señala nuevamente la idea de la imagen como ilusión, artificio y muestra irrefutable de la verdad.

Poniendo en tela de juicio la creencia de que el documental sólo muestra lo verdadero, apare-

cen películas denominadas como docu-ficción, docudramas o falsos documentales. Valiéndose de todos los soportes de veracidad, tal como en el proyecto Sputnik de Fontcuberta, los falsos documentales proporcionan al espectador gran cantidad de información para demostrar que los hechos narrados son verídicos. En estas películas no sólo se cuestiona el propósito del documental; el gran interrogante sería ¿qué es verdad o qué es lo verdadero?

Los intentos por replantear la premisa de que el documental es sinónimo de verdad no son pocos. Entre los más difundidos se encuentran *F de Fraude* (1973) de Orson Welles y *Zelig* (1983) de Woody Allen.

En su película, Welles narra la historia de tres falsificadores: Elmyr de Hory, pintor que falsificaba cuadros de Modigliani, Matisse y Picasso, entre otros; Clifford Irving, biógrafo de De Hory acusado de falsificar una autobiografía de Howard Hughes; y el mismo Orson Welles quien logró engañar al público norteamericano a través de un programa radial en el que representaba una invasión extraterrestre, adaptación de “*La guerra de los mundos*” de Herbert George Wells. Esta obra cinematográfica parte de un material ya rodado por François Reichenbach para la televisión francesa en el que hablaba del pintor De Hory. Orson Welles retoma esta obra, la enlaza con la noticia que publica la revista *Life* acerca del biógrafo acusado de falsificación e introduce nuevo material como fotomontajes en los que aparece Picasso, entrevistas, puestas en escena y fragmentos de otras obras de Welles. *F de Fraude* expone la dualidad ficción-realidad haciendo énfasis en la identidad del hombre, cuestionando en qué medida lo que somos es falso y qué tanta verdad hay en nuestras vidas.

El conflicto de identidad vuelve a ser tema en *Zelig*, donde el personaje camaleónico interpretado por el mismo Woody Allen, muda de personalidad según cambian las situaciones

y personajes con los que se encuentra, a tal punto que incluso su fisonomía se altera adoptando rasgos asiáticos y cambiando su color de piel, todo por el miedo a ser rechazado. La vida de Leonard Zelig se reconstruye con relatos de quienes lo conocieron, artículos de prensa, grabaciones de las terapias y experimentos psiquiátricos a los que fue sometido, canciones que datan de la época en que su caso salió a la luz pública. En fin, un alud de informaciones que constatan que Zelig realmente existió y que su increíble historia es verdadera.

Desde esta perspectiva, tal vez el cine no sea fuente de conocimiento de historias verídicas (aunque verosímiles) pero sí nos da a conocer diferentes problemas que han vivido las sociedades y culturas, con la diversidad de miradas que enriquecen el conocimiento y que invitan al espectador a cuestionar las realidades y a cuestionarse a sí mismo.

La veracidad atribuida al cine está dada en gran medida por el montaje. Sin embargo, este no es exclusivo del lenguaje audiovisual pues se acuñan expresiones como el *montaje teatral*, *montar una exposición*, lo cual nos lleva a deducir que el montaje es propio de distintas artes.

¿Qué es el montaje? Según la Real Academia de la Lengua Española montaje es:

- Acción y efecto de montar (armar las piezas de un aparato o máquina)
- Combinación de las diversas partes de un todo.
- Cureña o armazón a la que se ajustan las piezas de artillería.
- En el cine, ordenación del material ya filmado para constituir la versión definitiva de una película.
- En el teatro, ajuste y coordinación de todos los elementos de la representación, sometiéndolos al plan artístico del director del espectáculo.

- Aquello que sólo aparentemente corresponde a la verdad.
- Ajuste y acoplamiento de las diversas partes de una joya.
- *Acús.* Grabación compuesta conseguida por la combinación de dos o más grabaciones.”

Además de estos significados, añade el diccionario la definición de “Montaje fotográfico: Fotografía conseguida con trozos de otras fotografías y diversos elementos con fines decorativos, publicitarios, informativos, etc.” (RAE)

Aun cuando varias acepciones de la palabra remiten a las artes, llama la atención en particular la número 6: *Aquello que sólo aparentemente corresponde a la verdad*, en cuanto se asocia el montaje con la verdad pero no con el conocimiento, es decir, que no habla del montaje como forma de acercamiento a la realidad y apropiación de ella, como posibilidad de aprender acerca del mundo y de nosotros mismos, sino sólo como reflejo de la verdad.

Vimos un ejemplo del montaje como instrumento del régimen político de Ferdinando Marcos en las Filipinas con “la tribu que nunca existió”; igualmente usó Hitler la imagen cinematográfica para engrandecer la representación de sí mismo, difundir los propósitos del nazismo y mostrar su ideal de nación. Buena parte del cine estadounidense es también un gran montaje que promueve unos imaginarios de Estado incluyente, libre y soberano. Esa libertad se muestra maniatada al consumo, al poder adquisitivo del ciudadano norteamericano, al sueño inalcanzable de una vida feliz que se paga por cuotas mensuales. Y esa representación llega a nuestras pantallas de cine y televisión, vendiéndonos realidades probablemente falsas, de tal modo que la imagen es también usada como aparato ideológico de los Estados.



Woody Allen

Si bien el montaje se encuentra en distintas artes, es en el cine en donde logra una particular atención, siendo objeto de estudios semióticos y cimentando teorías que más allá del ámbito estético se trasladan a los modos de ver en las sociedades permeadas por los medios audiovisuales. De esta manera, cabe afirmar que uno ve: 1. lo que quiere ver 2. lo que cree ver y 3. lo que los demás quieren que vea. El montaje entonces está relacionado con todo aquello que tomamos de la realidad y lo que desechamos, conformando una manera de ver e interpretar el mundo, la cual está mediada por factores políticos, sociales, culturales.

Maestro del arte y ciencia del montaje fue el cineasta soviético Lev Kuleshov, estudioso de los efectos que se podían lograr con la yuxtaposición de imágenes. En uno de sus experimentos, Kuleshov alterna el primer plano de un hombre con el de una niña en un ataúd, luego con el de un plato de sopa y finalmente con el plano de una mujer tendida en un diván, viendo que la misma imagen causaba una emoción distinta al estar acompañada por diferentes planos. La invariable cara del hombre reflejaba el dolor, el hambre y la lujuria de acuerdo al contexto en que aparecía.

De igual manera, Kuleshov fue pionero en el uso de la *geografía creativa*, mediante la cual es posible falsear la presencia de personajes en lugares en los que en realidad no están, nuevamente gracias al montaje, el cual desde los inicios del cine ha estado relacionado con las teorías del psicoanálisis. A través de estas, los estudiosos de la imagen y publicistas han buscado las formas de penetrar en la mente humana y al parecer lo han conseguido, ya que a partir de lo que se muestra se propician conductas como el consumo de ciertos productos, la adquisición de servicios y la justificación de ideologías.

Ejemplo de ello son las imágenes que incitan a los jóvenes a luchar en las guerras vendiéndoles la ilusión de convertirse en héroes, como sucedió con la publicidad para reclutar soldados que participaran en la guerra de Vietnam y continúa sucediendo en la actualidad. Cuando se nacionalizó la industria cinematográfica soviética también Kuleshov, en función de la ideología comunista, tuvo que hacer el re-montaje de varias películas rusas omitiendo fragmentos y cambiando el orden de otros, fabricando así nuevas películas para convencer a los espectadores de que la Unión Soviética era una nación próspera que velaba por el bienestar de sus ciudadanos, en donde había pan para todos, un Estado en el que florecían las artes y las ciencias, en suma, representaba a Rusia como el mejor de los mundos posibles.

Así, los medios audiovisuales moldean la percepción del espectador, de tal manera que el montaje está presente en la realidad que vivenciamos. Este hecho se articula a los fundamentos neurofisiológicos de la percepción humana: es evidente que no estamos en capacidad de percibir y almacenar todo lo que hay alrededor, sino sólo ciertas cosas, lo que ocurre es que esas cosas en gran medida son condicionadas por los medios. Cotidianamente seleccionamos fragmentos de realidad y pasamos otros por alto, los evitamos, los



borramos del mismo modo que se efectúa el montaje de un video. Si lo que se toma del mundo para conocerlo está sujeto a ese proceso semejante al de producción-consumo-desecho, no sería descabellado pensar que muchas personas viven una realidad virtual en donde lo que toman de la realidad es lo que consumen a través de los medios, privilegiando la información mediatizada que las aparta de la experiencia directa.

Se refiere a esta problemática la escritora Elfriede Jelinek en *La Pianista*: “...azuloso titila en alguna que otra ventana el primer serial de la televisión; poco a poco ya está en todos. Ventanas centelleantes con las que se alhaja la noche, las fachadas se transforman en bambalinas planas detrás de las cuales nadie se imagina qué ocurre; todo es igual y se junta con lo igual. Lo único real es el ruido de la televisión; este representa la verdadera vida.” (Jelinek, 1989:38)

Entonces, ¿Cuál es la realidad que queremos conocer?

Igual que su antecesor -el cine-, la televisión da cuenta de la sociedad y su construcción de imaginarios. Pero el espectador de televisión no es el mismo que el de cine y fotografía. La pasividad lo ha llevado a creerle ciegamente a la pantalla. Además de concederle veracidad a lo que ve a través de ella, el televidente está convencido de tener un vasto conocimiento adquirido gracias a los programas televisivos.



Especial credibilidad tienen los noticieros y los programas mal llamados documentales que van desde temas científicos e históricos hasta los reportajes o crónicas del personaje de moda, que puede ser la modelo a la que le quedó mal hecho un implante de glúteos o el secuestrado recién liberado.

Creo que nunca fue tan banalizada la información como en esos programas que se aprovechan de las tragedias personales, ponen al mismo nivel la farándula que los desastres, saturan al espectador hasta que agotan el tema y tienen unos ratings altísimos. Lo que ve la gente en la televisión se convierte en tema de conversación, es la manera de relacionarse socialmente, marginar a quien no ve televisión y de hacerse notar por todo lo que conoce y que ha aprendido a través de este medio.

Los imaginarios contruidos por la televisión son asimilados como reales y en esa medida el televidente cree ser el protagonista de las fantasías televisadas. Tanto la televisión como la publicidad se basan en la premisa de que el espectador es un idiota que se come entero todo lo que se le da, y en efecto crean idiotas o como lo expresaría Win Wenders en su película *Una historia de Lisboa*, crean “Vidiotas”, seres idiotizados por la pantalla incapaces de cuestionar sus contenidos, pero con plena disponibilidad para consumir lo que la televisión manda. Siendo así, ¿la televisión realmente es visión o ceguera? ¿Qué es lo que nos deja ver y qué nos oculta y además con qué fines?

Sea como fuere, lo cierto es que a partir de la relación del hombre con la imagen audiovisual se ha transformado el pensamiento. Ya en 1843, mencionaba Feuerbach que “*nuestra era prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser*”, cita que Susan Sontag relaciona con el concepto de sociedad moderna, la cual llega a serlo, “*cuando una de sus actividades principales es producir y consumir imágenes, cuando las imágenes ejercen poderes extraordinarios*

en la determinación de lo que exigimos a la realidad y son en sí mismas ansiados sustitutos de las experiencias de primera mano, se hacen indispensables para la salud de la economía, la estabilidad de la política y la búsqueda de la felicidad privada”. (Sontag, 2006: 215-216)

De esta manera hay una preponderancia de la imagen antes que de la realidad, hecho que repercute en el conocimiento y la forma de adquirirlo. En este sentido, a comienzos del siglo xx, el artista húngaro László Moholy-Nagy consideraba que la cámara llegaría a ser como el lápiz y quien no supiera manejarla sería analfabeta.



THE HISTORY CHANNEL

En efecto vivimos en una era de “democratización” de la imagen, donde abundan los dispositivos digitales para capturar imágenes y las pantallas para reproducirlas. Sin embargo, reina el analfabetismo audiovisual dado que no se sabe leer las imágenes y en medio de esta poblada iconosfera, ni siquiera es posible verlas. Así, las representaciones pierden sentido y en muchas ocasiones nunca alcanzan a tenerlo, una imagen borra a la anterior y es borrada al instante por otra más que no espera a ser interpretada puesto que es reemplazada por una avalancha de representaciones cegadoras.

Gracias a esta mentalidad visual, en la actualidad se privilegian ciertas fuentes de conocimiento y se deslegitiman otras. Prevalecen lo visual y lo sonoro sobre el olfato, el gusto y el tacto, provocando la homogeneización de la percepción. La experiencia directa y la apropiación de realidad a partir de esa experiencia se subordinan al conocimiento teorizado adquirido en la academia, aun cuando en este último por lo general la ex-

periencia sea mediada y no directa. De igual manera, el espectador confiere credibilidad a la información mediatizada, a la realidad de pantalla, mientras que se aparta de las cosas tangibles de su contexto.

El arte es posibilidad de conocimiento, válida como la ciencia y como la experiencia directa. De todas formas, el arte es imagen, representación, es construcción de una realidad y por eso, más que preguntarnos por la veracidad de las imágenes, conviene aprender a leerlas y a partir de ellas, cuestionar la realidad y lo que de ella creemos y queremos conocer.

Bibliografía de referencia

- Cassou, Jean. "Climate of Thought". *Gateway to the Twentieth Century*. New York: McGraw Hill. 1962
- Didi-Huberman, Georges. *Cuando las imágenes toman posición*. Madrid: A. Machado Libros. 2008
- Dondis, D.A. *La sintaxis de la imagen*. Barcelona:

Gustavo Gili. 1976

Fontcuberta, Joan. *El beso de Judas. Fotografía y Verdad*. Barcelona: Gustavo Gili. 2002

Fontcuberta, Joan. *La cámara de Pandora. La fotografía después de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili. 2012

Gubern, Román. *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*. Barcelona: Anagrama. 1996

Jelinek, Elfriede. *La Pianista*. Bogotá: Random House Mondadori. 1989

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*, www.rae.es

Sontag, Susan. *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara. 2006

Datos completos

Autora: María Alejandra Espinosa Moreno

e-mail: maespinosamo@ut.edu.co

Institución: Facultad de Ciencias Humanas y Artes. Universidad del Tolima. Ibagué, Colombia

Grupo de investigación: *Comunicación y Cultura*.

Línea de investigación: *Cultura y Sociedad*.

Sonata I

A los artistas-apóstatas del arte y la dimensión estética

Julio César Ramírez Hernández*



Introducción

Las actuales políticas estatales dirigidas a la homogenización de la población, por medios subrepticios y soslayados como la estratificación, los regímenes subsidiados, las “políticas de emprendimiento”, la educación intervenida por el estado en caso de bajos puntajes en los exámenes de rendimiento académico, etc. Han llegado al punto de incidir en las mentes y las almas de los “ciudadanos” al

punto de sentirse estos en el mejor de los mundos posibles, satisfechos, convencidos de estar forjando un mundo mejor... gracias a su ignorante obediencia y al consumo irreflexivo en todos los aspectos de sus vidas.

Exposición

El arte, como materialización de la dimensión estética, como aquel juego libre y simultáneo de las facultades del hombre: entendimiento,

* Coordinador del Taller de Guitarra Clásica del Centro Cultural de la Universidad del Tolima

razón e imaginación, en el cual se gestan nuevas realidades, fruto de la liberación de la motilidad, viene siendo sometido a la ignominia y traición por parte de aquellos quienes lo profesan, tan solo como una más de las múltiples posibilidades de especialización obrera, fruto del sistema de racionalización de medios en el cual está inscrito nuestra actual sociedad; desconociendo las implicaciones y los alcances de su actividad a favor de la construcción de una verdadera ciudadanía y una vida mejor.

Desarrollo

El arte puede ser considerado como contexto contenedor de verdades, o mejor como *verdad*. Más allá de posiciones ideológicas; verdad desde el punto de ser posibilitadora de cambios al interior de la persona, distinto a la realidad, ante la cual para el hombre moderno sólo existe la posibilidad de adaptarse. Esa verdad es el resultado de la actividad estética, de la conjunción entre el orden estricto de la forma, el tiempo y el espacio, con el caos, lo fantástico, lo temible, lo onírico, lo deseable, lo disfrutable; unión sin finalidad práctica para un sistema que busca productividad e índices de eficiencia y ganancia por cada peso y minuto invertido.

Es ésta acción estética la que permite el autoconocimiento, la autoconstrucción gracias a la reflexión producto de la confrontación, del concierto de todas las fuerzas activas del ser. No es “*a pesar de*” los conflictos, los miedos, las esperanzas y la innumerable cantidad de emociones, estados anímicos, volitivos, y de pensamiento que se crea la obra de arte; es gracias a ellos. Es por la dimensión estética que la motilidad queda vencida. Ese escoger entre emociones a veces antagónicas frente a una situación determinada; posibilitando la conjugación de los más insospechados estados, aprovechando la energía sobrante de este juego emotivo para la intensificación de la experiencia. Esta lúdica será mediada

en algunos casos por las técnicas propias de cada expresión artística, produciendo lo que se llamará la obra de arte; más allá, se puede decir que cada acción humana es una acción estética *-o debería serlo-*.

Es por esto que el arte despierta tanto interés, porque desde el arte, desde la dimensión estética se disfruta *-se experimenta-* hasta el suceso más dramático y doloroso de la vida con mayor posibilidad de entendimiento de las causas de los fenómenos con la intervención del pensamiento más elevado *-universal-*, en cooperación con la intuición; en él se vive la singularidad desde la espera como vivencia del presente, como investigación, búsqueda, acción, producción; “*espera*” que hace posible la apreciación de una canción, un poema, una pintura, una novela, una sinfonía, o una catedral a lo largo de toda la vida sin que se agote la fascinación ante lo grandioso, sin excluir los fenómenos naturales *-y artificiales-* externos o internos al ser. Es ésta espera la que permite un verdadero acto en contra del consumo vertiginoso que busca nuevas experiencias por medio de la circulación acelerada de productos *-espectáculos, mercancías y realities-*; los cuales pretenden mediante un escape dirigido desde afuera, el disfrute banal, llenar de sentido aquel ser narcisista fruto de la masificación, luego de ser despojado de gustos, necesidades y proyectos de vida propios, personales.

De igual manera, la experiencia estética es reconstrucción del pasado, es revitalización y reencuadre de vivencias que permiten la proyección personal y adecuada hacia el futuro por medio de la elección de múltiples opciones, que se apartan diametralmente de la dirección única del fenómeno globalizante, a la cual se dirige esa maraña de símbolos fragmentados y desintegradores de la identidad y singularidad de cada ser; atomización que apunta a la producción de especialistas, obreros que mantengan el *statu quo*, con ansias de ser entretenidos; productos de los



currículos, basados en las exigencias laborales y con el sello de seres “competentes”.

Es aquí donde los artistas, aquellos seres dotados de ciertas habilidades lingüísticas, espaciales o motrices, y que han destinado sus esfuerzos a la creación o interpretación de productos artísticos, han cedido *por omisión* sus proyectos de vida a la búsqueda de originalidad vacía –*reflejo de la aceleración capitalista*–, fama o un mejor salario; dedicándose a impartir instrucción en cada disciplina con visiones conductistas de desempeño instrumental, convirtiéndose en algunos casos en auxiliares de las políticas de bienestar social del Estado, con la connotación de ser homogenizadores de una supuesta “*cultura nacional*”. Homogenización que allana el terreno para la instauración de planes de desarrollo y políticas orientadas desde los organismos económicos mundiales.

Estas actividades de formación cultural y artística burocratizada se patentizan en la falsa percepción de progreso que dan los espectáculos, aquellas muestras artísticas de finali-

zación de proyectos –*conciertos, exposiciones, proyecciones, representaciones, etc.*– las cuales pretenden “descrestar parroquianos” y generar la idea de un Estado que piensa en su pueblo y la preservación de su cultura, mientras los artistas ponen su cuota de trabajo, para recibir las migajas que les permitan la subsistencia, en un imaginario programa de “*artistas en acción*” que no hace más que anular en éstos la opción de actuar bajo el imperativo categórico, al acomodarse al chantaje anestesiante e hipotético de los “*estímulos*” ofrecidos por los diferentes Ministerios.

Recapitulación

El fenómeno artístico, estético, como entidad desvinculada de finalidad en torno al gusto, el conocimiento y la utilidad, más que un resultado, es un proceso; el cual tiene poca relación con las llamadas “competencias” promovidas por los diferentes entes gubernamentales. En este proceso de liberación de la realidad, es donde se puede en paralelo afirmar la singularidad y perderse en lo colectivo, en lo humano, en la comunión que

se gesta en el inter-cambio afectivo del acto comunicativo del arte, la intersubjetividad que facilita la superación de egocentrismos y etnocentrismos; apertura mental que además de permitir la apreciación de fenómenos naturales y artificiales, partiendo desde lo local –*que se categoriza peyorativamente como artesanía*– hasta lo universal, posibilita la aceptación total del ser, pieza fundamental en la construcción de una ética basada en el respeto y la integración.

Es por la dimensión estética y el arte que el ser se transforma, se sensibiliza y se soluciona; por la dimensión estética como amalgama entre la razón y el sentir se llega a la mayoría de edad, a la invención de la propia vida, a la creación de un futuro esperanzador, en el que cada opción lleve a múltiples opciones de auténtica satisfacción. Un futuro en el que la dimensión estética sea la abanderada del actuar humano, por encima del consumo y la racionalidad; en donde el artículo consumido sea el arte *lenta... muy lentamente*, de experiencias que lleven al múltiple desarrollo de las facultades humanas, base fundamental para un ejercicio de ciudadanía fundamentado en el respeto y la sensibilidad.

Coda

No hay que temer, no hay que perder la esperanza; pues por más que los artistas cipayos, ignorantes, apóstatas de la dimensión estética vendan sus almas y sus manos al sistema de atomización y creación de una masa anónima, obediente, irreflexiva, vacía y con ansias de distraerse; aunque ellos desconozcan la esencia y misión de aquello que creen representar: “*el arte*”; la dimensión estética como proceso integrador del ser “*a pesar de éstos*” sigue liberando a la población del ideal capitalista-desvanecedor de vidas auténticas, a pesar de ellos sigue al interior de cada uno de nosotros, a pesar de ellos **existe** y nos fortalece.

Bibliografía de referencia

- Carrión, J. (2006). *Pedagogía, política y otros delirios*. Ibagué. Ediciones Aquelarre
- Estefan, M. (2004). *Filosofía para niños de 0 a 3 años “una reflexión desde la ética”*. Ibagué. Letras & papeles.
- Estefan, M. (2004). *Filosofía para niños de 0 a 3 años “una reflexión desde lo fenomenológico”*. Ibagué. Letras & papeles.
- Malo, C. (1996). *Arte y cultura popular*. Cuenca. Universidad del Azuay.
- Sabater, F. (1991). *Ética para Amador*. Barcelona. Ariel.
- Zuleta, E. (2007). *Arte y filosofía*. 5ª ed. Medellín. Hombre nuevo.

Una mirada panorámica hacia la historia de nuestro teatro tolimense*

María G. Pacheco Rojas**

Al centrar la mirada en el teatro de nuestra región, es ineludible encontrarse con el desconocimiento del proceso escrito por gran parte de sus artistas. El género dramático en el territorio tolimense ha sido desdeñado por el historicismo literario, y muchos de los textos en donde se recopilan algunas de las obras existentes caen en lo nominal, sin estimar cómo se está llevando a cabo el proceso estético-ideológico de cada una, y sin inscribirlas en la historia literaria a la que pertenecen. En este sentido, y parafraseando a Iván Vicente Padilla Chasing, “Los dramaturgos son ignorados, o, cuando es el caso, presentados como poetas de menor importancia” y claro está, en nuestro territorio, especialmente, los investigadores han sido injustos con su teatro.

La Antología de autores Tolimenses de Carlos Orlando Pardo, ¡*Viva teatro! Presencia escénica en Ibagué* de Hugo barrero, y otros textos de índole histórico, mencionan algunas de las obras dramáticas (unas publicadas y otras inéditas), pero no crean un referente bibliográfico claro que permita conocer más que sus nombres o los de sus dramaturgos. Estos hallazgos a pesar de todo nos ubican frente a algunos escritos en el Tolima, aunque no son suficientes a la hora de tenerlos como referente y partir hacia un proceso de investigación



que reivindique el rol del teatro como uno de los géneros de la literatura.

Domingo Miras en *Literatura dramática y soportes* (revista *Drama 1*, España, Vol. 9, 2000, archivo digital) nos habla del problema que da paso a la omisión del género dramático

* Resumen del trabajo “Historia crítica del teatro en el Tolima” Tesis Laureada, Universidad del Tolima, año 2011

** Licenciada en Lengua castellana. Profesora de Arte y Literatura en Medellín-Antioquia

en los estudios investigativos. El teatro *“es un género híbrido, un mestizo, y aunque el mestizaje suele ser un fecundo motivo de movimiento, renovación y progreso, lo cierto es que está mal visto en las casas sortilegas de ambos padres, y en nuestro caso, los literarios desdeñan el género dramático considerándolo teatro, y por tanto frívolo y vano, mientras que los actores y su mundo desconfían de él en tanto que es literatura y por tanto académico y erudito, es decir, muerto sólo viable hacia la vida escénica mediante la oportuna manipulación del adaptador”*. La negación en los dos campos que lo engendran (el literario y el escénico) hacen que éste se muestre como un arte incompleto, donde los escritores no le dan espacio al predecirlo lejos del alcance de un lector-director que cree su propio montaje mientras realiza un adentramiento a la lectura del texto, y los actores o directores no le permiten trascender, puesto que al hacer una creación de tipo colectiva, o una propuesta dramaturgica partida desde la escena, se conforman con dejar tallada en la memoria de los espectadores, algunos fotogramas de la propuesta. De esta manera se ha venido agudizando nuestro conflicto, y no se ha logrado aún ver en el texto el despertar de un lector con el manejo de elementos escénicos que recreen una obra, ni en el espectáculo, un proceso que trascienda del montaje circense donde se busca divertir y entretener.

Es por ello que se hizo imprescindible crear una visión distinta frente a la lectura del texto teatral, logrando observar en la reconstrucción histórica del teatro en el Tolima, un rescate del rol del arte dramático como “hijo feo” de la literatura. De acuerdo con lo anterior, es crucial mencionar que este texto tiene como objetivo dar cuenta de ciertos detalles de la historia del teatro tolimese, buscando indagar en el desarrollo de esta manifestación literaria por medio de la reseña crítica de las producciones dramáticas.

Esta investigación trató de recoger los proce-

sos culturales y el vínculo que los autores han tenido con ellos en los diferentes períodos de tiempo; para ello se analizó sólo las obras publicadas por escritores nacidos en el Tolima. Bajo la salvedad de la Jura al Rey Fernando VI, la cual se estudió por el valor histórico que representa para nuestro teatro. En relación con la línea de tiempo, es importante acotar que la limitación temporal procuró abarcar la totalidad del proceso; desde los precursores como Jacinto de Buenaventura hasta los escritores contemporáneos como Javier Vejarano Delgado. En esta medida, lo primero que se hizo fue ubicar cada uno de los textos publicados por autores nacidos en esta región, luego se tomó cada obra y se analizó bajo una matriz construida con varias teorías sobre el texto dramático, y finalmente se seleccionaron las más representativas o paradigmáticas, que fueron reseñadas con la información clave, donde se descubrió el aporte cultural, el contenido, y la visión social, política o literaria que subyacía en cada una. A continuación se mostrará una parte de cada uno de los capítulos que consolidaron esta investigación durante su proceso de escritura.

El teatro colonial en el departamento del Tolima

La época de la Colonia históricamente, fue el resultado de diversas luchas entre las tropas españolas y el antiguo territorio habitado por la población indígena y criolla, que pese a sus esfuerzos desapareció dando paso al mestizaje iniciado en la segunda mitad del siglo XVI, donde se manifestó la pronta apropiación de la cultura española en todos los campos de la vida como la religión, el lenguaje, y desde luego la escritura literaria. A causa de ello, al revisar los documentos históricos que explican la toma de la cultura hispánica, se observa también los primeros escritos de nuestros antepasados determinados por la narración de la conquista.

Desde luego, los primeros textos de literatura dramática escritos en Colombia trajeron consigo un gran aporte a la historia del arte teatral, debido a que a través de su estudio se pudo descubrir la evolución estilística del teatro desde sus cimientos hasta nuestros días. De esta manera las primeras obras escritas son notoriamente una construcción histórica de los momentos culturales, políticos y sociales de la Colombia granadina, y contribuye a determinar los autores y los períodos de tiempo que marcaron los inicios del drama. El teatro colonial en Colombia se presentó según Gonzales Cajiao en los siglos XVII y XVIII y se inscribieron en él, obras como *Los Alarcos*, *Vida de Hidalgos*, *En Dios está la vida*, *Laurea crítica* de Fernando Fernández Valenzuela y *La jura al Rey fernando VI* de Jacinto de Buenaventura, dichas obras se consideran los primeros textos dramáticos escritos en nuestro país, y a pesar de su carácter conmemorativo se presentan en la actualidad como la única huella teatral que tenemos del mencionado siglo.

Ahora bien, la historia del teatro en el Tolima fue y sigue siendo bastante precaria, puesto que ninguna de las obras escritas fueron reconocidas, o al menos nominadas en los textos históricos de literatura regional. De allí que en este capítulo sea imprescindible ubicarnos en el estudio de las obras que germinaron este género con todas sus connotaciones ideológicas y su aporte al medio literario. En efecto, el único texto dramático que se tendrá como referente es “*La Jura al Rey Fernando VI*” de Jacinto de Buenaventura, representada el 8 de septiembre de 1745 en la ciudad de Ibagué y tenida en cuenta aquí gracias a la vinculación de su autor con el contexto tolimense, pues a pesar de haber sido un capitán de origen Siciliano, gran parte de su vida la vivió en este departamento.

“*La jura al Rey fernando VI*”, fue denominada por varios historiadores nacionales como una Loa gracias a su función comunicativa,



La Familia de Fernando VI, por Amiconi (1752).

pues esta “Es un pequeño trabajo dialogado, proveniente de España, escrita en verso, y su función es exaltar las condiciones de un ser o un lugar particular”¹ estandarizando los personajes, y llevando al texto a un diálogo lineal y sin conflictos. Desde luego su “sencillo lenguaje”² y su elemental estructura “[...] ofrece escaso valor literario, no obstante, tiene interés para la historia del historicismo y de las costumbres en Colombia [...]”³ Tras sus personajes se describe lo sucedido en la toma del poder del Rey Fernando Joseph y se hace una alusión clara y veraz al contexto tolimense, en la cual, la narración de varias celebraciones como “[...] entremeses, saraos, entretenimientos, pandorgas, buenas comedias y otros lucidos festejos [...]”⁴ nos permiten deducir una gran manifestación de las actividades teatrales en el Tolima bajo el siglo XVIII.

La obra inicia con las ofrendas al Rey y la exaltación constante del mismo por medio de letanías, continua en la descripción de la celebración, y finiquita narrando cómo se asumió la festividad. Nos encontramos aquí con una estructura sencilla: Carencia en la teatralidad, personajes planos, diálogos li-

neales y un discurso manipulado por el autor. Sin duda alguna, la forma como está escrita y el manejo de un lenguaje con expresiones españolas, permiten reafirmar la construcción elemental del texto dramático y deducir el impacto de la colonización en su escritura.

En cuanto al contenido, éste texto está estructurado con el fin de plasmar la aceptación gozosa del nuevo poder desde una visión sumisa y completamente parcializada, dejando totalmente descubierta su intención comunicativa, que es conmemorar un momento histórico de Ibagué y describir el desarrollo cultural para el siglo XVIII. Lo cual nos lleva a pensar que esta obra se inscribe en un teatro documental, puesto que narra hechos históricos realmente ocurridos en el año de 1745 y su “[...] dramaturgia jamás crea nada ex nihilo, sino que recurre a fuentes, mitos, hechos diversos, acontecimientos históricos [...]”⁵ etc, logrando ver en el evento una memoria de gran importancia que explica la imposición de la cultura occidental y posteriormente la evolución social del Tolima colonizado.

En síntesis, esta obra fue escrita para la época de la colonia en la ciudad antigua de San Bonifacio de Ibagué del Valle de las lanzas y nos muestra la expresión española sobre la voz casi nula de nuestros antepasados. Situándonos en el teatro colonial colombiano, que se reconoce gracias a su lenguaje versado y su intención comunicativa parcializada, en la cual se refleja la resignación de todo un pueblo encadenado por la “Madre España”. En esta medida no se omite el aporte de este texto al campo literario, ya que actúa como legado de la historia dramática de la colonia dando cuenta de las formas de escritura y del mismo pensamiento de los primeros dramaturgos en el país. Desde luego la primera obra escrita en nuestro departamento puede no haber llenado las expectativas de muchos historiadores del teatro colombiano en cuanto a innovación de estilo, pero a nosotros, nos

revela el anclaje de éste arte y la consolidación de la cultura dramática en las tierras tolimenses desde siglos atrás.

El teatro tolimense del siglo XIX

A finales del siglo XIX la literatura dramática tuvo una gran acogida en el país y a pesar de manejar un estilo y un lenguaje que hacía referencia a las formas españolas, pasa a hablar de lo acontecido en Colombia durante dicho siglo. A éste momento teatral le fue asignado el nombre (según Gonzales Cajiao) de “Teatro neocolonial” y una de sus características era precisamente un intento de ruptura con los moldes españoles y la búsqueda de una emancipación de la escritura literaria por medio de la ideología del autor. Determinada por algunos historiadores como el siglo de oro del teatro colombiano, esta época fue un momento culme para la historia nacional, debido al gran número de obras y dramaturgos que surgieron hablando de la Nueva Granada.

En el Tolima, las obras que aparecen inscritas son aquellas que parodian los roles sociales, las posiciones políticas arraigadas y las costumbres de una sociedad moralista. De esta manera el eje temático que las conjunta, es la crítica política, que a razón de mostrar las actitudes de la época, desarrolla una parodia fuerte frente aspectos como la cultura, la sociedad y sobre todo la vida misma.

José María Samper como uno de los autores de este período es el dramaturgo que hace parte de la historia de teatro tolimense. Este escritor nacido el 31 de marzo de 1828 en Honda-Tolima y dedicado tanto al género dramático como a otros géneros literarios, “[...] expresa muy bien el carácter interdisciplinario y multifacético manifestado en aquellos que participaron activamente en la vida política, económica y social del siglo XIX en Colombia”⁶. De él encontramos seis cuadros de costumbres: *Un alcalde a la antigua y dos primos a la moderna*, *Un día de pagos*,

Percances de un empleo, Los aguinaldos, El hijo del pueblo y la conspiración de septiembre, en los cuales se construye un tipo de teatro diferente al del capítulo anterior, pues cada una de los textos posee una relación directa con su contexto, no solo desde la nominación de espacios, debido a que en cada uno de ellos se habla de una Bogotá neogranadina, sino desde el nivel lexical ya que se retoman términos que nos sitúan específicamente en la capital colombiana.

La intensión comunicativa en el texto dramático es un aspecto imprescindible, pues tal como lo plantea Anne Ubersfeld las seis funciones de la comunicación de Jakobson se manifiestan en el teatro y logran prever su fin en el contexto. Es por ello que dichas obras, nos hablan de las incongruencias de los seres políticos; reflejo de dictadores que hacen cumplir la ley usando la fuerza y la intimidación. Ejemplo de ello es *Un Alcalde a la antigua y dos Primos a la moderna*, donde encontramos un alcalde de pueblo de la Nueva Granada, que reflexiona sobre su quehacer, con sus respectivas complicaciones. Así inicia la historia que narra su gobierno y la crisis de su conciudadanos, pues éste sólo piensa en ejercer el poder y en hacerlo valido, ya sea a través de la persuasión o la fuerza bruta. La afinidad es notoria con *El Hijo del Pueblo*, obra en la cual, el clímax de la acción se desarrolla en un juzgado, allí se discute a cerca de la inocencia de un personaje que asesina en el marco de un duelo, “PRIMERO: Vaya que está pensativo el mozuelo! SEGUNDO: I tan remilgado siempre! No parece, a juzgar por el palmito que tiene... TERCERO: Que haya despachado al otro mundo a un prójimo! PRIMERO: Cómo es posible? TERCERO: Toma! Pues le juzgan de asesinato.”²⁷

Naturalmente cada una de estas obras trae consigo una alusión a las guerras civiles dadas en Colombia en el siglo XIX, que nos permite reflexionar sobre la relación de estos textos dramáticos con su contexto, pues la



enunciación de términos políticos denotan posturas dadas en las guerras de los partidos liberales y conservadores, que connotan la directa afiliación con la realidad social y destaca la inmersión y el entero conocimiento del autor en el campo político, permitiendo ver en éste texto lleno de contradicciones, de posiciones ideológicas antípodas que combaten, la realidad social de un país esclavizado por la violencia y la política. En suma, el tipo de teatro realizado en el siglo XIX por José María Samper, es a nuestros ojos un teatro que confluye en las reflexiones dadas frente a la vida religiosa, política y literaria, y constituyendo conclusiones trascendentales para la historia social y cultural de dicho siglo.

En este sentido, las diferentes obras de Samper son la causa principal de un momento glorioso para el teatro en Colombia, que llevó al Tolima, sin saberlo, a la era del

costumbrismo y a una posible inmersión en el siglo de oro. Este período de tiempo de la literatura dramática posee entonces grandes virtudes, ya que hace referencia a una Colombia llena de incongruencias gubernamentales, falta de legalidad y de presunciones morales falsas que visionan al ser humano bajo un cargo social, que deja del lado aspectos como el amor, la dignidad y la ética. Así, el autor no sólo nos muestra la realidad de ese período histórico sino que la crítica y la vislumbra bajo la batuta de la comicidad, la parodia y el humor negro.

Siglo XX: Las transiciones inesperadas del teatro tolimense

A partir de 1943 en el Tolima se inicia la elaboración de diversos textos dramáticos que determinan un nuevo período histórico para el teatro y la actividad literaria realizada en Colombia en el siglo xx. De allí, que este período se divida en las diversas temáticas planteadas por los dramaturgos nacidos en el Tolima. El contexto del siglo xx del teatro colombiano se destacó por la gran aparición de personalidades dramáticas que lograron dar sustento a la escritura como forma de expresión artística, y en términos políticos, como manifiesto o denuncia.

Los ejes temáticos que aquí se presentaron inician con “La poesía dramática” en Arturo Camacho Ramírez en 1943; pasa por “La mordacidad política” de Jaime Soto y Carlos Emilio Campos (Campitos) desde 1948 hasta 1968, se traslada a “La remembranza de lo indígena” en María Cárdenas Roa (Luz stella) (1969), luego viene “Un salto irremediable en el tiempo del teatro” en José Jair Castaño (José Puben), pasa a ver: “Una mirada crítica a las políticas educativas del país” en Roberto Ruíz Rojas (1973) continua con “Las costumbres exaltadas de la región” en Raquel Bocanegra de Galvis (1991), le sigue “El conflicto violento de la Colombia del siglo xx” con Orlando Cajamarca Castro de 1986 a 1995

y finaliza con “El teatro infantil, didáctico y su proyección al campo educativo” en Gloria Enid Ardila (1998).

La actividad teatral en Colombia en este período se entrecruza con su conversión política, iniciando desde el Bogotazo (1850-1950) pasa por el Frente nacional (1958-1974) hasta llegar al conflicto actual (1998); fechas en las cuales se desarrolla la escritura en el Tolima bajo la intervención de nueve autores con sus diversas plumas dramáticas. Se presentan entonces ocho modalidades teatrales, la poética con “*Luna de Arena*”, la política con “*Los amigos del pueblo*” y la “*señora viuda de Euripíditos*”, la memoria de lo primitivo con “*Ámbala*”; un lapso inesperado de la modernidad con “*Un gato melencólico de ojos Azules*”, la crítica educativa del “*Estatuto Indecente*”, la exaltación rimbombante del Tolima con “*No-jotros los del Tolima*”, La inmersión del tema de la violencia en “*El Enmantelado y Encarnación*” y culmina con el teatro infantil y juvenil con “*Teatro Circular*” Los anteriores apartados de este capítulo nos muestran la variabilidad del teatro en el siglo xx, y la diversidad de las obras que surgen para este período. De todas formas, todas, sin excepción alguna, se hacen imprescindibles en la construcción de esta historia del teatro tolimense.

Siglo XXI: Lo último del drama

Con la llegada del siglo xxi, entre los años 2000 y 2007 aparecen diversos autores que trabajan múltiples temas enfocados hacia la forma de ver la sociedad y la problemática de la violencia en Colombia. En este sentido para el siglo xxi el teatro colombiano a través un momento de preocupaciones sociales que desembocan en la creación de múltiples textos referidos a temas como conflictos entre los campesinos y los terratenientes. Algunas de las obras escritas con un alto lirismo, buscaban parodiar de manera menos exacta pero igual de profunda la polémica situación de Colombia.

Es por ello que bajo este marco, en la historia del teatro colombiano, desde el siglo xx, aparecen autores como: Jairo Aníbal Niño, Santiago García, Enrique Buenaventura, Víctor Viviescas, Fernando González Cajiao, Gustavo Andrade Rivera, entre otros. Dichos autores en sus creaciones trabajaban diversos temas, la mayoría de ellos referidos a la violencia y a los ítems conflictuales de Colombia cómo: la masacre de las bananeras, guerras entre liberales y conservadores, y más recientemente, las guerras entre los grupos armados.

Ahora bien, situándonos en nuestro teatro, es posible hablar de la aparición de tres ejes temáticos dentro de este capítulo. El primero de ellos es “el teatro regional” con Javier Vejarano Delgado, “La violencia y los enfrentamientos entre grupos armados” del mismo autor y “Elegías literarias y meditaciones forasteras” con Orlando Cajamarca Castro. Son tres temas los que aquí se manejan, el primero es el regional, con “*Magma Magnánima*”, el segundo hace alusión a la violencia con “Acto de Heroísmo”, “*Desmadre tierra.com*”, “*Farsalgia*” e “*Invitación a la Muerte*” y el último trabaja lo literario con “*Elegía a Lorca*”, “*El solar de los mangos*” y “*Alicia Adorada en Monterrey*”.

Para el año 2000 aparece Javier Vejarano Delgado con su libro nominado *Cuatro Piezas Breves*, dentro del cual se encuentran incluidas obras como: *Magma Magnánima*, *Invitación a la Muerte*, *Farsalgia*, y *Acto de Heroísmo*, son obras en las cuales se trabaja temas diversos sobre la situación social de Colombia.

Hablar de violencia a través de textos literarios para el siglo xxi no es un tema nuevo, puesto que hay antecedentes que revelan la inmersión de este tópico desde el siglo pasado. Así, son muchos y muy diversos los textos que se centran en este tema. Sin embargo, al remitirnos al teatro tolimese, son cinco obras las que se encargan de ahondar en la violencia

y sus implicaciones ideológicas, estas son: Acto de Heroísmo”, “*Desmadre tierra.com*”, “*Farsalgia*”, “*Invitación a la Muerte*”, (Javier Vejarano Delgado) y “El solar de los mangos” (Orlando Cajamarca Castro).

Finalmente, para los años 2002 y 2004 Orlando Cajamarca Castro realiza el aporte dramático a nuestra historia del teatro con dos obra llamadas: *Alicia Adorada en Monterrey* y *Elegía a Lorca*. Estás, con temas diversos logran dar cuenta de lo último frente a las producciones dramáticas con autores nacidos en el Tolima. Alicia Adorada en Monterrey es un texto publicado en el 2002 gracias a la Beca de Residencia Artística México-Colombia, que trata de la vida de tres colombianos en busca del sueño americano, quien tras su viaje, afrontan varios acontecimientos que reflejan la densidad del proceso de emigración. No está de más decir que este texto junto con Alicia Adorada en Monterrey y los escritos de Javier Vejarano, muestran la evolución escritural, y por tanto permite ver en todo este siglo una imperiosa noción de avance frente a los momentos históricos pasados, pues se ahondan en los conflictos de todo tipo, logrando distanciarse y tomando posturas críticas sin llegar a manipular los discursos



Javier Vejarano

de los personajes. En síntesis el siglo **xxl** en el teatro tolimense demuestra una notoria evolución frente a creación de personajes, planteamiento de nociones dramáticas y presentación dialógica de discursos.

Con todo, el coma aparente de la escritura dramática en nuestro contexto, ya no puede ser una excusa para lo que algunos actores llaman “la desvalorización del arte teatral en el departamento del Tolima”, que ha forjado el desplazamiento de dramaturgos, actores, directores y críticos hacia otras regiones del país trasladando junto con ellos el quehacer teatral y la construcción de una nueva dramaturgia en otras áreas culturales. Decididamente la poca atención prestada al texto dramático hasta el momento, había sido la piedra en el zapato para la formación de una cultura teatral que trascendiera de las tablas, llevando a algunos teatristas a sentirse impotentes y cansados en esta lucha por defender el rol del

teatro y su función intelectual en el medio social. De esta manera, si se reflexiona sobre el texto dramático como una posibilidad dirigida hacía un lector-Espectador arriesgado y propositivo, no aislado de la literatura, se puede llegar a disfrutar de este arte sin verle inscrito solo en el espectáculo y quizá la visión del teatro como simple entretenimiento quede atrapada en las tramoyas de un viejo teatro tolimense.

Notas

1. PAVIS, Op. Cit. P. 201
2. Ibíd. P. 177
3. Loc. Cit
4. Ibíd. P. 156
5. De TORO: Op. Cit. P. 31.
6. Gómez Giraldo “Samper, José María” <http://www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/samp-jose.htm>
7. El hijo del pueblo. Santafé de Bogotá: sin editorial, 1853 P. 49.

La Regeneración en el Tolima

Martha Isabel Barrero Galindo*



Rafael Núñez

Resumen. La regeneración fue una política conservadora que buscó afanosamente establecer la unidad nacional a partir de la implementación de una nueva constitución que modificó radicalmente las estructuras de nuestra sociedad. La manera como fueron asumidas estas políticas a nivel de la región del Tolima, deja entrever una serie de dificultades administrativas que impidieron la culminación de muchos procesos.

Palabras claves. Tolima siglo XIX – Historia del Tolima – Regeneración en el Tolima

La Regeneración hace alusión al periodo comprendido entre 1886 a 1899, es una etapa de la historia nacional en la que el territorio colombiano cambió su nombre de Estados Unidos de Colombia por el de República de Colombia y adoptó la

* Docente e Investigadora. Universidad Surcolombiana. Facultad de Educación. Departamento de Psicopedagogía. Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad del Tolima; especialista en Filosofía de la Universidad del Tolima, Magister en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y estudiante de Doctorado en Historia de la Universidad Nacional de Colombia.



división político - administrativa y territorial por departamentos. Esta nueva organización se creó para centralizar el poder del gobierno y someter las provincias al poder central, mediante el dominio y control del cuerpo de perfectos.¹ Con la creación de la constitución de 1886 el gobierno regeneracionista buscó, garantizar “un orden” para el país, a través de la legislación administrativa, judicial, territorial, penal, civil, comercial y minera, dando paso a la creación de organismos, instituciones y empresas que contribuyeron a consolidar el nuevo Estado.

Para ese entonces Colombia quedó conformada por los departamentos de: Cauca (con un extenso territorio amazónico que hoy en día hace parte de Brasil), Panamá, Tolima, Cundinamarca, Boyacá, Antioquia, Santander, Magdalena y Bolívar² (ver mapa 1). Estos departamentos, fueron regidos por un Gobernador designado a su vez por el Presidente.

El departamento del Tolima se creó, durante el primer Gobierno del General Casabianca cuya capital fue Neiva hasta 1887; posteriormente se fijó como tal a Ibagué, siendo trasladadas las oficinas de la Gobernación,

el Tribunal Superior, el Tribunal de cuentas, Fiscalía del Tribunal, Juzgado Superior, Fiscalía y Tesorería general.³

Para el año de 1885, el Tolima estaba conformado por las provincias del Norte, la central y la del Sur; ésta última región era muy extensa y su administración bastante complicada, la acción de las autoridades no se hacía sentir, sobre todo en los poblados más alejados como el Hato, el Pital, la Plata y el Agrado, los cuales necesitaban con urgencia la presencia del Estado, ya que allí se erigían empresas mineras que requerían control y protección. Esta situación llevó a la división de la zona del sur en dos provincias llamadas Neiva y Sur, quedando así el territorio conformado por cuatro provincias.⁴

Mapa 1. La República de Colombia en 1890



Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 2002. *Atlas de Colombia*. Colombia. Imprenta Nacional de Colombia. Quinta Edición. p.99. Trabajos sobre el mapa realizados por Martha Isabel Barrero Galindo. Simplificación digital realizada por Camilo Andrés García.

La división del departamento del Tolima fue concebida a partir de sus singularidades geográficas. La región era una zona larga comprendida entre las cordilleras central y oriental, de las que se desprenden los tributarios que caen a la hoya del Magdalena, el cual

recorre de Sur a Norte en toda su extensión el Departamento. Los límites entre las cuatro provincias eran artificiales (excepto entre la del Norte y Centro, ya que el río Coello servía como límite natural), imperfectas y desiguales⁵ (ver mapa 2).

La nueva organización territorial, buscó impedir la fácil desmembración de territorios para anexarlos a pueblos vecinos; esta nueva disposición municipal fue demasiado exigente en las condiciones que se requerían para la creación de nuevos Distritos Municipales, tal como lo manifestó en el informe de 1892 el Gobernador “... no pueden menos que formarse con segregaciones hechas á los existentes, los que, siempre celosos de toda desmembración de territorio, tienen medios que la misma ley les facilita para impedirlo. En esta parte ella exige pronta reforma, porque se opone abiertamente al adelantado y establecimiento de nuevas poblaciones. Queda comprendida en esa reforma la consiguiente para facilitar la segregación de términos municipales para agregar á otra entidad, para lo cual opone la ley iguales trabas.”⁶

Para ese entonces los Distritos Municipales del Valle, Guayabal, Alvarado y Colombia, estaban en proceso de pauperización debido a problemas de la guerra, salubridad, falta de comercio, escasa población y absoluta carencia de rentas. En estos casos la ley confirió la facultad a las Asambleas de disponer que un mismo empleado público pudiera desempeñar las Secretarías de la Alcaldía, Juzgado y Concejos Municipales; no obstante, la medida fue criticada y muchos abogaron por la supresión de estos poblados como Distritos Municipales.

Fue evidente en este periodo, que las políticas de desmembración de los municipios obedecían más a los intereses de dominación estatal direccionados a consolidar una Nación centralista y controladora, que a las mismas circunstancias económicas, sociales y culturales de los Distritos, provocando

que la división regional se llevara a cabo sin tener en cuenta un estudio minucioso de las condiciones geográficas, poblacionales y mucho menos productivas de cada una de las zonas modificadas, de allí que unas provincias estuvieran más favorecidas que otras, e incluso dentro de esta misma jurisdicción algunos poblados erigidos como Distritos, no lograron consolidarse en la realidad como tal.

Mapa 2. División Territorial del Tolima en 1890



Fuente: Fotografía de la Carta Corográfica del Estado del Tolima construida con los datos de la Comisión Corográfica y de orden del Gobierno General por Manuel Ponce de León, ingeniero y Manuel María Páez. Bogotá, 1864. Propiedad del Historiador Jairo Ramírez. Digitación Fredy Martínez y Rafael Ricardo Martínez. Trabajos sobre el mapa realizados por Martha Isabel Barrero Galindo. Retoque digital realizado por Camilo Andrés García.

Tampoco existió una verdadera preocupación por la planificación territorial relacionada con los procesos de urbanización, sino que por el contrario, los procedimientos eran el producto por un lado de la adopción del régimen centralista bajo la inocultable presión estadounidense empeñada en adecuar al país



a los requerimientos del capitalismo, y por el otro, a la actitud de dependencia de nuestros gobernantes⁷.

Población

Teniendo en cuenta los datos obtenidos por Jorge Orlando Melo (ver cuadro 1), la población del Tolima durante el periodo de 1843 a 1870 tuvo aproximadamente una tasa de crecimiento correspondiente al 0.9% y de 1870 a 1912 una tasa de 1.5%, valores altos para la época, generados según el autor por la falta de controles de nacimiento y por la elevada frecuencia de matrimonios prematuros⁸.

En el año de 1851 el Tolima era la quinta región más ocupada de Colombia con un total de 9.9% de habitantes, después de Boyacá, Santander, Cundinamarca, Cauca y Antioquia. En el año de 1912 se desplaza al séptimo puesto con el 8.7%; variación que se produjo como efecto de la crisis económica y la situación de guerras civiles que vivió nuestro departamento. Para ese entonces Antioquia poseía la mayor parte de la población del territorio colombiano (21.3%), seguida por Cauca (17.1%), Cundinamarca (14.75), Santander (12.0%), Boyacá (11.6%) y Bolívar (10.55%).

Cuadro 1. Población del Tolima en la segunda mitad del siglo XIX

Año	No. De habitantes (miles)
1843	183
1851	208
1864	220
1870	231
1883	-
1887	330
1898	380
1905	372

Fuente: OCAMPO, José Antonio. 1997. *Historia Económica de Colombia*. Colombia. Tercer Mundo Editores. p 120.

Al relacionar el espacio territorial con el número de población para el año de 1887, el Tolima y Santander eran después de Panamá los departamentos más reducidos; el Tolima seguido del Magdalena era el que abrigaba menor número de habitantes (ver cuadro 2)

Vías de comunicación

El crecimiento de la economía de exportación agrícola de 1850 a 1930 propició mejoras en el transporte interno. Hasta 1850, la mayoría de la carga en Colombia se transportaba en mula o en balsas por los ríos. Tales medios de

transporte eran lentos, peligrosos y costosos. Hacia 1820 se requerían entre dos a cinco meses para viajar del Puerto de Cartagena, en la

Cuadro 2. Población y extensión territorial para el año 1887

Departamento	Extensión (miriámetros cuadrados)	Población
Cundinamarca	2.064	413,658
Antioquia	590-25	365,974
Magdalena	698	88,928
Bolívar	700	241,704
Santander	422	433,178
Tolima	447-5	230,891

Fuente: Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Diario Oficial Número 6,977, Año XXIII. Bogotá. Miércoles 9 de marzo de 1887.

Costa Atlántica, a la capital del país. Durante las dos temporadas anuales de lluvia, las balsas a veces se volcaban y los tortuosos senderos de mulas a través de las montañas eran casi intransitables. En esa época los empresarios del transporte ocasionalmente reemplazaban las mulas, más susceptibles de resbalar, por braceros⁹

La política de organización administrativa de finales del siglo XIX, llevó tanto al Gobierno Nacional como al Departamental, a invertir en la construcción de vías de comunicación que permitieran no solamente un acceso fácil al interior de las regiones, sino también la posibilidad de la interacción con otras, para mejorar las condiciones económicas del momento. El comercio tenía la urgencia de vías de comunicación, lo que implicaba un plan para mejorar las vías existentes y crear otras, salvar ríos y torrentes que ponían traba al tráfico, construir sólidos puentes y disminuir las distancias hacia los centros comerciales por medio de la comunicación telegráfica.¹⁰

Para esa época, igualmente era claro, como lo manifestó el secretario de hacienda en su

informe para el Gobernador, que no bastaría con un solo gobierno ni un solo esfuerzo para hacer efectiva la política de la apertura y arreglo de muchos de ellas.

“Verdad es que no todos los ríos tienen puentes, ni son hoy más hermosas nuestras poblaciones, ni hay caminos para ir á todas partes, como en son de reproche político se ha dicho alguna vez por la prensa; pero menester es considerar que no es de pocos años ni de un solo hombre el corregir la naturaleza, en un vasto territorio.”¹¹

Un reto lo representaba desafiar a la naturaleza, ya que las vías ubicadas en el valle, donde el terreno era de sólido cascajo, solo exigía desagües, mientras que en la cordillera los esfuerzos humanos resultaban casi impotentes, debido a que en invierno el tránsito era imposible, pues los derrumbes y los grandes lodazales impedían el paso. Este aspecto afectaba la introducción de productos extranjeros y nacionales hacia el Sur de Antioquia y el Norte del Cauca por la vía de Honda debido a la pérdida de las mismas en la travesía.

Gracias a la política de descentralización administrativa, fue reactivada la Junta de Fomento (que desde el año de 1873 venía funcionando con muchos tropiezos), la cual debía indicar las industrias que convenía promover y proteger y las obras públicas que habían de ejecutarse. En cada Provincia debía existir una Junta de Fomento compuesta por el Prefecto, que la presidía y dos miembros más, uno nombrado por la Asamblea y otro por el Gobernador.

Desde el mismo momento de su reactivación, su funcionamiento en el departamento del Tolima no se hizo esperar, pero poco tiempo después fue disuelta e instalada nuevamente el 20 de septiembre de 1890, hasta que finalmente se eliminó, pues no hubo claridad sobre el tipo de fondos que se destinaría para tal fin.



En 1873 se le había asignado a la Junta de Fomento recibir y administrar los fondos correspondientes al departamento por participación en la renta de salinas y posteriormente en el año de 1890 se acordó que serían los fondos destinados por la Asamblea mediante voto. Al final la Junta de Fomento no tuvo ninguna renta que manejar¹² ni fondos que administrar.

Para el año de 1890, cuando se reactiva la Junta de Fomento, se designaron mediante el Decreto 130, las vías centrales que requerían de inmediata reparación por cuenta del Tesoro Departamental, diez en la Provincia del Norte, catorce en la provincia del Centro, diez en la de Neiva y siete en la del Sur (ver mapa 3).

Más tarde en el año de 1892, el departamento del Tolima creó las juntas de camino mediante la Ordenanza No. 16, con el fin de atribuirle las funciones concernientes a este ramo de la administración pública, sobre de-

terminado territorio, debiendo procurar por atender, mejorar y conservar las vías públicas invirtiendo en estas los fondos correspondientes a este efecto.

Los recursos, eran depositados en poder del Tesorero de cada junta, pudiendo ellas invertirlos del modo como lo estimaran más conveniente, y fue precisamente esta libertad la que impidió que funcionara adecuadamente, pues en muchas ocasiones las decisiones obedecían a intereses particulares y no al bien común.

Luego se crearon las Juntas especiales encargada de todo lo concerniente a este ramo de la administración pública, “*en un principio funcionaron cuatro Juntas Provinciales de Fomento, luego fueron creadas en su lugar catorce Juntas de caminos -una por cada cierto grupo de entidades- y por último, en 1894, estas Corporaciones fueron reducidas, con el mismo nombre, al número de cuatro, una por cada Provincia*”.¹³

Mapa 3. Vías centrales del Tolima 182



Fuente: Fotografía de la Carta Corográfica del Estado del Tolima construida con los datos de la Comisión Corográfica y de orden del Gobierno General por Manuel Ponce de León, ingeniero y Manuel María Páez. Bogotá, 1864. Propiedad del Historiador Jairo Ramírez. Digitación Fredy Martínez y Rafael Ricardo Martínez. Trabajos sobre el mapa realizados por Martha Isabel Barrero Galindo. Retoque digital realizado por Camilo Andrés García Guzmán.

Debido a la poca eficacia de estos organismos frente a la importante labor que debían desempeñar, la Asamblea restableció, en 1896, las primeras Juntas de Fomento, las cuales fueron también eliminadas, quedando el Gobernador encargado de este oficio¹⁴ mediante ordenanza 6ª de 1897.

El presupuesto asignado para cumplir con las mejoras¹⁵, no fue suficiente, pues no se aproximaba al cuantioso gasto que exigía el estado de los caminos, los cuales llevaban largo rato sin ser atendidos por causa de las condiciones de guerra. Como si fuera poco, los incumplimientos que en algunos casos se presentaban con los contratos para la construcción de carreteras hacían de la situación no solamente alarmante sino bochornosa.

Las concesiones fue otro mecanismo utili-

zado por los gobiernos para la construcción y mantenimiento de carreteras; el gobierno celebraba una contratación con particulares en la cual se comprometía a entregar tierras baldías, dar un auxilio económico y permitía el cobro de peaje, a su vez los concesionistas se comprometían a construir vías o caminos de herradura, caseríos con edificios para escuelas, oficinas públicas, colonias agrícolas.

El cumplimiento de estas obligaciones durante el periodo regeneracionista fue muy difícil, debido al orden público, la falta de vigilancia por parte del Estado para verificar el cumplimiento de las obligaciones y las hábiles estrategias políticas utilizadas por los concesionistas para evadir las responsabilidades.

A mediados de 1884 los señores Pantaleón Gonzáles y Manuel M. Grizáles, obtuvieron del presidente del Estado privilegio para abrir una vía de herradura, desde el Fresno, hasta Termópilas, límite con Antioquia, el privilegio de esta concesión se proyectó para durar veinticinco años. En septiembre de 1889 se celebró un contrato entre el Ministro de Fomento y Jesús Cuervo, sobre el privilegio para la apertura de un camino de herradura que partiendo de un punto en la ribera occidental del Magdalena, entre Camboa y Girardot, debía terminar en Cartago, Pereira o Manizales pasando por Santa Isabel, este privilegio duraría cuarenta y nueve años. En Agosto de 1890 se concedió a Jesús Cuervo y Máximo Nieto privilegio exclusivo para abrir un camino de herradura que partiendo de la ribera del Magdalena entre la boca del río La Miel y el sitio denominado Doña Juana, terminara en el límite con Antioquia, en jurisdicción de Manizales cortando las vías de Sonsón, Salamina y Perrillo, este privilegio duraría cuarenta años.

Al igual que en los caminos, la administración de los puentes también se ejercía en forma directa, pero el presupuesto era tomado algunas veces de la partida general de caminos y de



otras obras. Las demoras para su construcción radicaban esencialmente en el agotamiento de las partidas destinadas, en la falta de efectividad en los procesos administrativos y en la imposibilidad tecnológica de la construcción de puentes de hierro en nuestro país, lo que ocasionaba que tuviesen que ser encargados de Norteamérica o Europa.

La construcción de un puente de hierro implicaba la realización de un estudio para determinar las dimensiones que debía tener el puente, lugar propicio para la construcción, envío de personal o persona al extranjero para negociar la construcción, espera de la llegada del puente desarmado a Colombia, su desplazamiento por tierra hasta el punto de ubicación, y finalmente la logística para armar en el lugar indicado el puente.

Proyectos como el del puente de Prado, entre otros (ver cuadro 3), tuvo muchos tropiezos para culminarse, la partida presupuestal fue bastante alta debido a las diversas dificultades que se presentaron en su desarrollo. La Gobernación concedió al señor Mirtiliano Sircard comisión para viajar y negociar su construcción en Norte América, pero al llegar el material, este resultó incorrecto e incom-

pleto, por lo cual el ingeniero contratista Joaquín Buenaventura, elevó una reclamación a la Asamblea en el año de 1893, con el fin de cobrar una indemnización de \$5.000 por los “prejuicios que sin culpa suya sufrió el contrato y para cubrirle el valor de los materiales que faltaron”.¹⁶ La obra fue culminada dos años después cuando los materiales faltantes fueron ubicados en la Costa, Honda, Cam-bao, Bogotá y Girardot.

El elevado costo de las construcciones de puentes de hierro, llevaba en muchas ocasiones a que solo se recurriera a la reparación de los puentes de madera, esfuerzo que en algunos casos resultaba infructuoso, pues los daños y el abandono eran tales que al final terminaban siendo inservibles. No era extraño que se iniciara la obra pero no se culminara de acuerdo a las cláusulas del contrato y tuviera que pasar mucho tiempo para terminarla, o que por el contrario, el propósito de levantarla quedaba sólo en el papel¹⁷, ya que las partidas presupuestales que se fijaban inicialmente no coincidían con el costo real de la obra.

**Cuadro No. 3 Puentes de Mayor Costo
Construidos**

Material usado	Lugar de Ubicación	Valor de la Obra
Hierro	Río Fusagasugá	\$13.500
Hierro	Rio Luisa	\$14.500
Hierro	Quebrada Gualanday	\$6.500
Hierro y madera	Rio Recio	\$ 3.699
-	Quebrada Quinchana en la Provincia del Sur	\$ 150
-	Rio Magdalena y Mulales en la Provincia del Sur	\$400
Madera	Rio Suaza en la Provincia del Sur	\$ 1.400

Fuente: Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Hacienda del Departamento del Tolima al Señor Gobernador. Ibagué, 1892

Al igual que en algunos casos de construcción de caminos, muchos puentes al ser entregados por los contratistas, presentaban imperfeccio-

nes o más bien deficiencias, que para corregirlas era necesaria la formalización de un nuevo contrato y una nueva partida presupuestal.¹⁸ Todos estos inconvenientes propiciaron en algunas provincias la iniciativa de esfuerzos aislados de autoridades eclesiásticas y civiles, quienes congregaban al vecindario para que improvisaran obras llevando sus herramientas allí donde había un mal paso que componer o un puente que levantar.

Circunscripción judicial del Departamento del Tolima

La Constitución de 1886 dividió el territorio nacional en Distritos Judiciales, ubicando en cada Distrito un Tribunal Superior, cuya composición y atribuciones estaría determinado por la ley. De acuerdo a la Constitución, el Poder judicial en el Departamento debía ser ejercido solo por los Tribunales Superiores de Distrito, junto con aquellos Tribunales y Juzgados que estableciera la ley en determinado momento.¹⁹

Inicialmente se planteó como proyecto de ley que el departamento del Tolima debía ser dividido en dos Distritos Judiciales, uno denominado Distrito judicial del Norte que residiría en Ibagué y el Distrito Judicial del sur que estaría ubicado en Neiva. El primero comprendería los Distritos judiciales de Ibagué, Guamo, Ambalema y Honda y el del Sur Neiva, Purificación y Agrado.²⁰

Este proyecto fue duramente criticado ya que sus adversarios consideraban innecesaria la división en dos Distritos, argumentando que la escasa extensión territorial y su reducido número de habitantes no requería de tal división; de igual forma no consideraban apto el Distrito de Neiva para ser la sede del Distrito judicial del sur debido a su lejanía con el municipio central del Departamento y por sus inconvenientes sanitarios, proponiendo que se cambiara este centro para Natagaima.

Después de discutirse el proyecto, se consolidó como ley empezando a regir a partir del primero de abril de 1888, decidiéndose que en el departamento del Tolima debían funcionar dos Tribunales Superiores de Distrito judicial con sus cabeceras en las ciudades de Ibagué y Neiva, y que en cada uno de esos Distritos deberían estar situados los respectivos Juzgados Superiores. Además de ello, el Distrito judicial del Norte contaría con seis cabeceras de Distrito, Soledad, Ibagué, Honda, Ambalema, Guamo y Purificación; mientras que el Distrito judicial del sur estaría integrado por tres Neiva, Garzón y el Pital. Cada cabecera de Distrito tendría a su favor la presencia de uno o dos jueces para atender la región asignada.

Requisitos de ley para ser funcionario de la Rama Judicial

Para ser Magistrado de los Tribunales Superiores, la Constitución requería que el individuo fuera ciudadano en ejercicio, tener treinta años de edad y haber desempeñado, por lo menos durante tres años, funciones judiciales, haber ejercido la abogacía con buen crédito, o enseñado derecho en un establecimiento público. El empleo de Magistrado era vitalicio, a menos que el servidor fuera destituido por mala conducta o que aceptara empleo del Gobierno, dejando vacante su puesto. Los Magistrados eran responsables ante la Corte Suprema, por el mal desempeño de sus funciones y por las faltas que comprometieran la dignidad de su puesto²¹. El Presidente de la República era la persona encargada de nombrar a los Magistrados de los Tribunales Superiores, de las ternas que presentara la Corte Suprema.

Para ser juez se requería ser ciudadano en ejercicio, estar versado en la ciencia del derecho y gozar de buena reputación; para los jueces municipales el segundo requisito no era indispensable.²²



Destitución de los antiguos empleados judiciales y nombramiento de nuevos funcionarios en la Rama Judicial

Con la llegada del Gobierno Regenerador, se realizó la destitución de los antiguos Jueces de Circuito y de Distrito, junto con los Fiscales que en el gobierno anterior habían sido simpatizantes de las políticas federalistas, quienes fueron reemplazados mediante nombramiento hecho libremente por la Gobernación²³, procedimiento que había sido con antelación aprobado por el Gobierno Nacional²⁴. El Gobernador, nombraba además los Notarios y Registradores de instrumentos públicos, una vez le eran presentadas las ternas por los respectivos Tribunales de Distrito Judicial.

Los Concejos Municipales, conforme a las leyes 147 y 149 de 1888, debían determinar el número de Jueces en cada municipio y dividir entre ellos los asuntos de su incumbencia, con aprobación del Prefecto. Pero a partir de abril de 1889 el nombramiento de estos empleados, de acuerdo a lo estipulado por la Corte Suprema, debía ser efectuado por los Jueces de circuito, aspecto que causó un

notable descontento, tal y como lo comenta el Secretario de Gobierno.

“Creo que el nombramiento debiera hacerse por los Concejos, que tienen mejor conocimiento que el Juez de Circuito de los individuos en todo sentido competentes para servir un puesto de la mayor importancia, cual es el de Juez Municipal, en que si bien es cierto que los asuntos que se ventilan están en la última escala en materia civil, se debe tener mayor cuidado en que las decisiones sean de todo punto correctas, porque afectan á la clase más desvalida de la sociedad, la que también se arruina, relativamente, con una sentencia injusta en negocio de ínfima cuantía. Pero si es que se cree que el Superior debe ser quien nombre los empleados inferiores del ramo, por lo menos debiera darse á los Municipios la garantía de que el Juez Municipal fuese elegido de terna, presentada por el Concejo correspondiente. Aconseja también la práctica esta reforma, pues es hecho observado el que en más de un Circuito del Departamento, se ha tenido cuidado especial, quizá sistemático, en nombrar para varios pueblos á individuos del todo ineptos y de antecedentes que bajo ningún respecto dan garantía alguna”.²⁵

En el momento de buscar reemplazar a

los funcionarios destituidos, fue notable la escasez de personal apto para los puestos judiciales; aparte de ello, los empleados eran muy mal remunerados, teniendo en cuenta las proporciones del trabajo asignado, lo que hacía que pocos o en ocasiones ninguno se sujetaran a asumir la responsabilidad que implicaba este ramo por un pequeño sueldo, llegando a casos extremos en los cuales fue necesario nombrar a personas que carecían de formación jurídica. Paradójicamente y a pesar de lo anterior, los funcionarios de la rama judicial, comparados con otros empleados públicos, eran mejor remunerados, de acuerdo a las referencias que aparecen en el informe del Secretario de Gobierno:

“El personal de los Tribunales estaba compuesto por tres Magistrados, con sueldo de \$ 3,000 anuales, un secretario con \$1,560, un oficial mayor con \$1,200, cuatro escribientes; con \$600 cada uno y, un portero con \$480. Los Jueces Superiores disfrutaban de una asignación de \$1680 y tiene para el despacho un secretario, con \$1,080, un escribiente con \$ 600 y un portero – alguacil, con \$360. Los jueces de Circuito gozan de \$1200 de sueldo, con excepción de los dos de Honda y 1° de Ambalema, cuya asignación es de \$1680 y el de 1° de Neiva que disfruta de \$1,440. Tienen todos para su despacho un secretario, un Escribiente y un portero–alguacil. Los sueldos de los secretarios era de \$840, menos los del juzgado 1° de Honda, 1° y 2° de Garzón y el de Ibagué, que tiene \$900. Los escribientes de los Juzgados 1° y 2° de Honda y 1° de Ambalema ganaban \$600, todos los demás \$384 y los porteros alguaciles, sin distinción alguna, cobran \$300.²⁶”

Fueron muchas las dificultades que encontró el Gobierno para hacer la designación de los ciudadanos que debían de ocupar los puestos de Magistrados en los tribunales, porque el personal de abogados que reunía las condiciones exigidas por la Constitución, era escaso. Además, una gran parte de ellos vivían del fruto de las industrias y no les interesaba asumir puestos públicos²⁷.

En el informe de 1892, el Secretario de Gobierno comentó que el poco personal formado a nivel jurídico, tenía sobrecarga de trabajo, por lo tanto la administración del mismo era dirigida a asuntos que diariamente se necesitaban resolver, dejando a un lado aquellos que representaban estudios profundos y de mayor responsabilidad.

“El cúmulo de negocios pendientes en cada oficina comprobará á Usía que la administración de Justicia en el Departamento deja mucho que desear en las más de aquellas, como antes lo insinué, por lo que es necesario dedicar seria atención á una reforma radical en el ramo, y como él está del todo centralizado en el Gobierno nacional, toca á éste, tomar la iniciativa en el particular, siendo lo principal el aumento de sueldos a los Jueces Superiores, de Circuito y subalternos de ellos, porque las actuales dotaciones son en absoluto insuficientes para atender á las necesidades de empleados de tal categoría é importancia, y si ellas no se elevan, ese ramo de la administración irá en progresiva decadencia, hasta venir á manos del todo inhábiles para su manejo”.²⁸

Como si fuera poco, eran escasos los pueblos que podían sostener más de un Juez Municipal por falta de recursos, la recarga de esos despachos requería que hubiera dos en todas las poblaciones de mediana importancia, pero la Asamblea era impotente para ceder mayores rentas a los municipios. Ante esta eventualidad, se propuso la disgregación de territorios para anexarlos a otros de poca extensión y tratar de disminuir la carga laboral, pero la medida al parecer solo quedó en el papel, pues la ley era demasiado severa al respecto y no preveía situaciones como esta.

“Aunque no está en vuestra facultad introducir novedad ninguna en el ramo á que me refiero, creo conveniente dejar aquí constancia de la necesidad que hay de segregar del Circuito judicial del Guamo para agregarlos al de Ibagué, los Distritos municipales de Miraflores, Valle y Coello. El Circuito del Guamo es demasiado

extenso y el de Ibagué muy reducido, de lo cual resulta que en los Juzgados del primero el trabajo es abrumador, al paso que en el segundo es relativamente pequeño; y como los Municipios expresados están más cerca de Ibagué que del Guamo y tienen mejores y más expeditas vías de comunicación con esta ciudad que con aquellas, la segregación es indiscutible. Esta medida haría necesaria la creación en el Circuito de Ibagué de dos Juzgados, uno para lo civil y otro para lo criminal, como existen en la mayor parte de los Circuitos del Departamento. Ojalá tomen nota de este punto y procuren estudiarlo y promover lo conveniente a los Representantes y Senadores del Tolima en el próximo Congreso.”²⁹

Obstáculos para la tramitación de procesos civiles y criminales

Durante el antiguo régimen federal, estuvo separado el despacho civil del criminal en los Circuitos en donde había dos o más Jueces; pero la ley 118 de 1890 dispuso unirlos; sólo en Neiva quedó encargado el Juez 3° de lo criminal. Esta disposición resultó bastante engorrosa para los Jueces ya que acarreo asumir más trabajo.

Observando por ejemplo el movimiento de los negocios civiles y criminales en los Distritos Judiciales del Norte y del Sur en el año de 1891, dos años después de establecerse la medida de unificación de los despachos, se reportó un total de 8.290 procesos en el departamento, de los cuales el 30.5% correspondían a los negocios civiles y el 69.5% a los criminales; el Distrito Judicial del Norte recibió el 73.6% de los casos; (26.1% eran de carácter civil y el 73.9% criminales) y el Distrito Judicial del Sur el 26.4% (42.8% civiles y 57.2% criminales).

Dentro de los negocios civiles que fueron tratados durante ese año se encontraron los juicios de sucesión, juicios de amparo de pobreza, nombramientos de curador, juicios

ejecutivos, licencias para enajenar, nulidad de acuerdos y peticiones para resolver incidentes, juicios de deslinde, juicios ejecutivos, juicios de minas, de petición de herencias, de cuentas y de divorcio, de licencia para hipotecar y enajenar bienes, habilitación de edad, división de bienes comunes, bienes mostrencos, declaración de herederos, bienes vacantes, reconocimiento de hijos naturales, juicios sobre nombramiento y remoción de guardadores, publicación de testamentos, juicios de mensura y división, deslinde y amojonamiento, juicios sobre guarda de tutor y curador.

La mayoría de los procesos tramitados en el Distrito Judicial del Norte correspondían a asuntos criminales³⁰, tendencia que no se puede considerar como extraña en un periodo tan neurálgico como el que se estaba viviendo. En 1892, variedad de delitos eran objeto de estudio por parte de los juzgados y tribunales, siendo los más f en su orden, heridas con el 18.1%, hurto 16% y homicidio con 10.4% (ver gráfica 1), los demás delitos ocupaban un valor igual o inferior al 8%. Todos estos comportamientos respecto al número de negocios civiles y criminales, el movimiento recargado en el Distrito Norte y la presencia de las formas de delito como heridas, hurto y homicidio, se mantuvieron como fenómenos predominantes en el Departamento Tolima durante todo el periodo de finales del siglo XIX.

Los informes de los empleados públicos del ramo judicial, no establecen cuantos procesos civiles y penales fueron realmente resueltos, ni cuantos estaban en proceso, posiblemente no era importante tener en cuenta este aspecto o simplemente no convenía dar datos que pudieran dejar entrever ineficiencias en la ejecución de los mismos, lo cual puede ser posible si se tiene en cuenta los problemas que tuvo esta administración para encontrar personal idóneo en el ejercicio del derecho.

Gráfica 1. Delitos cometidos con mayor frecuencia, primer semestre del año 1892



Fuente: Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Fiscal del Tribunal Superior, Manuel A. Ferreira 4 de Mayo de 1892 e Informe del Fiscal Rufino Vargas 19 de marzo de 1892.

Todas estas dificultades administrativas hacen pensar que el proyecto Regeneracionista no tuvo el impacto esperado, muchas instituciones y funcionarios no actuaron cumpliendo con sus responsabilidades. La corrupción, la falta de conocimiento de los procesos administrativos, de las normas, del contexto social y económico, de idoneidad de los funcionarios públicos, entre otros, son elementos que modifican de manera determinante cualquier plan de gobierno e impiden que este se lleve a la realidad tal y como se había planeado.

Notas

1. Espinosa Rico, Miguel Antonio. 1997. *Región. De la Teoría a la Construcción Social*. Ibagué. Fundación Social. p. 35
2. Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 2002. *Atlas de Colombia*. Colombia. Imprenta Nacional de Colombia. Quinta Edición. p.99
3. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Compilación de Leyes y Ordenanzas del Tolima. 1879-1889. Decreto 538 del 2 de marzo de 1887.
4. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Recopilación de Leyes y Ordenanzas del Tolima. Decreto 389 de 12 de julio de 1886.
5. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Gobierno del Departamento del Tolima. Ibagué, 1892 p. 9-10
6. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Gobierno del Departamento del Tolima. Ibagué, 1892. p. 11
7. Espinosa Rico, Miguel Antonio. 1997. *Región. De la teoría a la Construcción Social*. Fundación Social. Ibagué. p. 10.
8. Ocampo, José Antonio. 1997. *Historia Económica de Colombia*. Colombia. Tercer Mundo Editores. p 119-120.
9. Le Grand, Catherine. 1988. *Colonización y Protesta Campesina en Colombia (1850-1950)*. Bogotá. Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia. p. 25
10. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Hacienda del Departamento del Tolima. Ibagué. 1887-1888. p. 54
11. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Hacienda del Departamento del Tolima. Ibagué. 1892. p.15
12. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Hacienda del Departamento del Tolima. Ibagué. 1887-1888. Imprenta Departamental. “¿a excepción del producto de pasos limítrofes con el Departamento de Cundinamarca, que es más reducida, de hecho ha quedado suprimida, reemplazándola en los remates de obras públicas la Junta Superior de Hacienda, establecida por el artículo 112 de la Ordenanza fiscal de 1873”. p. 53.
13. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe de Hacienda del Departamento del Tolima. Ibagué. 1889. p 36
14. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe de la Secretaría de Hacienda. Ibagué. 1889. “la Asamblea restableció en 1896 las primitivas Juntas de Fomento hasta que optó por eliminarlas nuevamente, dejando a la iniciativa del Gobernador todo lo relativo a mejoras materiales, con facultad de disponer la administración directa respecto de aquellas obras que estuviesen en peores condiciones de servicio. (ordenanza 6° de 1897). p. 37
15. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Gobernador. Ibagué. 1896. p.63-64
16. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Gobernador del Tolima en sus sesiones ordinarias. Ibagué. 1894. p. 8
17. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Hacienda del Tolima Ibagué. 1898. “En el presupuesto vigente figura un partida de \$25.000, con destino a un puente sobre el Magdalena, en el punto de Rioloro. En el año anterior se dispuso dar principio a la

obra por administración, pero nada se avanzó en ese sentido por ser notoriamente insuficiente el crédito votado “. p. 40

18. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Hacienda del Tolima. Ibagué. 1898. “Mediante contratos han sido compuestos los puentes de Cabrera, Sabandija y Aguacatal, en Villavieja, Guayabal y Soledad, respectivamente. De estas tres obras han sido entregadas á satisfacción las dos primeras, pero no así la tercera porque la Comisión encargada de examinarla dio informe desfavorable respecto de los trabajos ejecutados. Se ha requerido al contratista señor Eutimio Sandoval á fin de que subsane los defectos hallados en la obra”. p 40.
19. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Diario Oficial, Nos. 6.758 y 6.759. Bogotá, 7 de Agosto de 1886. p. 801 a 807. Constitución de 1886. Título xv. Artículos 60 y 153
20. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Diario Oficial. Número 6,977 año xxiii. Proyecto de Ley año 1887 que adiciona y reforma las 39 de 1881, 61 de 1886 y 14 de 1887 y Observaciones del poder ejecutivo. Bogotá. miércoles 9 de marzo de 1887.
21. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Diario Oficial, Nos. 6.758 y 6.759. Bogotá, 7 de Agosto de 1886. p. 801 a 807. Constitución de 1886. Título xv. Artículos 60 y 153. Título xv. Artículos 147, 154, 155
22. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Diario Oficial. Nos. 6.758 y 6.759. Bogotá, 7 de Agosto de 1886. p. 801 a 807. Constitución de 1886. Título xv. Artículos 60 y 15. Título xv. Artículos 16 y 157
23. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Gobernador del Tolima a la Asamblea Departamental. Sesión Ordinaria. Ibagué. 1894. “La ley 100 de 1892 dispuso que los precipitados jueces fuesen nombrados por los Gobernadores, á propuesta en terna de los respectivos Tribunales, y dio á los Concejos Municipales la facultad de nombrar los Jueces del Distrito, con aprobación de los Prefectos correspondientes, disposiciones ambas que aseguran mayor acierto en las designaciones, por el mejor conocimiento que los Gobernadores, Concejos y Prefectos tienen del personal idóneo en cada caso.” p. 20
24. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Gobernador del Tolima a la Asamblea Departamental en sus Sesiones Ordinarias. Ibagué. 1896. p. 4
25. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Gobierno. Ibagué. 1892. p. 52-53
26. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Gobierno. Ibagué. 1892. p.47
27. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Diario Oficial. Número 6,977, Año xxiii Bogotá. miércoles 9 de marzo de 1887.
28. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Gobierno. Ibagué. 1892. p.52
29. Archivo Histórico de Ibagué. *Sección República*. Informe del Secretario de Gobierno del Tolima a la Asamblea Departamental. Ibagué. 1896. p. 5
30. La lentitud para resolver los negocios criminales era originado por múltiples causas, la principal por ausencia del sindicado; y otras que yacían en el producto de los trámites que requería cada caso: se encontraba en el Tribunal de Consulta, era necesaria la ampliación del mismo, se remitían en competencia, se encontraban estancados en secretaría, por estar siendo estudiados en el despacho del señor Juez para sustanciar, porque era necesario recibir declaraciones, por falta de posesión de los peritos, los funcionarios se encontraban en comisión en otras oficinas .Los trámites siempre eran el obstáculo.

El ensayo: presencia, límites y tipos

Leonardo Monroy Zuluaga*



Theodor Adorno

Breve historia de una discusión. El ensayo: ¿divertimento o profundidad?

Aproximadamente hasta las últimas décadas del siglo pasado (aunque hoy en día aún existe la duda) el ensayo era considerado un género menor, producto de la curiosidad, más o menos bien fundamentada, de intelectuales que asumían esa forma de escritura como divertimento. Este menosprecio generó férreas defensas en diferentes ámbitos.

Por ejemplo, en la introducción de “El ensayo como forma” de 1962, Theodor Adorno llama la atención sobre cómo, para el caso de Alemania, el ensayo está desprestigiado, acaso porque en el país de pensadores sistemáticos, la fragmentariedad y ambigüedad de este género era considerada inferior. La propuesta de Adorno es precisamente que en esta forma de expresión se sitúa la crítica al sistema, no sólo en términos políticos sino también científicos y que por lo tanto adquiere una dimensión gravitante en el marco de la expresión de ideas en cualquier sociedad.

* Profesor Universidad del Tolima. Magister en Literatura Hispanoamericana del Instituto Caro y Cuervo. Estudiante de Doctorado en Literatura de la Universidad de Antioquia. Autor del libro *La literatura del Tolima. Cuatro ensayos*. Bogotá: Códice, 2008.

Contradicciones similares –e incluso anteriores– se dan en Latinoamérica. En dos artículos del mismo año (1945), Enrique Anderson Imbert y Medardo Vitier confrontan el lugar común que lleva a considerar el ensayo como tarea de principiante y poco seria. El primero de ellos acusa de miopes a los filósofos idólatras de los grandes sistemas, que desdeñan la agudeza del ensayo, su capacidad para sugerir problemas, mientras que del segundo se colige que tildar dicha expresión de insustancial es una perspectiva que ha impedido el rigor de sus estudios.

Pese a las defensas en Latinoamérica –estas y las posteriores, concentradas en voces como las de José Luis Gómez y Liliana Weinberg– aún se encuentran –desde los años setenta– expresiones como la siguiente, que continúan mirando el género con recelo por falta de cientificidad:

Por su carácter individualista, espontáneo y provisorio, parece fruto típico de la cultura hispanoamericana tan generosa en la improvisación de “pensadores” no profesionales. (Mejía Sánchez, 1970, 17)

Las comillas de la cita anterior soy dicentes de la imagen que el autor del artículo tiene tanto del ensayo como del pensamiento hispanoamericano. ¿Ha cambiado la situación? Se observará más adelante.

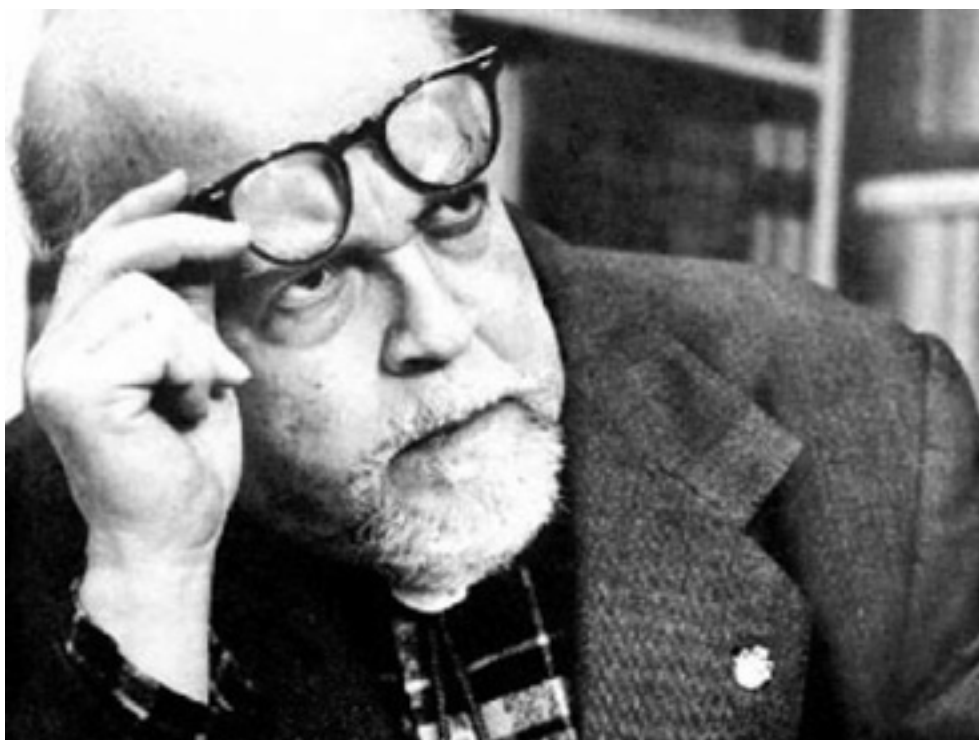
Por lo pronto se puede mirar la cuestión en Colombia. En nuestro país también se ha puesto de relieve la importancia del género aludido y lo superficial que resulta tratarlo como el paria de las expresiones literarias. Desde dimensiones más teóricas que históricas, los documentos de Oscar Torres Duque (1995), Gonzalo Cataño (1995), Edison Neira Palacio (2000), Jaime Alberto Vélez Correa (2000), Vásquez Rodríguez (2004), tienen como objetivo visibilizar el peso del ensayo en el ámbito de la estética y el conocimiento.

Hay múltiples variantes en este prisma, como se ampliará más adelante, desde quienes observan el carácter literario de este tipo de expresión como la posibilidad que tiene un alma de expresar con coherencia su pensamiento y sentimiento hasta quienes entienden ese matiz estético como el uso de tropos y en general todo tipo de artificios lingüísticos. Se observa también diferencias en lo concerniente a sus inicios en Colombia, a la escogencia de los ensayistas, a su carácter científico o informal, a las clasificaciones del género.

En todos los casos –europeos, latinoamericanos, colombianos– hay una reacción frente a quienes lo consideran superficial, condenado a la subjetividad sin límites, confiable a medias, perecedero y que, en general, aporta poco al conocimiento. Es una reacción a la suficiencia de los métodos científicos que suponen que la única forma válida de exposición del saber se consigna en los tratados, monografías o informes científicos, ásperos en el lenguaje y dominados por la objetividad y las citas de autoridad².

Es quizá esa presunción de banalidad que dominó gran parte de la imagen del ensayo en el siglo xx, la que ha detenido su presencia tanto en los centros universitarios como en los estudiosos de la literatura nacional. Si, tal como lo aprecia Jaime Alberto Vélez, los “escritores colombianos (lo) han considerado como un género menor” (43), es apenas normal que sus estudios hayan sido mínimos, inferiores –con algunas excepciones– a la riqueza de la producción ensayística en la historia del país.

Sin embargo, el desdén por dicha forma de expresión ha venido cambiando. En otro de los artículos de su libro, el mismo profesor Vélez afirma que “muchos académicos se califican a sí mismos de ensayistas por el prestigio que ha adquirido esta denominación en los últimos tiempos” (66). Si bien es difícil precisar desde cuándo se ha invertido la mirada sobre el ensayo, es evidente que hoy



Alfonso Reyes

se le valora positivamente, incluso como una de las más pertinentes formas de expresión en la academia. La cuestión se ha desperdigado tanto que incluso a nivel escolar escuchamos a docentes solicitando a estudiantes imberbes en la escritura, y en la mayoría de los casos acostumbrados al plagio por internet, a que realicen “un ensayo para la próxima clase”.

El giro en la visión es entendible si se le observa desde diversos ángulos. Es factible empezar por la consideración que despierta más desaliento en tanto revela un desconocimiento y una depreciación extrema de su concepto general. Puede haber ocurrido —como en efecto sucede en la práctica— que el ensayo sea desafortunadamente mal entendido hasta el punto haya pasado a significar —especialmente para muchos docentes y en menor medida tal vez para investigadores— lo contrario de lo que realmente sugiere ser. Tal vez se ha interpretado que él es una prueba falible que conjuga el juego y la ineptitud y que precisamente es simplemente una expresión para canalizar el espíritu lúdico y el pensamiento aficionado.

Desde esta postura, el ensayo en el sistema escolar permitiría a los estudiantes enfrentarse a una escritura mucho menos rigurosa que los artículos o incluso que informes de lectura o reseñas. El desconocimiento del esfuerzo por construir y expresar un juicio propio alimentado por la agudeza de la razón y la imaginación, y por el diálogo con la cultura, la ciencia y el arte, propias del género, lo lleva, en las aulas escolares y desde actitudes susceptibles de ser puestas en entredicho, a caracterizarlo como entretenimiento nimio, fácil de ejecutar.

Sin embargo, soslayando un poco estas malogradas experiencias, se podría catapultar la discusión a otro nivel, tal vez más aleccionador, que lo ubique en el marco de una época. En este sentido, la denominada posmodernidad ha puesto en abismo los presupuestos de los grandes sistemas con la consecuente depreciación de las posturas estrictamente racionalistas para conocer al mundo y al ser humano. Descartes y Kant viven hoy tal vez su etapa más crítica y, especialmente en las humanidades, se ha filtrado la idea de que la

razón no es suficiente. Si bien es cierto no se puede descartar de raíz los buenos oficios de la racionalidad en el saber, también es evidente que formas de conocimiento, a través de la imaginación por ejemplo, habitan hoy con las maneras más convencionales –por lo menos para la ciencia moderna- de encarar el mundo.

En el ensayo se conjuga precisamente la penetración propia del discurso estético –no necesariamente fantástico pero sí imaginativo- con el desarrollo conceptual propio de las especialidades modernas. Sería, en ese sentido, una de las formas de expresión sobre las que con mayor prolijidad se puede canalizar las expectativas contemporáneas –escépticas de la razón moderna- en tanto no desconoce las diferentes maneras en las que el ser humano accede a la realidad. En dicha expresión literaria se articulan subjetividad y objetividad, imaginación y pensamiento lógico, veracidad y verdad; en él la perspectiva individual se nutre de los hallazgos de la cultura y de la ciencia. Tal como lo plantea Liliana Weinberg (2004), la herramienta del ensayo es el juicio –una capacidad afín a toda la humanidad-, pero, para complementar la afirmación, es un juicio que no pone cerrojos a la imaginación.

Extrañamente esa forma de Centauro –como la denominó Alfonso Reyes-, que articula dos biotipos en uno sólo, lo hace más humano. Su doble rostro, su doble cuerpo, su posibilidad de habitar en dos dimensiones, lo lleva a escenificar una lucha interna entre por lo menos dos posiciones, ninguna de las cuales se impone definitivamente. Su carácter ambiguo y de alguna manera incierto, esa posibilidad de dejar siempre la puerta abierta a la discusión, más que una condena, le otorga su importancia contemporánea.

No se trata de menospreciar el aporte al conocimiento realizado por investigaciones que pretenden agotar un tema desde méto-

Arqueologías del centauro

Ensayos sobre Alfonso Reyes



dos preconcebidos y un exhaustivo ejercicio racional, y que hallan en la forma de monografías, tratados o artículos científicos su mejor vehículo de divulgación. Lo que es importante apreciar es que, como expresión de un conocimiento construido desde diferentes planos –lo racional y lo imaginativo, como mínimo- el ensayo puede contribuir a una dislocación del convencimiento por la verdad con la que en ocasiones se envisten esas formas de expresión más formales.

Parte de la academia, por lo menos la que ha aceptado abiertamente la contingencia de las verdades, entiende que en él se puede hospedar

dar ese tipo de saber que, aunque no conclusivo, tiende a perdurar. De ahí su eclosión. En su seno habita la certeza pero también la mirada al abismo, dos imaginarios que luchan en nuestro tiempo, dos tensiones de las cuales no son ajenos los docentes e investigadores y en general todo el sistema educativo.

Aún hay una tercera explicación para entender por qué el tipo de textos sobre el que se viene reflexionando tiene hoy su prestigio en el ámbito académico. La hipótesis es algo contraria a los argumentos anteriormente expuestos en tanto sugiere que parte de los estudiosos de las universidades e incluso colegios, acercan, cada vez con más fuerza, el concepto de ensayo al de artículo científico como una forma de hacerlo más reconocido.

Es evidente que la flexibilidad en el perfil del género en cuestión ensancha a proporciones riesgosas sus dimensiones y, por esta vía, podría terminar definiéndose como un género sin linderos y por lo tanto inexistente. Pero también es necesario ser flexible con los límites que plantea, de tal forma que los dogmatismos no lleven a cegueras definitivas y paralizantes. Para tal efecto, por ejemplo, Pedro Aullón de Haro (1987) se refiere a “géneros ensayísticos” para dar cuenta de las múltiples formas en que un texto de este corte puede presentarse en un momento de la historia (puede ser cercano a una carta, a un sermón, a un discurso político, por ejemplo), mientras Earle y Mead (1973) hablan de un *continuum* que está entre la formalidad, la objetividad y el interés por lo intelectual y la informalidad, la subjetividad y el interés por lo imaginativo (8).

En este espacio amplio, en ese *continuum*, hay quienes, como en Colombia Gonzalo Cataño o Edison Neira Palacio, ponen de relieve que, sin llegar a la formalidad, objetividad e intelectualidad total, algunos ensayos dominan con pulcritud y rigor las discusiones de la ciencia y canalizan sus reflexiones

desde un lenguaje cuyo nivel conceptual es profundo. Aunque haya en estas perspectivas ideas susceptibles de ser conjeturables —que posteriormente se retomarán en este texto— esa mirada que aleja al ensayo de un simple divertimento para introducirlo en el mundo del saber confiable es la que puede llegar a generar su creciente aceptación en la comunidad académica.

Observado así, el género no estaría tanto a medio camino entre la ciencia y el arte sino que se acercaría más a la primera que al segundo. Se perfila aquí una cierta desconfianza por la imaginación a favor del conocimiento lógico, cuestión que convence a la academia convencional: si el texto no es tan díscolo, es digno de ingresar como forma de conocimiento a las aulas y a la investigación en general.

Las tres razones aquí explicitadas, aunque antagónicas, proveen una cierta explicación y, en todo caso, tratan de confirmar la presencia gravitante del ensayo en los últimos tiempos. Así —y soslayando la primera explicación—, superado el prejuicio de que él es apenas un juego, sobrepasado el desprestigio de ser poco serio, el lugar a donde van a parar textos inservibles, realizados por diversión y sin ninguna pretensión de aportar al saber, los creadores y críticos pueden volver sobre sus caminos. El prurito de estar refiriéndose a un género menor se desvanece paulatinamente lo que abona el terreno para futuras investigaciones.

De límites y otras cuestiones.

Como cualquier otra definición de un género literario, la del ensayo es inacabada, tan plural como el número de estudiosos que han emprendido su delimitación. Para efectos de su vitalidad esta condición escurridiza es motivo de gozo porque implica que sus formas no se han petrificado y quienes se han dedicado a su escritura no permiten que se convierta en pieza de museo. Sin embargo, tal vez sea esa

imposibilidad de atraparlo uno de los factores que ha detenido la reflexión alrededor de su densidad y plasticidad.

Una recapitulación e interpretación de algunos de los más importantes aportes en teoría literaria arrojaría las siguientes precisiones sobre su constitución. En primera instancia se podría decir que el ensayo es un texto escrito regularmente en prosa, en el que el punto de vista personal se impone a cualquier método o sistema, a cualquier forma de dogmatismo –religioso, político, filosófico, científico, etc.- y a cualquier intento de agotar un tema. En él esa visión particular no implica la negación de los saberes que la historia ha ido acumulando y existe una interpelación continua al lector, sea desde llamados directos o desde estrategias retóricas que embellecen el lenguaje.

El carácter asistemático y no metódico plantea diferencias y reacciones en varios sentidos. Por un lado, lo deslinda tajantemente de cualquier forma de acceso al saber que se desarrolle en etapas previamente establecidas. En este último grupo podrían entrar los textos que son vehículo de comunicación de investigaciones con un fuerte hálito positivista o estructuralista, tales como los tratados, los artículos científicos, los informes de investigación.

Se debe advertir que este último tipo de textos y procedimientos no son exclusivos de las ciencias básicas ni de indagaciones de corte cuantitativo. Piénsese, por ejemplo, en los documentos derivados de indagaciones en crítica literaria que siguen de manera estricta los preceptos teórico-metodológicos sobre los que se han fundado (estudios semióticos, sociocríticos, psicocríticos, estructuralistas, etc.) buscando la coherencia científica aunque tal vez en desmedro de la libertad de la expresión humana. De allí nacen explicaciones –en varias ocasiones valiosas- sobre fenómenos humanos, pero siempre sometidas al sesgo metodológico que la teoría exige.

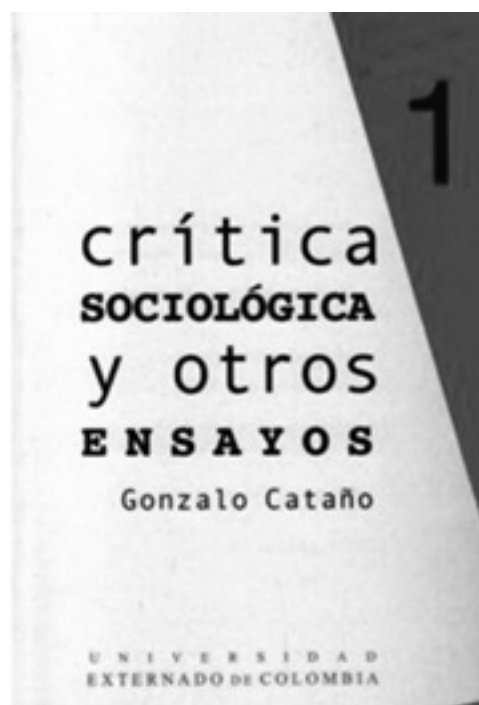
En correspondencia con lo anterior, su asistemática e impermeabilidad a un método impuesto podría situar al ensayo en una posición privilegiada en los tiempos contemporáneos: en un mundo en el que los grandes sistemas de explicación de los fenómenos son observados con recelo y líneas de pensamiento como la hermenéutica y la deconstrucción han replanteado los principios de la ciencia moderna, aquel se convierte en depositario de la ruptura. Su carácter lúdico, de ocio, como lo denomina Adorno, riñe un poco con el formalismo, casi inexpugnable, en la manera de proceder de las especialidades modernas. Así, al fracaso de los aparatajes metodológicos para dar explicación a ciertos renglones de la realidad, se antepone el dictado interno, mucho más humano; el camino impuesto, los senderos ya establecidos, se contrastan con la andadura un poco flexible y siempre personal del ensayismo.

Esta ventaja, devenida de las pulsiones de la época, no es patente de corso para arrasar con las expresiones que la academia moderna ha cultivado por centurias. Si bien es cierto hoy la presencia de la forma de expresión fundada por Montaigne tiene ya su estatus en los centros educativos (incluso con imprecisiones que llevan a denominar ensayo a cualquier intento escrito), los textos que concretan investigaciones sistemáticas siguen siendo más apetecidos en algunos ámbitos, en especial en los de las publicaciones científicas. Sin embargo, parece estar creciendo un pulso, apenas perceptible en las actitudes de algunos pensadores –en especial de las ciencias humanas- que desean romper con las ataduras de los métodos heterónomos.

El ensayo también se desmarca de cualquier dogmatismo. Desde esta perspectiva textos como los discursos políticos declaradamente afines a una ideología, las enseñanzas religiosas, los textos de sociología que defienden voces de grupos, los ejercicios de crítica literaria que absolutizan el poder de una teoría para

dar cuenta de la interpretación de una obra y, en general, cualquier documento en el que haya una alienación, explícita o no, de la voz del autor, se alejaría de la expresión ensayística. El desmarque tan sólo es posible a partir de un ejercicio de interrogación constante de las ideas ajenas, con las cuales se dialoga pero nunca se les permite el dominio completo.

En este sentido, el ensayo se constituiría en el género de la duda, un tipo de comunicación que, sin negar el placer de la exploración, no presume de conclusivo y no se obsesiona por las verdades innegables. José Luis Gómez Martínez (1992) indica, en esta misma vía, cómo en los libros de filosofía (pura) y de ciencia, la búsqueda de la verdad se superpone al carácter sugerente del ensayo. Sin satanizar a la ciencia ni hacer una apología ciega a los procedimientos que se alejan de su reducto, se podría afirmar que la ética de ensayo se emparenta más con algunas ideas de la modernidad, en especial aquellas que ponen en entredicho la verdad y se solazan en la búsqueda y exploración constante amén de alguna frustración pasajera.



Tal vez ese carácter escéptico es lo que lo lleva a no pretender agotar un tema. La obsesión por adentrarse en un tema en sus mínimas aristas se le deja a obras de especialistas que son evaluados precisamente por ese proceder. En este sentido, se ha mantenido como una de sus características la propuesta original de Montaigne quien asume, desde las primeras páginas de sus textos, que sus acercamientos escogen apenas un fragmento de un problema sin que eso quiera decir que las elucubraciones realizadas sean nimias.

La cuestión es que el ensayista está convencido de la imposibilidad de un conocimiento total y definitivo además de que, en términos de efecto, es evidente la facilidad de lograr una mayor contundencia en escritos cortos. Retomando una idea de Edgar Allan Poe que ha hecho eco en la cuentística universal, Enrique Anderson Imbert (1945) afirma que el ensayo debe “leerse de una sola sentada”, es decir, ser lo suficientemente conciso como para atrapar al lector. Aunque la idea ha sido revisada, no son comunes al género los textos extensos y en ocasiones farragosos, afines a otras tipologías textuales. La persuasión, una de sus funciones, según Jhon Skirius (2004), es más acentuada si no se le permite al lector huir de los enigmas planteados en el texto, y la síntesis, por vía de la convicción de que no se puede agotar el tema, es un arma propicia.

Tipos de ensayos

En varios estudiosos³ se presenta una discusión sobre si es posible hablar de tipos de ensayo, y si es así, cuáles serían esos tipos. La tendencia a las clasificaciones en ocasiones se torna ríspida para lectores promedio e incluso para los especialistas. Como toda clasificación, la aceptación de sus partes tiene tanto de esnobismo como de necesidad de ser más exactos en la delimitación de un género, y va desde los docentes y estudiantes que profesan una entrega irrestricta a categorías pergeñadas desde la academia, hasta quienes, con una

postura interrogativa, dudan de la división en compartimentos estancos.

Se habla en la actualidad, y entre otros, de ensayos literarios, académicos, científicos, sociológicos, filosóficos, argumentativos, expositivos, poéticos; modalidades soportadas, en la mayoría de los casos, por estudios serios, aunque en ocasiones incompletos. Establecer diferencias es de por sí una tarea compleja pero lo es más cuando se afirma que, por ejemplo, todo ensayo –académico, científico, etc- es literario. ¿Es parte de un juego de palabras? En las líneas siguientes se tratará de desanudar el problema, considerando tres criterios para realizar una delimitación.

En primera instancia, hay quienes afirman que todo ensayo es literario y evaden las fragmentaciones. El argumento es el siguiente: si lo literario del género radica en la posibilidad de expresar, de manera coherente y auténtica, un juicio y un sentir propio, la etiqueta “literario” cabría para todos los textos que cumplan con estas características (sumadas a las expresadas en líneas anteriores). Su carácter literario lo constituiría entonces esa facilidad que tiene un ser humano de encontrar las palabras, los tonos, los acentos, las variantes sintácticas, para comunicar un pensar y un sentir personal, elaborado en el diálogo con la cultura, la ciencia y la historia del pensamiento.

La coherencia no se limita a la capacidad de articular las ideas entre párrafos y entre oraciones –tal como se plantea en algunos ámbitos de la lingüística- sino a la fluidez

con la que una aguda penetración del mundo desde la razón y la imaginación pueda develarse en el lenguaje. Parafraseando al profesor Oscar Torres Duque “el verdadero ensayista proyecta su alma -y su juicio- en las palabras” (1995, 7). Denominar al ensayista “poeta en prosa” (Luckacs, citado en Torres, 1995, 22) es aceptar la idea de que todo ensayo es literario, o poético, si se quiere, pero no por la manipulación bella de las estructuras del lenguaje sino por la coherencia antes explicitada.

Así las cosas, desde esta primera perspectiva, el ensayo, por antonomasia es literario, y las divisiones explícitas se diluyen. Desde aquí no es posible hablar de ensayo científico, académico, sociológico, etc, porque todas estas categorías son borradas por una noción englobante, por un único concepto que subsume cualquier otra ramificación. Textos surgidos desde diferentes especialidades podrían entonces ser considerados dentro de la tipología de la que se viene reflexionando, lo que, pensando en el estudio del género, hace engrandecer el número de documentos susceptibles de ser abordados.

Se puede recorrer un segundo camino frente a las clasificaciones. Hay quienes, como Edison Neira Palacios en Colombia se declaran lejanos a la posibilidad de acudir a un “concepto matriz” (2000, 102) –es decir, uno tan englobante como el que se presentó en las líneas anteriores. Para comprender a quienes se ubican en esta idea es imprescindible acudir a la imagen de la balanza en cuyos extremos se delimita el género, que estaría entre:

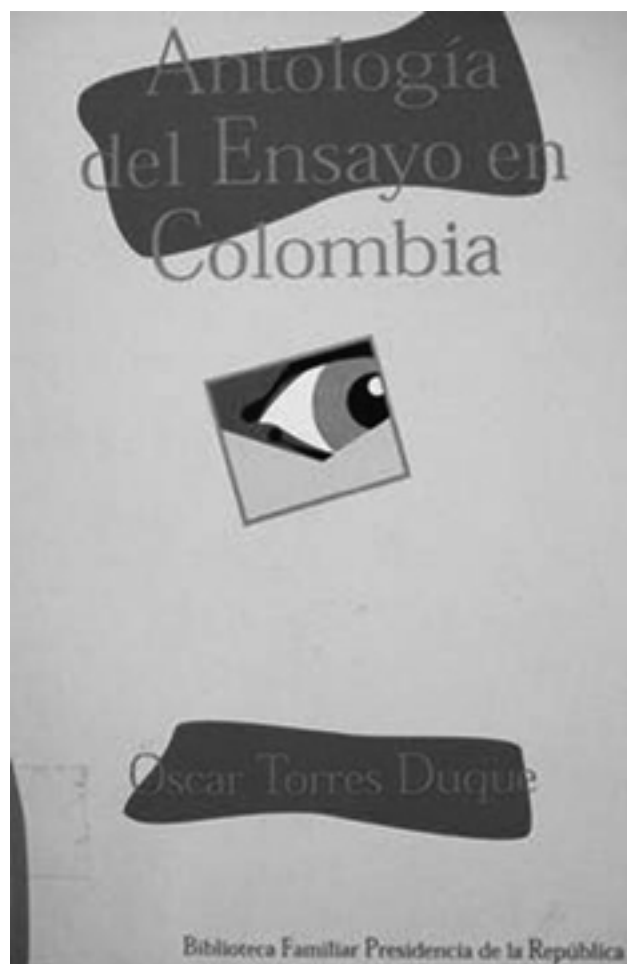
Literatura	Ciencia
Pensamiento metafórico	Pensamiento conceptual
Subjetividad	Objetividad
Método Intelectual	Método Científico
Informalidad	Formalidad

Lo importante aquí es que para realizar clasificaciones, algunos estudiosos utilizan implícitamente esta línea –enigmática y casi indiscernible– y, como en un juego geométrico, resuelven el problema desde la inclinación: si un texto está más cercano a la columna derecha, se emparenta más con lo científico, mientras que los ensayos que se acerquen, pero nunca se identifiquen con las características de la columna de la izquierda, son literarios.

Más allá de su aparente rigidez, la figura de la balanza –que utiliza en Colombia el profesor Fernando Vásquez Rodríguez (2009)– es aquí altamente ilustrativa: en el centro de ella se encontrarían ensayos con un balance envidiable mientras que, en la medida en que se mueva más hacia la derecha o hacia la izquierda, emerge el documento científico o el literario, respectivamente. Indudablemente que descubrir cuál es el centro o las posiciones adyacentes (a izquierda y derecha) no es tan sencillo como marcar los milímetros de una línea con una regla y al investigador sólo le quedan las aproximaciones.

Es necesario acotar aquí que en ninguno de los dos casos –ni cuando se acerca a la informalidad, la subjetividad, la imaginación, ni mucho menos cuando roza el lado contrario– el ensayo se convierte en un ejercicio de lúdica banal, que apenas llama la atención por el ornato formal. Cercano a cualquier extremo del *continuum* el género es una forma de conocimiento profunda.

La acotación es pertinente si se tienen en cuenta algunas expresiones que, con las mejores intenciones, terminan menospreciando uno de los dos extremos de los que se ha hablado. Es el caso en Colombia de Gonzalo Cataño (2004) y Edison Neira (2000) en quienes, abierta o veladamente, se descubre una tendencia a valorar el ensayo académico como ejercicio de profundo conocimiento mientras el literario parece un divertimento,



tributo al ocio no creador. Habría que decir entonces que si bien es cierto lo literario, por su misma dimensión artística no tiene un compromiso irrestricto con el conocimiento, no se le puede posicionar tampoco como simple juego para la diversión.

Dicho esto, se puede pensar también en que, fundados en esta clasificación, los investigadores tendrían dos grandes ramas del ensayo –científico y literario– de las cuales se desprenden otras tantas. Los ensayos filosóficos, sociológicos, históricos y cualquier otro surgido de una disciplina específica pueden ser científicos o literarios de acuerdo con los procedimientos para desarrollar y exponer una reflexión, el modo de pensamiento, la forma en la que se expresa y los objetivos buscados. En este sentido, sin negar las múltiples ramificaciones en el momento de

categorizar, desde esta perspectiva es necesario insistir en que ella puede sustentarse sobre un fondo común que integran los dos elementos ya nombrados.

No se debe confundir el anterior criterio de clasificación con un tercero, el de la temática, que aunque puede ser considerado de lo más elemental, ha arrojado evaluaciones útiles para el estudio del género, en especial en Hispanoamérica. Pese a que los ensayistas abordan casi una infinita variedad de temas, lo que haría un poco irrelevante la taxonomización alrededor de este criterio, los estudios de Pedro Aullón de Haro (1987) y Jhon Skirius (2004), en especial el primero, mucho más completo por el contexto en que nace, demuestran el uso de una clasificación temática.

En ella, el lector puede descubrir en especial, las discusiones que se han trazado alrededor de un problema y así observar la evolución de una reflexión. Si bien es cierto no todos los ensayistas retoman directamente las elucubraciones realizadas por sus predecesores, el marco de una pregunta –como qué significa ser latinoamericano, por ejemplo– se mantiene vigente por épocas, y presenta en el ensayismo un prisma de agradable abordaje para entender la cuestión.

Temáticamente tendríamos entonces ensayos sobre política, sociología, literatura, cultura, biología, física, historia, etc, pero incluso dentro de ellos se podrían descubrir ejes de reflexión más específicos, como de dónde surge la violencia social, cuál es la influencia de los medios de comunicación en los tiempos modernos, etc. En el descubrimiento de esos ejes se pone en juego el monto de las lecturas de un investigador así como la agudeza en sus reflexiones y su capacidad de poner a dialogar varias propuestas.

Una síntesis de lo dicho en este último acápite pondría de relieve el hecho de que existen tres

posibilidades para realizar tipologías del ensayo: la primera, desde un concepto de ensayo englobante con el cual es imposible realizar fragmentaciones; la segunda considera los dos extremos de una balanza ficticia –pero aplicable– y clasifica los textos de acuerdo con su aproximación a uno de esos límites (artístico o científico); la tercera es una evaluación temática, tal vez la que permite más amplitud aunque no por ello la más válida. Para efectos de investigación y didáctica se pueden considerar estas posibilidades como grandes caminos que pondrían al ensayo en su cabal entendimiento.

Notas

1. En este sentido, quienes regularmente desprecian el ensayo vuelven sobre el significado primario de la palabra con la que se etiqueta el género, lo que ha dado lugar a tergiversaciones, porque tomado de esa forma un ensayo es una prueba, algo que puede fallar, la etapa inicial de un estudio serio.
2. Para la revisión de dichos estudios ver en la bibliografía los textos de Aullón (1987), Earle (1970) y (1973), Weimberg (2007).

Bibliografía de referencia

- Adorno, Theodor. (1962). “El ensayo como forma” En *Notas de literatura*. Ariel: Barcelona.
- Anderson Imbert, Enrique (1945). “Defensa del ensayo” En *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. (2004). México: Fondo de Cultura Económica
- Aullón de Haro, Pedro. (1987). *Los géneros ensayísticos en el siglo XX*. Madrid: Taurus.
- Cataño, Gonzalo. (2004). *La artesanía intelectual*. Bogotá: Plaza & Janés.
- Earle, Peter, Mead, Robert. (1973). “El ensayo como género literario” En *Historia del ensayo hispanoamericano*. México: Ediciones Andrea.
- _____. (1970). “El ensayo hispanoamericano como experiencia literaria” En *El ensayo y la crítica literaria en Iberoamérica*. Toronto: Universidad de Toronto
- Gómez Martínez, José Luis. (1992). *Teoría del ensayo*. México: UNAM.
- Mejía Sánchez, Ernesto. (1970). “Ensayo sobre el en-

- sayo hispanoamericano” En *El ensayo y la crítica literaria en Iberoamérica*. Toronto: Universidad de Toronto.
- Neira Palacio, Edison. (Julio-Dic. 2000). “El ensayo en América Latina entre la especulación y la argumentación” En *Lingüística y Literatura*. Año 21, No 38.
- Skirius, Jhon (Prólogo y compilación). (2004) (1981). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torres Duque, Oscar. (1995). *Historia del ensayo en Colombia*. Bogotá: s.n.
- Vázquez Rodríguez, Fernando. (2009). *Pregúntele al ensayista*. Bogotá: Kimpres.
- Vélez, Jaime Alberto. (2000). *El ensayo: entre la aventura y el orden*. Bogotá: Alfaguara.
- Vitier, Medardo. (1945). *Del ensayo americano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weimberg, Liliana. (2004). *El ensayo: entre el paraíso y el infierno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2004). “El ensayo latinoamericano entre la forma de la moral y la moral de la forma”. En *Cuadernos del Cilha*. A 8, No 9. 2007.



Territorio, territorialidad y multiterritorialidad: aproximaciones conceptuales*

John Jairo Rincón García**

Introducción

Se destaca en la actualidad, "... que el territorio es importante en los procesos de planeación y desarrollo implementados por los gobiernos... [y] promovidos por transnacionales a través de políticas públicas. [Pero] "...en qué contexto están aconteciendo las políticas y las disputas territoriales? Lo que está en disputa es desde un pedazo de tierra, donde la persona vive, en la comunidad, en el barrio, hasta las formas de organización espacial y territorial de los campos, ciudades y bosques, que constituyen los países."

(Mançano, 2009)

"El territorio, comprendido sólo como un espacio de gobernanza, es utilizado como una forma de ocultar los diversos territorios y garantizar el mantenimiento de la subordinación entre relaciones y territorios dominantes y dominados. El territorio comprendido por las diferencias puede ser utilizado para la comprensión de las diversidades y la conflictividad de las disputas territoriales."

(Mançano, 2009)

Al parecer cotidianamente territorio es empleado como sinónimo de tierra, espacio y en no pocas ocasiones, de región. Sin embargo, su significado y composición conceptual dista mucho de los significados con los cuales es referido analógicamente. En los siguientes

párrafos se presentará de manera muy general, un panorama conceptual sobre este término, exponiendo algunas de las diversas conceptualizaciones que sobre él han sido efectuadas, basándose principalmente en los siguientes autores: Rogério Haesbaert; Milton Santos, Robert Sack y Bernardo Rodríguez Mançano³.

De forma preliminar vale la pena destacar que cada uno de los conceptos propuestos sobre territorio depende en su formulación de diversas variables: concepción del mundo, intereses y posición respecto de las relaciones de poder, así como de la postura filosófica y los valores de quien lo construye, o en otros casos, de las preocupaciones e intereses académicos y/o políticos del investigador, la comunidad o las personas (naturales o jurídicas) que lo refieran. (Haesbaert, 2009 b) También del contexto histórico social en cual se construya.

Algunos autores colombianos han definido el territorio partiendo de la base de que toda relación social tiene ocurrencia en el territorio, expresándose en territorialidad, viendo el territorio como el escenario de las relaciones sociales y no sólo como un marco delimitador de las mismas o de un Estado

* Documento de referencia elaborado para el Informe Nacional de Desarrollo Humano INDH, Colombia, 2011. Bogotá, Colombia, abril 3 de 2011.

** Sociólogo, Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales IEPRI de la Universidad Nacional.

soberano. (Montañez & Delgado, 1998) Señalan ellos que el territorio es un *espacio de poder y de gestión del dominio*, refiriéndose principalmente en su caso, al Estado, pero también a grupos sociales, organizaciones y empresas locales, nacionales y multinacionales. Refieren igualmente que el territorio es una *construcción social* y su conocimiento, es el conocimiento de la *producción social del territorio*, permitiéndose diferenciar la *acción espacial* de los actores y su capacidad para *crear, recrear y apropiarse del territorio*, (Montañez & Delgado, 1998) bien de *forma hegemónica, desigual, equilibrada y/o subordinada*. (Rincón, 2011)

Montañez y Delgado han referido igualmente las múltiples escalas del territorio y su concurrencia en un espacio determinado, así como los intereses, percepciones, valoraciones y actitudes territoriales de los actores, las cuales generan relaciones de cooperación, complementariedad o conflicto. Resaltan igualmente que el territorio no es fijo, que cambia a través de la historia y que sus formas de organización territorial (Montañez & Delgado, 1998) o en palabras de Raffestin, las estructuras territoriales se transforman. (Raffestin, 2009) Finalmente han referido el sentido de pertenencia e identidad construido respecto del territorio y el poder ejercicio en él. (Montañez & Delgado, 1998)

En los enunciados precedentes se podría observar la concurrencia en el concepto de territorio de múltiples dimensiones, que lo alejan significativamente de los conceptos de tierra o que precisan mucho más el contenido de territorio respecto del concepto de espacio. Sin embargo, a pesar de lo amplio de las referencias, estas siguen siendo muy generales. Por otra parte han sido definidos conceptos disciplinares de territorio que desde múltiples abordajes han tratado de responder preguntas y conceptualizar territorio, fragmentando la realidad y haciendo de este concepto integrador una herramienta con múltiples usos. La filosofía lo

ha definido como un producto físico y mental, social y psicológico, pero además multiescalar. Los geógrafos se han concentrado en el territorio físico; la ciencia política en las relaciones de poder sobre el espacio, hegemónicas por el Estado, la economía lo ha definido como fuente de recursos y base de la producción; desde la antropología se ha concebido como un producto simbólico apropiado, representado y significado, y la psicología ha dado prioridad a las dimensiones subjetivas y de identidad personal en su conceptualización. Todas ellas o la mayoría, distinguen el territorio natural del territorio social, la primera naturaleza, de la naturaleza apropiada, representada, socializada, culturizada y dotada de sentido, es decir del territorio socialmente construido. (Haesbaert, 2007 a)

El concepto de territorio y sus perspectivas

Según Haesbaert existen cuatro núcleos conceptuales en torno a los cuales se han aportado conceptos de Territorio, cada una de ellos representado por autores emblemáticos y con categorías algunas veces diversas, otras complementarias. Siguiendo a Haesbaert, las definiciones de territorio serían construidas en torno a concepciones naturalistas, económicas, políticas y culturales, siendo predominantes las tres primeras; encuadrándose a su vez todas ellas en dos dimensiones epistemológicas: idealistas y materialistas, dando contenido al binomio Territorio – Territorialidad. Cada una de ellas puede dar vida a una noción de territorio compleja e integradora o parcial y fragmentada, dando prioridad al enfoque disciplinar con el cual se intenten responder preguntas sobre las relaciones sociedad – naturaleza, en tiempo y espacio determinados.

Perspectiva naturalista

Desde esta concepción el comportamiento y la acción humana sobre el territorio es con-



cebida bien desde la naturalidad del comportamiento humano o desde el instinto animal, derivando esto en un marco de comprensión y análisis para las relaciones entre sociedad y naturaleza, extrapolando las generalizaciones del comportamiento animal al mundo social y humano, atribuyendo del campo biológico al social, multiplicidad de elementos que permiten aspirar incluso a dirigir el comportamiento humano en el espacio desde la manipulación genética.

Perspectiva política

Desde la política, se concibe el territorio en virtud de las relaciones de poder establecidas por la sociedad respecto del espacio, los recursos y la población. Si bien la dimensión política fomentada principalmente desde la Ciencia Política y otras disciplinas hicieron hincapié en el papel del Estado respecto del territorio, autores como Raffestin y Friededrich Ratzel hicieron posible ver más allá del Estado la dimensión de lo político y las disputas por el poder respecto del espacio. Para Ratzel, según Haesbaert, el territorio es el espacio cualificado de un grupo humano, definido por el *control político* de un dado ámbito espacial. Este enfoque permitió establecer una relación directa entre *territorio y defensa*.

Por otro lado, posibilitó incorporar una dimensión ligada al ámbito político: la jurídica, en tanto se articulaba el control político de un territorio y la defensa, al Estado, agregándose posteriormente otros actores sociales individuales y colectivos. En síntesis, el territorio desde esta perspectiva es un espacio *controlado y delimitado* en el cual se ejerce poder por parte del Estado o de otros actores, institucionalizados o no, en una sociedad determinada. Esta perspectiva refiere la relación entre *espacio* y relaciones de *poder*⁴.

El control y la delimitación, así como la materialización de relaciones de poder en el espacio derivan necesariamente en una disposición social o de un sector de la población para el control de los flujos internos de ese territorio, regulando la circulación de personas, bienes y recursos, así como el usufructo de los “recursos en ella contenidos”. Igualmente controlar un área implica pensar en la protección de los límites establecidos como de la salvaguarda de todos aquellos procesos externos al área, pero que la afectan directa o indirectamente. En este sentido, se conjuga lo físico - material con lo simbólico, entrando en el campo de la territorialidad. (Sack, a 1983)(Sack, b 1986) Sin embargo, vale la pena señalar que la noción de territorio en Sack es tan amplia

que abarca el nivel personal: desde una habitación, al internacional, nunca restringido como hacen algunos científicos sociales, al nivel del Estado nacional.

Perspectiva económica

En este enfoque, se define el territorio como fuente de recursos, o desde una perspectiva Marxista, como base y producto de las relaciones sociales de producción desenvueltas en un tiempo y espacio históricamente concretos. Maurice Godelier en su texto “Lo ideal y lo material”, (Godelier, 1992) define el territorio a partir del “... *control y usufructo de los recursos*, de una porción de la naturaleza y del espacio, sobre la cual una sociedad reivindica y garantiza a todos o una parte de ella los derechos de acceso, control y uso respecto a parte o a la totalidad de recursos que se encuentran en su espacio, y que la sociedad desea y es capaz de explotar...” (Haesbaert, 2007 a) denotando una relación entre sociedad y naturaleza, pero a la vez entre espacio e identidad social; extendiéndose con esto último hacia la perspectiva cultural que permite articular la dimensión materialista de la economía y de la política, con la simbólica – idealista de la cultura.

Sin embargo, es importante distinguir en esta concepción las formas de construcción del territorio respecto del control y uso de los recursos, pues pueden existir *estructuras territoriales inflexibles y excluyentes* y a la vez, *estructuras territoriales flexibles* en los que el uso es permitido a varios actores, grupos o comunidades de forma simultánea, sin que medie la exclusión ni la exclusividad.

Según Santos en una perspectiva económica, el *uso económico* del espacio es el que permite la configuración del territorio. Para él, el territorio es el *espacio usado, apropiado*. (Santos, 2005)(Haesbaert, 2007 a) En una sociedad ordenada en torno de relaciones capitalistas de producción y en el caso particular de

América Latina de Capitalismo dependiente, el territorio usado encierra una doble connotación: territorio como *abrigo* como *recurso*, según el grupo social que lo use. Para los actores *hegemónicos* el territorio será prioritariamente un recurso, mientras que para los *subordinados* tendería a ser *abrigo*, derivando esto en la construcción de valores socio culturales superiores o complementarios a lo económico.

Esta construcción permitiría revelar la estructura global y la complejidad territorial de un sistema de relaciones sociales de producción, fundamentado en la ciencia, la tecnología y la técnica, así como en las tecnologías de la información y la comunicación, configurándose a partir de esto, un *sistema de objetos* y un *sistema de acciones* que interactuando, darían cuenta del espacio humanizado y de las estructurales territoriales configuradas en *contigüidad*, en *red* o de forma *jerarquizada*. Bien sea a partir de la democracia o de forma vertical en sistemas políticos autoritarios o por ejemplo, mediante la cooptación y/o instrumentalización, sometimiento y/o subordinación de lo público por lo privado y el interés particular, (Rincón, 2011) encerrando *funcionalidades diferentes, divergentes u opuestas*, en dinámica dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Dependiendo de esto, la articulación de los lugares, permitiría la configuración de *territorios zona, territorios red, territorios jerarquizados*, entre otros, resaltando flujos, movimiento, conexión y dinámica, en oposición a una concepción de territorio estático. (Santos, 1996) (Santos, 2000) (Santos, 2005) Según Santos, el territorio no es una producción a histórica. Cambia y se transforma en virtud de las dinámicas y procesos dialécticos de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción, de las innovaciones tecnológicas y de la técnica. En este sentido, lo que se analiza al estudiar el territorio es su uso, no en sí misma la primera naturaleza. (Mançano, 2009)

Perspectivas culturalistas

Resultante de procesos subjetivos e inter subjetivos, el territorio en esta perspectiva es producto de la *apropiación* y *semantización* del espacio, siendo dotado de significado y sentido; expresándose este proceso a través de símbolos con significado contextual y socio histórico específico, siendo agenciado este proceso por un grupo social en un espacio determinado. El territorio es entonces, el *espacio vivido* y *significado*.

Para algunos autores como Haesbaert y Godelier, el territorio cultural podría preceder al territorio económico y político, en tanto está revestido de valores espaciales que trascienden lo material y la concepción del territorio como recurso, alimentándose de elementos éticos, estéticos, espirituales, simbólicos y afectivos. Santos, al hacer referencia al espacio, lo vincula con la razón y la emoción, es decir con la dimensión sensible y emotiva del ser social de los seres humanos (Santos, 2000). Para José Luis García (1996) el territorio desde la perspectiva cultural es semantizado, culturizado y socializado; es un texto en el que la idea, media la relación entre sociedad y naturaleza. (García, 1996); (Haesbaert, 2007 a)

Godelier destaca en la dimensión cultural del territorio la importancia de los elementos inmateriales y simbólicos, resaltando la *apropiación simbólica* del territorio por parte de una sociedad, comunidad y grupo, incluso de personas e individuos. Visto así, el territorio solo sería comprensible a partir de los códigos culturales en los cuales se inscribe. (Haesbaert, 2007 a) En esta perspectiva, en la medida en que el espacio es apropiado, semantizado y significado a través de la historia y mediante la socialización, va surgiendo el territorio y se va configurando la territorialidad, produciendo una díada inseparable a partir de la cual, el territorio se vincula con la *construcción de identidad*, sea esta política, religiosa, espacial, social y cultural o todas simultáneamente, a



partir de lo cual, se pertenece, no se pertenece, se excluye, lo habitamos, lo guardamos; no solamente lo poseemos. Ahora bien, según Haesbaert, (2007), no todo espacio apropiado y dominado se transforma en territorio. Para que ello suceda, sería necesario la confluencia de múltiples procesos y la materialización tanto de las dimensiones físico – materiales de su construcción como de las simbólicas.

Estas dimensiones, ligadas a los elementos físico – materiales, darían vida a la *territorialidad*, la cual al igual que el territorio, no podrían ser explicadas en sí mismas a partir de la primera naturaleza, del primer territorio, del territorio físico en tanto, “... no son las características físicas del territorio las que generan o determinan la creación del signo y de la semántica...” (Haesbaert, 2007 a), sino las relaciones sociales y la relación sociedad – naturaleza, en un tiempo y espacio determinados.

Y qué es eso de la territorialidad?

De manera específica, la territorialidad es definida por Sack como *“la tentativa, por un individuo o grupo de dirigir/afectar, influenciar o controlar personas, fenómenos y relacionamientos, por la delimitación y afirmación del control sobre un área geográfica. Esta área será llamada territorio...”* (Haesbaert, citando a Sack: 2007; 87) Raffestin define Territorialidad como [...] *el conjunto de relaciones establecidas por el hombre en cuanto perteneciente a una sociedad, con la exterioridad y la alteridad⁵ a través del auxilio de mediadores o instrumentos.* (Raffestin, 2009) (Haesbaert, 2007 a)

Desde esta lógica “[...] el territorio se vuelve el instrumento de todos aquellos que pretenden algún tipo de estandarización interna en este territorio, y de clasificación en la relación con otros territorios. Todos los que viven dentro de sus límites, tienden así, en determinado sentido, a ser vistos como iguales, tanto por el hecho de estar subordinados a un mismo tipo de control (interno al territorio) cuanto por la relación de diferencia que, de alguna forma se establece entre los que se encuentran en el interior y los que se encuentran fuera de sus límites. Por eso toda relación de poder espacialmente mediada es también productora de identidad, pues controla, distingue, separa y al separar, de alguna forma nombra y clasifica los individuos y los grupos sociales. Y viceversa: todo proceso de identificación social es también una relación política, accionada como estrategia en momentos de conflicto y/o negociación.” (Haesbaert: 2007; 89)

Sack resalta de forma particular, el cuidado que se debe tener al asociar de manera mecánica cambios políticos y económicos con cambios territoriales. Así como la cultura, la tradición y la historia median los cambios económicos, ellas también median el modo como las personas usan la territorialidad y el modo como ellas valorizan la tierra. En



síntesis, *la territorialidad como un componente del poder* no es apenas un medio para crear y mantener el orden, pero es una estrategia para crear y mantener gran parte del contexto geográfico a través del cual nosotros experimentamos el mundo y lo dotamos de significado.” (Sack, a 1983) (Sack, b 1986) (Haesbaert: 2007; 90)

Sin embargo, algunos autores asocian la territorialidad desde la perspectiva biológica, con el instinto animal del ser humano. A pesar de esto, la territorialidad está asociada regularmente a fenómenos políticos y socio culturales tales como la identidad social, la cual está referida necesariamente al territorio, siendo definida incluso como una estrategia racional para el ejercicio del poder sobre el territorio.

La territorialidad se encuentra por tanto

vinculada más al plano simbólico - cultural, o en otras palabras a la dimensión idealista del territorio, componiendo una diada que en comprensión y análisis no puede ser separada: territorio y territorialidad son un binomio que separados darían una percepción fragmentada de la realidad y de las dinámicas y conflictos sociales. La territorialidad permite evidenciar las cualidades simbólicas y culturales del territorio, estudiar y comprender la semantización del espacio, es decir su apropiación y representación simbólica y cultural a través de la actividad humana, del trabajo, de la guerra, de la economía y de la política, igualmente los procesos de identificación territorial. También de las relaciones sociales de producción. (Rincón, 2011)

Según Sack, existirían cuatro dimensiones de la territorialidad: *el control* (flujos, conexiones, tránsito, movimiento), *la coerción*, *la comunicación* y *las fronteras*, permitiendo esto una clasificación por área o por zona, (o incluso la configuración de un territorio y una territorialidad en red). La comunicación permitiría el control y el flujo de información, tanto al interior del territorio como de la frontera de este hacia el exterior, y el control mismo de la frontera de cara a los intentos y tentativas agenciadas por los actores, por mantener el control de un área como de los objetos, acciones y personas localizados dentro de ella. E incluso, fuera de ella. (Haesbaert, 2007 a) (Sack, a 1983) (Sack, b 1986) En este contexto, el territorio sería un instrumento para la construcción de la territorialidad y viceversa. La identidad configurada en diversos planos, respecto del territorio, sería a la vez un mecanismo político que se accionaría por parte de grupos sociales en determinados momentos de la historia y de conflicto, permitiendo controlar, identificar, separar, distinguir, adherir, nombrar, negar. (Haesbaert, 2007 c) (Sack, b 1986)

Según Haesbaert y Sack, la forma más clara de territorialidad se expresa en el reconocimiento

jurídico de territorios, siendo uno de ellos el de la propiedad privada (individual y colectiva) de la tierra. La territorialidad se expresa a través de relaciones de poder, mediando las relaciones entre espacio y sociedad. Dependiendo de los grupos sociales, como de las relaciones y conflictos económicos, políticos y culturales establecidos entre ellos y el espacio, podría existir una diversidad territorial, o en palabras de Haesbaert, una *multiterritorialidad*, la cual implicaría: diversos grados de acceso y control de las personas, los recursos, las cosas, las relaciones... (Haesbaert, 2007 c)

De las concepciones tradicionales, a la multiterritorialidad

Según Haesbaert, "... el territorio puede ser concebido a partir de la imbricación de múltiples relaciones de poder. Del poder más material de las relaciones económico – políticas, al poder más simbólico de las relaciones de orden estrictamente cultural, resaltando que se trata de una concepción de poder no concebida como propia materialidad, pero si en términos de Foucault, a partir de las formas como el poder es ejercido, producido, o que el poder produce." (Haesbaert, 2009 b)

Siguiendo a Haesbaert, si "...todo el territorio se define conjugando procesos más concretos-funcionales (donde predominan procesos de "dominación siguiendo de forma genérica la proposición de Lefebvre para la producción del espacio) y simbólico – identitarios (más evidentes en procesos de "apropiación"), o en otras palabras, si en el espacio se incorpora siempre, de alguna forma, una dimensión identitaria, no todo territorio necesita tener una clara y preponderante carga simbólico – identitaria en su constitución. Aunque, tal vez se debiera reconocer que en la mayor parte de los procesos de territorialización dentro de la lógica capitalista se priorizan las problemáticas materiales y funcionales del territorio, aunque hoy, en una sociedad del

espectáculo cada vez estén más permeadas da valorización simbólica.” (Haesbaert, 2009 b)

En este orden de ideas, no existiría un territorio homogéneo, ni mucho menos una sola territorialidad, a pesar de que sean evidentes territorialidades hegemónicas.

En el libro titulado “Ejes Políticos de La Diversidad Cultural” Zambrano (Zambrano, 2006) se ocupa de indagar por las implicaciones socio políticas y culturales derivadas en Colombia de la Constitución Política de 1991 y del reconocimiento de la multiculturalidad como elemento esencial de la nacionalidad y de la nación Colombiana. Uno de los capítulos del libro es dedicado a explorar y analizar las dimensiones socio-territoriales de este proceso.⁶ De hecho es de los pocos estudios que se ocupa de la relación entre cultura y espacio desde una perspectiva integracionista, vinculando aspectos socio políticos, económicos y culturales, abordando además los conflictos territoriales entre la población rural, distinguiendo además las minorías étnicas, que en el caso de algunas sub regiones y localidades del sur del país, concretamente en el Cauca, son mayoría poblacional.

Estudiar el territorio según Zambrano, implica mirar históricamente las luchas sociales y los procesos de reconfiguración de identidades y territorios. Según él, el territorio y la territorialidad son construcciones de la identidad y la cultura, en las que el papel de lo étnico y de la etnicidad, en contextos de conflicto armado, cambio socio cultural y de políticas sociales se vuelven importantes, para territorios culturalmente diversos y variados. Simultáneamente, señala el autor, que la promulgación de la Constitución Política de Colombia en el año de 1991, introdujo cambios y expectativas territoriales en la población indígena y afrocolombiana, que derivaron en transformaciones cualitativas de la lucha por la tierra en Colombia. Según Zambrano, de la lucha por la tierra se transita a la lucha

por el territorio, la pertenencia territorial y el desarrollo, además de generarse demandas sobre el espacio en contextos altamente conflictivos. (Zambrano, 2006) Sin embargo como señalaba Sack, estos cambios político jurídicos, no implican necesariamente la transformación de las lógicas y dinámicas territoriales, pero efectivamente las afectan y/o influncian.

Partiendo de la construcción social del territorio como referente conceptual, Zambrano propone que el territorio Colombiano se fue creando como un espacio diversificado con *territorios y territorialidades plurales*, sobre los cuales terminaron predominando aspectos económicos y político administrativos.

Por ejemplo, “... al entenderse el territorio como región económica, la capacidad antropológica quedo invisible, pues todos los recursos que se producen en el ámbito se percibieron como naturales (inclusive los desarrollos urbanos). Cuando esta perspectiva fue puesta en uso, el campesino, el poblador de la ciudad, emergen ausentes de cualidades culturales, les son enajenados los sentidos de pertenencia y los territorios en los que viven son asumidos como entidades fiscales.” (Zambrano, 2006) A juicio de Zambrano, desde la concepción de la construcción social del territorio existen en Colombia diversas expresiones territoriales: resguardos indígenas, asentamientos afrocolombianos y mestizos, así como aquellos derivados del ordenamiento político administrativo del Estado: departamentos y municipios. Así mismo, existen formas jurisdiccionales o territoriales que generan conflicto desde los agentes sociales, los cuales imponen autoridad buscando la propiedad del suelo, la construcción de un sentido de pertenencia y el dominio sobre el territorio. Estos conflictos imponen límites a la administración política, al dominio territorial como a los conflictos mismos, así como a las dinámicas políticas y culturales. (Rincón, 2010)

Para el autor, las disputas y conflictos configuran lo que Zambrano denomina “*Campo territorial*” a través del cual se podrían estudiar las luchas sociales por el territorio, en tanto el territorio permite evidenciar las disputas y luchas territoriales a través de las cuales se intenta imponer un dominio. Las disputas por la territorialidad serían el motor de la lucha, expresada en algunos casos en la conducción política y la gobernabilidad. Estos aspectos, subraya Zambrano, permitirían por ejemplo que la lucha por la tierra se desplace hacia la lucha territorial. En la lógica territorial el sentido de la dominación de la propiedad se desplaza hacia el dominio político cultural y la pertenencia al territorio, generando conflictos por la apropiación, la propiedad y el significado del territorio entre las comunidades rurales y urbanas, entre la población indígena, la campesina y la afrocolombiana. (Rincón, 2010) Para Zambrano, las luchas por el territorio se producen cuando están en disputa relaciones y percepciones diferentes sobre la pertenencia al dominio y la soberanía de un espacio – territorio. Esto puede ser explicado a partir del concepto de **territorio plural**, el cual es definido como un espacio de tensión entre jurisdicciones (territorialidades) que demandan acción propia y ejercicios de gobierno en el territorio. (Zambrano, 2006)

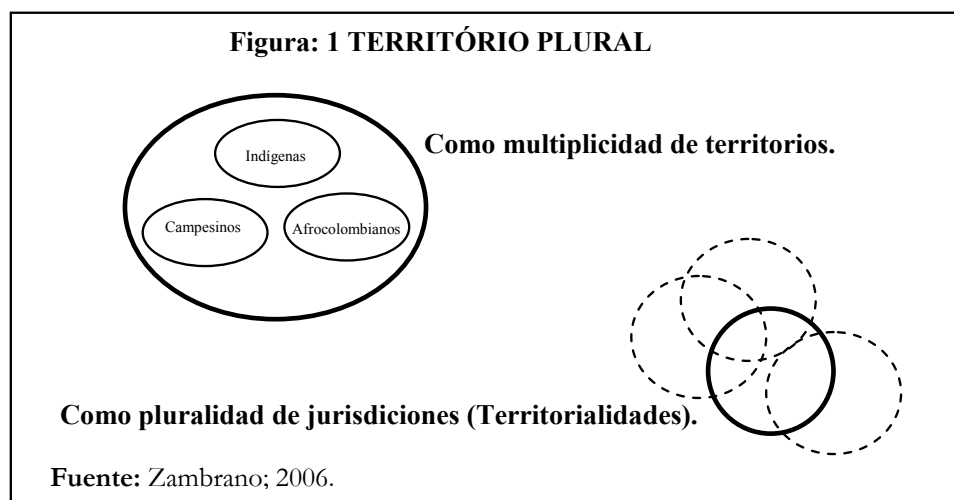
“Como los pueblos son diversos étnica,

política y culturalmente, las nociones de espacio varían de pueblo a pueblo, de nación a nación, de Estado a Estado.” (Zambrano, 2006) Esta idea permite al autor hablar de dos conceptos: *pluralidad de territorios* y *territorios plurales*. La pluralidad territorial indica la multiplicidad, la diferenciación y el conjunto de lugares y/o espacios que pertenecen a una misma estructura, producto del cambio o de un proyecto común, o a un mismo plano de organización espacial.

Por el contrario, los territorios plurales, abarcan la diversidad territorial, además de los espacios terrestres ocupados por comunidades y contruidos con sus representaciones, las cuales buscan legitimar la jurisdicción (territorialidad) sobre los habitantes y configurar las relaciones sociales entre las diferentes percepciones que sobre el dominio del territorio puedan tener los pobladores. (Zambrano, 2006) (Rincón, 2010)

Los territorios plurales permiten percibir en cada unidad de lo múltiple, la pluralidad de las percepciones territoriales estructuradas y estructurantes, además de los procesos de estructuración territorial en curso. El concepto de territorios plurales ayuda a pensar en las estrategias del espacio y en la configuración territorial objetivada por la presencia social, política, cultural y económica diversa y con-

Figura: 1 TERRITÓRIO PLURAL



flictiva sobre la cual se soporta la producción del espacio en lo local, lo regional y lo nacional. (Zambrano, 2006)(Rincón, 2010)

A juicio de Zambrano,

“... los esfuerzos adelantados hasta ahora para comprender las dinámicas territoriales, mantienen una fuerte conexión con la tierra, hecho que perjudica la adecuación del entendimiento de la lucha por el ordenamiento territorial. A un problema nuevo se le analiza con conceptos antiguos, y en ese sentido el ámbito cultural introducido por la Constitución Política de Colombia de 1991, no genera transformaciones culturales para abordarlo. Los análisis, siguen atados a la lucha por la tierra y no dan cuenta del dominio territorial, impidiendo un cambio interpretativo en este tipo de problemas. Según Zambrano, hasta que se produzca la lucha por el ordenamiento territorial no se tendrá otro sentido y no se encontrará razón de ser en la lucha territorial. Y en lugar de avanzar en la confrontación de la hegemonía cultural imperante, tanto del Estado como de los grupos armados, se estará condenada a reproducirla.” (Zambrano, 2006)

Reflexión final

Territorio es un concepto complejo, en tanto la realidad que lo fundamenta, lo es. Si bien, las diversas perspectivas presentadas intentan hacer énfasis distintos, podría afirmarse que las dinámicas sociales de construcción y producción territorial se mueven entre ámbitos físico – espaciales de carácter material y dimensiones simbólicas, culturales e identitarias, insertas todas en dinámicas de poder y en momentos histórico concretos, al igual que encuadrados en relaciones sociales de producción históricamente determinadas.

Se puede afirmar entonces que la noción de territorio conjuga desde una perspectiva integradora: la naturaleza (o primer territorio), lo político – jurídico y lo económico, al igual que lo simbólico cultural. Complementaria-

mente, lo territorial no puede ser entendido, explicado y transformado, si no se incorpora la dimensión simbólica y cultural, es decir, la territorialidad. La producción del territorio entonces, es un proceso social e histórico, mediado por el conflicto social, a partir del cual la sociedad, grupos sociales o personas (naturales y jurídicas), se apropian, se identifican, dotan de significado y usan, una porción del espacio, tendiendo a su control, dominación, regulación, usufructo, administración, representación simbólica y construcción de identidad, a través de dinámicas políticas, económicas y culturales, medidas todas ellas por el ejercicio del poder y en no pocos casos, la coerción y la violencia. Este proceso podría producir lógicas y dinámicas de territorialización, desterritorialización o incluso de re-territorialización, así como de segregación socio espacial, expulsión poblacional, dominación y hegemonía. También podrían producir dinámicas en las que se construyen estructuras territoriales flexibles, en las que se comparte uso, usufructo y regulación, sin la mediación de relaciones hegemónicas y/o verticales. O en otros casos, produciría, en palabras de Mançano, territorios de resistencia. (Rincón, 2011)

Para el estudio del territorio se deben distinguir o llevar en cuenta múltiples aspectos, dependiendo de si se asume una perspectiva integradora o fragmentada. Entre algunos de ellos, es importante considerar: quien construye el territorio? Individuos, grupos sociales, sociedades, Estados, empresas, instituciones? Los objetivos y mecanismos del control social y ejercicio del poder a través de la territorialización; las estrategias y prácticas de territorialización según grupos sociales, género, etnia, edad, clase, entre otras variables. (Haesbaert, 2007 c) Sin olvidar las preguntas sobre la construcción simbólica y cultural del territorio.

Pero a pesar de esto, siempre estará presente la concepción que sobre el territorio se ten-

ga; los intereses, necesidades y preguntas de investigación en el caso académico. En este sentido, es fundamental entender que un territorio no es homogéneo y que en la medida en que en la sociedad existen diferencias y desigualdades, a la vez que identidades, conflictos y contradicciones, el territorio y la territorialidad pueden ser múltiples, en tanto los procesos de construcción social del territorio, mediados por los conflictos, así lo evidencian. (Rincón, 2011)

En el caso de la sociedad Colombiana y específicamente en el de un sector importante de la población rural (e incluso urbana), sus expectativa y, derechos consuetudinarios respecto del territorio, al igual que sus luchas, ligadas recientemente en algunos casos a las transformaciones sociopolíticas del país han hecho posible el reconocimiento jurídico de derechos territoriales a los pueblos indígenas y a las comunidades afrocolombianas, dejando en espera a los campesinos respecto de su reconocimiento socio cultural y de sus expectativas territoriales. Esta tal vez es una de las tareas pendientes, de cara a las políticas de ordenamiento territorial que permitan contrarrestar el ordenamiento de facto que a través de la planificación y la violencia se ha generado en las zonas rurales y urbanas. Es imperativo que la sociedad entienda que el territorio para los pueblos indígenas, las comunidades negras y afrocolombianas, como para la mayoría de la población urbana también significa abrigo, vida y en otros casos, madre; que se comprenda que se han construido valores espaciales que trascienden la representación y concepción del territorio como recurso o mercancía y que además de esto, se aspira por parte de ellas, a tener un lugar digno no sólo en la sociedad, sino en el territorio.

Tal vez, uno de los mayores retos de nuestra sociedad en un contexto de conflicto, es el de permitir que las dimensiones culturales y sociales de la población tengan expresión

espacial y territorial. Por ejemplo, que la “sociedad rural” o mejor, la población rural (y urbana) tenga la posibilidad de ser, estar, tener y hacer, asumiendo el conflicto como expresión de inequidades, desigualdades y contradicciones socio-espaciales, económicas y políticas. Asumiendo como sociedad que las llamadas víctimas del conflicto, antes de ser nominadas como tales, tenían identidades socio territoriales construidas y eran identificados como campesinos/as, indígenas y afrocolombianos/as. Buscando como sociedad, que a pesar de los intereses mezquinos de pocos (nacionales y extranjeros), la equidad y la justicia social se expresen territorial y espacialmente, pensando en el conjunto de población, pero a la vez reconociendo la diversidad social, cultural y política; contribuyendo con esto a la resolución de necesidades y al bienestar de la población, la resolución de los conflictos (pasados y presentes) y la salvaguarda de nuestro patrimonio ambiental y socio cultural. (Rincón, 2011)

Notas

1. El autor propone tres tipos de territorios: primero territorio, constituido como una totalidad por el territorio Estatal y sus subdivisiones. El segundo territorio, conformado a partir de propiedades individuales o colectivas, que configuran espacios de vida, tales como la casa por ejemplo o las propiedades en zonas rurales y urbanas. Un tercer territorio, denominado territorio Inmaterial, relacionado con “...el control o dominio sobre el proceso de construcción de conocimiento y sus interpretaciones... El territorio inmaterial pertenece al mundo de las ideas, de las intencionalidades, que coordina y organiza el mundo de las cosas y de los objetos: el mundo material.”. (Mañano, 2009) La tipología de territorios aquí presentada está organizada en dos formas, tres órdenes y tres tipos de territorio. Los territorios materiales e inmateriales están representados en el primero, segundo y tercer territorio (fijos y flujos), considerando el territorio como espacio de gobernanza, como propiedades y como espacio relacional. (Rincón, 2010)
2. Con relación al poder, señala Haesbaert, que no se trata de estudiarlo en sí mismo. Se trata, desde

la perspectiva de Michel Foucault, de estudiar como el poder se adquiere y se ejerce a partir de innumerables puntos:

“ Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad en lo que se dice respecto a otros tipos de relaciones (económicas, sociales, etc) más son immanentes a ellas.

El poder [también] viene de abajo no hay una posición binaria y global entre dominador y dominados.

Se parte de la base establecida por Foucault en la que el poder no es un objeto o una cosa, sino una relación social desigual que no se caracteriza por tener un centro unitario del cual emane el poder como lo pudieran sugerir algunas teorías marxistas ortodoxas al atribuir al Estado esta realidad. Desde esta perspectiva el poder también es productivo: fábricas, prisiones, sexualidad, etc. Desde esta concepción del poder, la noción de Territorio en Raffestin se torna bastante amplia, definiéndolo como la prisión que el hombre construye para sí, o como el espacio socialmente apropiado, producido, dotado de significado. La idea de control del espacio es bastante evidente a través del término prisión. *Sin embargo, el territorio no la territorialidad no se restringe a un conjunto de relaciones de poder o mejor, pues la noción en Raffestin es tan amplia que incluye también la propia naturaleza económica y simbólica del poder.*” (Haesbaert, 2007 a)

3. Condición de ser otro. Nota del autor.
4. El mismo tema había sido objeto de reflexión del autor en el año 2001, siendo publicadas sus reflexiones en el Boletim Goiano de Geografia. (Zambrano, 2001)

Bibliografía de referencia

- García, J. L. (1996). *Antropología del Territorio*. Madrid: Taller de ediciones.
- Haesbaert, R. (2009 b). Dilema de Conceitos. Espaço - território e contenção territorial. En M. A. all., *Territórios e territorialidades* (págs. 95 - 120). São Paulo, Brasil: Expressão Popular.
- Haesbaert, R. (2007 a). *O mito da desterritorialização. Do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Haesbaert, R. (2007 c). Territorio e multiterritorialidade: Um debate. *GEOgraphia*, 9 (17).
- Mançano, B. F. (2009). Sobre a tipologia de territórios. En M. A. Saquet, & e. all., *Territórios e territorialidades* (págs. 197 - 215). São Paulo, São Paulo, Brasil: Expressão Popular.
- Montañez, G., & Delgado, O. (1998). Espacio, Territorio, Región: Conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía*, VII.
- Raffestin, C. (2009). A produção das estruturas territoriais e sua representação. En M. A. Saquet, & E. S. Sposito, *Territórios e territorialidades. Teorias, processos e conflitos*. (págs. 17 - 36). São Paulo: Expressão Popular.
- Rincón, J. J. (8 de Marzo de 2011). Estructura Agraria y conflicto social: de las disputas por la tierra a las dipustas por el territorio. *Conferencia dictada en la Universidad Nacional, curso de contexto Tierra, minería y seguridad alimentaria*. Bogotá, D.E., Cundinamarca, Bogotá.
- Rincón, J. J. (2010). Reseña Territorios Plurales, cambio socio político y gobernabilidad cultural. *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Rio de Janeiro: Documento inédito.
- Sack, R. D. (a 1983). Human Territoriality: A theory. *Annals of the Association of American Geographers*, 73 (1), 55 - 74.
- Sack, R. D. (b 1986). *Human Territoriality: its theory and history*. Londres, Inglaterra.: Cambridge University Press.
- Santos, M. (2000). *A natureza do espaço: técnica e tempo - razão e emoção*. São paulo: USP - Universidade da Universidade de São Paulo.
- Santos, M. (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. OIKOS-TAU.
- Santos, M. (junio de 2005). *O retorno do Território*. Recuperado el Marzo de 2010, de Biblioteca Virtual CLACSO: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>
- Zambrano, C. V. (2006). *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Colombia.: Siglo del hombre Editores - Universidad Nacional de Colombia.

El sistema económico en la Constitución Boliviana. Del modelo económico neoliberal al modelo de economía plural

Fátima E. Tardío Quiroga*

Consideraciones previas

En este estudio se recogen algunas de las inquietudes surgidas a la luz de la aprobación del nuevo texto constitucional de Bolivia, en febrero del 2009¹ y del análisis de un conjunto de normas, documentos y políticas emanadas de esferas estatales y gubernamentales a partir del año 2005. A su vez, es también fruto de la observación de diversas manifestaciones de la sociedad boliviana relacionadas con el sistema económico establecido en la Constitución.

Bajo este contexto, este artículo pretende analizar la estructura, elementos y características del sistema económico establecido en la Constitución boliviana, las relaciones de éste con otros componentes de tipo jurídico y las manifestaciones e implicancias del sistema en diversas áreas del Estado y de la sociedad boliviana

Este trabajo no pretende ser un estudio exhaustivo del sistema económico de la Constitución boliviana ni del modelo económico que se pretende entablar en Bolivia, fundamentalmente porque el sistema económico establecido en la Constitución está en pleno proceso de adecuación y consolidación. A través de este artículo se intentará mostrar parte



de la realidad normativa por la que atraviesa Bolivia a partir de la aprobación del actual texto constitucional en el marco del proceso de materialización de un modelo económico que se reivindica como plural.

El presente escrito establece un objetivo de novedosa originalidad en el contexto boliviano y latinoamericano porque estudia la relación entre política, derecho, economía y sociedad y porque pretende esclarecer las

* Candidata a doctora en Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla-España. Docente titular en las Carreras de Derecho y Sociología de la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca en Bolivia.

discusiones planteadas en torno a la aplicación de un modelo económico que se asienta como transgresor en el contexto de una nueva Constitución que pretende situarse en la punta de lanza del neoconstitucionalismo latinoamericano.

El sistema económico boliviano en el contexto latinoamericano

Entre los años 2009 y 2011, los países latinoamericanos entran a una fase coincidente de conmemoración del bicentenario del inicio de sus procesos emancipadores y de la formación de sus estados nacionales. Con cierta anticipación, en gran parte de los países sudamericanos empiezan a emerger movimientos políticos que, desde diversas perspectivas, surgen frente a las grandes políticas económicas globalizadoras y homogeneizadoras impuestas principalmente desde EE.UU. y Europa.

Con la llegada del siglo **xxi**, estos movimientos sociales empiezan a consolidarse en partidos políticos que surgen como una nueva alternativa frente al viejo andamiaje de partidos políticos en Latinoamérica. Entre estos movimientos concretados en propuestas políticas y posteriormente en gobiernos tenemos el socialismo del siglo **xxi** de Hugo Chávez en Venezuela, el movimiento de la revolución ciudadana del partido “Alianza País” de Rafael Correa en Ecuador, el movimiento socialista-indigenista y descolonizador del “Movimiento al Socialismo” de Evo Morales en Bolivia, el “Frente Sandinista de Liberación Nacional” de Daniel Ortega en Nicaragua y gobiernos con fuerte contenido social como los de Brasil con el “Partido de los Trabajadores” a la cabeza de Lula da Silva y de Dilma Rousseff, Argentina con el “Frente Para la Victoria” de ideología peronista, a la cabeza de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner, Paraguay con la “Alianza Patriótica” para el cambio” a la cabeza de Fernando Lugo, Perú con la llegada al poder de Ollanta Humala

en junio del 2011 y de una manera paradigmática Uruguay con el recientemente elegido presidente, el ex tupamaro, José Mujica a la cabeza del “Frente Amplio”.

Estos movimientos que alcanzan una alta intensidad tanto en el interior de los países como en el continente americano, se configuran en cada país con sus propias características y dificultades, todos emergen con el objetivo de renovar el viejo orden político, económico y social impuesto desde afuera y modificar, en mayor o menor medida, el viejo sistema económico capitalista de corte neoliberal.

En este contexto político, frente a la homogeneidad de los modelos económicos latinoamericanos impuestos a partir de la década del setenta, a finales del siglo **xx** surgen procesos de reforma constitucional consolidados como renovadores de varios aspectos de la vida en sociedad, dentro de estos la vida económica. Bajo este paradigma, varios países latinoamericanos desarrollaron procesos históricos de transición y cambio en diversos órdenes, uno de estos es el referido al modelo económico, que con las diferencias, en cada uno de los países, pretende surgir como renovador de los viejos paradigmas liberales.

Ante este escenario, países como Colombia y Chile, siguen siendo excepciones regionales, pues si bien en el caso de Chile en el tema de Derechos Humanos hay un avance formal después de la dictadura pinochetista, lo cierto es que en términos económicos la sociedad chilena sigue inmersa desde la década del ochenta en un proyecto neoliberal.

Por su parte, es conocido que Colombia desde principios del siglo **xx** estableció como paradigma económico el ofrecido por Inglaterra y luego Estados Unidos e iniciada la segunda mitad del siglo **xx** la implantada por organismos internacionales de corte liberal como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Frente a este modelo económico



implantado, los datos relacionados con los sectores de salud, educación, cultura, empleo y desarrollo sostenible son inconsistentes con una verdadera y real economía democrática. Si ésta parece ser la realidad, ¿cuáles son las razones que sustentan la consolidación de un modelo económico que discursivamente es situado como soberano, racional, eficiente e igualitario pero que en términos prácticos genera en Colombia una de las mayores desigualdades, económicas y sociales de la región? Las respuestas aún no llegan, lo único cierto es que este modelo económico ha facilitado el posicionamiento de fenómenos como el narcotráfico, el paramilitarismo, la narco-democracia, la cultura egocentrista, la ambición desmedida, el concepto de plata fácil y la cosificación de la mujer, entre otros. Sin embargo, el modelo económico ha sido mantenido a pesar de las experiencias negativas demostradas y confirmadas en otros países de la región y a pesar de los altos índices de empobrecimiento, desempleo y pauperización de las condiciones de vida y derechos mínimos de la población.

En este contexto latinoamericano, se po-

siciona Bolivia con una Constitución que pretende renovar varios aspectos de la vida en sociedad, dentro de estos la vida económica. Después de muchos avatares, a inicios del 2009 se promulga la actual Constitución boliviana; acusada de haber infringido diversas normas al momento de su aprobación y de no haber logrado conciliar las distintas posiciones de los grupos que participaron en su construcción, nace en medio de una creciente polémica causada por movimientos sociales contrarios a su aprobación y sangrientos procesos de represión gubernamental.

Sin embargo, en el ámbito económico el nuevo cuerpo normativo consiguió algo que pasó desapercibido incluso por sus redactores y es el hecho de coordinar en su texto diversas posiciones económicas. En base a este hecho, su pluralidad se manifiesta en un conjunto de normas provenientes de las más diversas escuelas económicas: neo-liberales, sociales, socialistas, neo-socialistas, indigenistas, cooperativistas, colectivistas y hasta ambientalistas. Esta especie de hibridación económica que pretende consolidarse como un nuevo modelo económico, ha venido



acompañada de una serie de complejidades que continuamente se traducen en profundas contradicciones que impiden su desarrollo coherente.

El texto constitucional nace y se inserta en un panorama económico favorecedor para el Estado boliviano: un gobierno con un importante respaldo de la población, un ciclo económico mundial caracterizado por el aumento de los precios de las materias primas y el crecimiento de las reservas hidrocarbúricas que poco a poco se consolidan como importantes en el espectro sudamericano.

Desde hace algunos años Bolivia está atravesando un proceso histórico de transición y cambio en diversos órdenes, en este contexto el modelo económico plural surge como renovador de los viejos paradigmas liberales. Frente a la homogeneidad de los modelos económicos de algunos países latinoamericanos, el modelo económico de la nueva Constitución boliviana emerge con alternativas plurales reconociendo que Bolivia es un “Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la

distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos”. Estableciendo que el proceso de cambio y que la nueva Constitución dejan “en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal”, y asume “el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.”²²

Para el año 2006, el gobierno de Evo Morales tenía un claro objetivo: la promulgación de una nueva Constitución que desde una perspectiva jurídica tradujera las políticas económicas del gobierno. El nuevo marco institucional y el programa socio-económico de la nueva Constitución en Bolivia han sido estructurados con el fin de renovar gran parte del componente jurídico que regula el ámbito de la economía, con este fin intenta establecer un concepto jurídico superador del paradigma del modelo económico neoliberal reimpuesto en Bolivia en 1985 a través del D.S. 21060. Superador en el sentido de transponer una serie de políticas económicas de corte social – socialista, con marcada tendencia indigenista.

En este orden de ideas, el primer artículo de la Constitución Boliviana establece que “*Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Que “(...) se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.*

De la misma manera los artículos referidos

a la estructura y organización económica del Estado reiteran la pluralidad del modelo económico boliviano, constituido por diversas formas de organización económica, (comunitaria, estatal, privada y social cooperativa) articuladas sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia y la orientación de este modelo en lograr el “ (...) *desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales (...) y en la reinversión en desarrollo económico productivo*” y la consecución de una mejora de la calidad de vida de los bolivianos.

Con la firme intención de fortalecer el papel del Estado en la economía, el articulado de la cuarta parte, Título I de la Constitución boliviana otorga al Estado roles que van desde la planificación (Art 311-I, 1-art. 316, 1- Art 317), la regulación (Art 312- 2) y hasta la intervención(art 318, I), como vías para regular el funcionamiento de un sistema económico que paralelamente reconoce y respeta todas las formas de la libre iniciativa económica bajo un claro condicionante social y colectivo. Al respecto la Constitución establece que “*El Estado reconoce, respeta y protege la iniciativa privada, para que contribuya al desarrollo económico, social y fortalezca la independencia económica del país. Se garantiza la libertad de empresa y el pleno ejercicio de las actividades empresariales, que serán reguladas por la ley*”³ y que la “*La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo*”.⁴

Como parte de la implementación del modelo económico propuesto; a partir del año 2009, empieza a surgir un conjunto de normativa⁵ que en base a la Constitución, permite una amplia intervención estatal en la esfera de la libertad de empresa, la autonomía de la voluntad y las relaciones entre particulares, trayendo a consideración problemas referidos

posibles hechos de vulneración, restricción o reconfiguración del principio de la autonomía de la voluntad.

En referencia al derecho de propiedad, la Constitución boliviana en su Artículo 56, establece que “*Toda persona tiene derecho a la propiedad privada individual o colectiva, siempre que ésta cumpla una función social*” y que “*Se garantiza la propiedad privada siempre que el uso que se haga de ella no sea perjudicial al interés colectivo*”, por su parte el Artículo 57 establece que “*La expropiación se impondrá por causa de necesidad o utilidad pública, calificada conforme con la ley y previa indemnización justa. La propiedad inmueble urbana no está sujeta a reversión*”, los preceptos aquí citados guardan similitud con preceptos referidos a la propiedad contenidos en anteriores cartas políticas, con dos peculiaridades, la primera referida a la función social de la propiedad, común en constituciones enmarcadas en la formula Estado Social y Democrático de Derecho, y la segunda referida a la inclusión del reconocimiento expreso de la propiedad colectiva, hecho que marca una nueva visión en torno al clásico concepto de propiedad privada de carácter individual.

En el marco de un nuevo proceso de conceptualización de los derechos y garantías, el consenso político que dio origen al nuevo texto constitucional en Bolivia se inclinó por garantizar, al menos en el texto constitucional, el derecho a la propiedad privada, por considerarlo como un elemento fundamental y básico del ordenamiento jurídico en general y como un elemento principal del sistema económico constitucional. A decir de Ángel López y López, “*Elevada la propiedad a elemento básico e imprescindible de la iniciativa de los particulares en materia económica, se constituye como punto de referencia de asuntos tan relevantes como la delimitación en esa esfera económica del círculo de lo privado frente a lo público. La llamada Constitución Económica, aunque no reducible a la disciplina de la pro-*

*propiedad privada, pivota, en las normas fundamentales de nuestro entorno político sobre ella”.*⁶

Seguramente por las mismas razones, a lo largo del constitucionalismo boliviano el derecho de propiedad ha tenido un protagonismo tal que históricamente ha sido afirmado y garantizado como fundamento del orden económico y social, sin embargo, en el devenir histórico, el derecho de propiedad ha sufrido una evolución tendiente a lo social. De ser un típico derecho ligado a la esfera individual y a la ideología liberal, bajo la cual surgieron los llamados derechos de primera generación, pasó a consolidarse como un derecho con fuerte contenido social y colectivo. De esta manera, en la doctrina constitucional, junto a la libertad de empresa, se consolida como derecho de naturaleza económica por tener directa relación con los procesos económicos al permitir a los particulares participar en ellos. En este sentido el estudio de la disciplina constitucional de la propiedad sigue siendo uno de los grandes temas de estudio del Derecho Constitucional y del Derecho Patrimonial Privado.

En relación a la actividad económica pública, el Estado implementó una serie de políticas para consolidarse como el principal actor económico reforzando la empresa pública. En este contexto a partir del año 2006 empiezan a consolidarse procesos de nacionalización de las principales empresas públicas, capitalizadas durante la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada, el año 1994 en plena oleada neoliberal. El proceso de nacionalización de empresas ubicadas en sectores estratégicos (hidrocarburos, transportes, telecomunicaciones, minería), consolidó la actividad económica pública, posicionando al Estado como uno de los principales actores económicos del modelo económico plural.⁷

Finalmente todo este sistema económico que viene a ser delimitado por la Constitución a través de una serie de preceptos y de insti-

tuciones de naturaleza económica, enfrenta, en el caso boliviano, un reto por el que ya atravesaron otros países, la implementación de un sistema económico específico en el marco de un proceso de consolidación de autonomías, departamentales, regionales, municipales e indígenas.

En este sentido, la planificación económica deberá ajustarse al reconocimiento constitucional del Estado boliviano como Estado autónomo⁸, y a la realidad de las diferentes entidades autonómicas, para la realización efectiva de *“Los principios que rigen la organización territorial y las entidades territoriales descentralizadas y autónomas son: la unidad, voluntariedad, solidaridad, equidad, bien común, autogobierno, igualdad, complementariedad, reciprocidad, equidad de género, subsidiariedad, gradualidad, coordinación y lealtad institucional, transparencia, participación y control social, provisión de recursos económicos y preexistencia de las naciones y pueblos indígena originario campesinos (...)”*.⁹

Características, estructura y organización económica del Estado boliviano. Del modelo económico neo-liberal al modelo de economía plural

Para comprender el modelo de economía plural, implantando en Bolivia, es necesario detectar y relacionar los diversos componentes jurídicos que caracterizan el desarrollo de las actividades económicas de una sociedad que se reconoce como plural incluso en el ámbito de los procesos económicos, bajo este panorama, resulta interesante realizar un análisis jurídico que permita poner de manifiesto las relaciones existentes entre Constitución, sistema económico y sociedad.

Como sucede en gran parte de los países del mundo, las relaciones entre política, derecho y economía se han visto reflejadas en el actual texto de la Constitución boliviana, el



mismo que pretende consolidarse como un ordenamiento jurídico adecuado a las peculiaridades de la compleja sociedad boliviana. La Constitución Económica boliviana surge como resultado de la conjunción de tendencias de una variedad ideológica y cultural considerable, las mismas que se insertan en una sociedad fuertemente heterogénea y plural, en un nuevo ciclo de ruptura de los viejos paradigmas políticos, sociales y económicos.

En relación al concepto de Constitución Económica la bibliografía ha sido prolifera, fundamentalmente en algunos países europeos; al contrario, en América Latina son pocos los estudios referidos al tema.¹⁰

Siguiendo al autor español, Ignacio Font Galán, podemos señalar que la Constitución Económica no es más que el conjunto de *“Normas básicas destinadas a proporcionar el marco jurídico fundamental para la estructura y funcionamiento de la actividad económica o dicho de otro modo, para el orden y el proceso económico. Tales normas sirven de parámetros jurídicos básicos y privados”*; ¹¹ por su parte García Pelayo establece que el contenido de la Constitución Económica esta mínimamente integrado por *“(...) el tipo o los tipos de propiedad, las formas de relación entre los actores económicos y la distribución de atribuciones*

*entre el Estado y los actores y entidades económicas de la sociedad”*¹²

Al respecto Justino Duque señala que:

La parte de la Constitución que se ocupa de los aspectos económicos de la vida comunitaria puede ser llamada Constitución Económica a condición de que no se entienda como la constitución directa de un sistema, de un régimen económico concreto, ni mucho menos, del programa económico de un gobierno o de un partido, sino como la parte de la Constitución que contiene los derechos que legitiman la actuación de los sujetos económicos, el contenido y límites de estos derechos, la responsabilidad que comporta el ejercicio de la actividad económica, así como las instituciones competentes para establecer la normativa adecuada y las instituciones jurisdiccionales ante las cuales puedan hacerse valer aquellos derechos, reclamar contra su vulneración y hacer efectiva la responsabilidad derivada de un uso obsesivo de aquellos.¹³

Entendido el concepto de Constitución Económica al que nos referiremos continuamente en este documento y con el objeto de realizar una interpretación sistemática y unitaria de las cláusulas económicas de la Constitución boliviana; el presente artículo desarrollará un análisis tangencial en relación a los valores y

principios establecidos en el Preámbulo, las características y alcances de la fórmula Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario; las libertades, garantías, derechos, y responsabilidades de los sujetos de la economía y la estructura y organización económica del Estado y del modelo económico plural.

A diferencia de otras Constituciones,¹⁴ la Constitución boliviana, no presenta un capítulo o un título referido exclusivamente a los principios rectores de la política económica y social, sin embargo, desde el Preámbulo y a lo largo de su texto despliega un complejo sistema de normas de contenido socioeconómico con el objeto de regular la actividad económica y materializar una ordenación fundamental de las relaciones económicas. De ésta manera las cláusulas económicas de la Constitución boliviana pueden ser articuladas en torno a tres bloques:¹⁵

Primer bloque compuesto por el Preámbulo y el Título I referido a las “Bases Fundamentales del Estado” en el que se encuentran el artículo 1º referido al “Modelo de Estado” y los artículos 8 y 9, referidos a los “Principios, Valores y Fines del Estado”.

Segundo bloque compuesto por el Título II referido a los Derechos Fundamentales y Garantías, el mismo que está compuesto por cinco capítulos dentro los cuales se encuentra el capítulo V referido a los Derechos Sociales y Económicos que engloban, entre otros, el derecho a la propiedad, el derecho de la libertad de empresa o libre iniciativa económica, el derecho a la libertad de asociación empresarial, aquellos derechos referidos a la libertad de empleo y al trabajo, los derechos de las usuarias y los usuarios y de las consumidoras y los consumidores, entre otros y las correspondientes garantías y acciones de defensa de estos derechos.

Tercer bloque, conformado por el Título I de la Cuarta Parte de la Constitución, referido



a la “Estructura y Organización Económica del Estado”, el mismo contiene capítulos referidos a las disposiciones generales, las funciones del Estado en la economía y las políticas económicas

Bases fundamentales del Estado boliviano

La Constitución Económica de Bolivia al ser fruto de diversas fuentes de influencia e inspiración, contiene en su seno principios y normas provenientes de diferentes corrientes ideológicas, debido a esta situación sus ideólogos consideran que la riqueza del nuevo modelo económico radica en su pluralidad y en su flexibilidad, características, que en sí mismas, permiten acoger instituciones de programas o modelos económicos diferentes.

Parte de esta hibridación responde a las manifestaciones de la fórmula Estado Social y Democrático de Derecho y no puede ser calificado como problemático en sí mismo porque no es más que el reflejo de las características, bondades y debilidades del Estado Social y como lógica consecuencia del actual Estado boliviano que se define como social.¹⁶ Las características del Estado Social y Democrático de Derecho responden a una fórmula

de compromiso social que se formula a partir de la aceptación de muchos de los postulados del Estado Liberal y de las características propias de un Estado que aunque formulado a partir de los principios del Estado Liberal, pretende superarlo a través de la construcción de un nuevo Estado.

Esta fórmula de compromiso se asienta en el consenso social fruto de la democracia participativa y pluralista acogida por las Constituciones normativas de corte social que reconocen y garantizan una mayor justicia social y una igualdad real. Se configura como la esencia que sustenta la Constitución, el accionar del Estado y de la sociedad, convirtiéndose en fuente generadora y troncal de otras normas de la Constitución¹⁷.

Desde esta perspectiva, la fórmula expresa una coherencia conceptual superadora de las discusiones respecto a la posible contradicción entre sus elementos y se trasunta como formula inspiradora de gran parte de las normas que regulan el sistema económico boliviano, las mismas que adquieren peculiaridades impuestas por el carácter plurinacional y comunitario del Estado y de la sociedad boliviana que se estructura en torno a una heterogeneidad cultural que da lugar a la constitución de un nuevo Estado.

El nuevo Estado Plurinacional surge en contraposición al Estado-Nación que como producto de conquistas, invasiones y anexiones de diversos pueblos y naciones a Estados más poderosos, intenta unificar dos conceptos que son diferentes: Estado y nación; por el contrario cuando la construcción y gestión de lo común se funda en la convergencia de una pluralidad de naciones en un mismo Estado, estamos frente a un Estado Plurinacional. De acuerdo a Carlos Romero Bonifaz, ex miembro de la asamblea constituyente de Bolivia y actual ministro de gobierno en Bolivia, “*Los estados plurinacionales son unidades políticas centralizadas que ejercen coerción en más de*

una nación. Existen como estructura organizativa de dos o más naciones convergentes y, en caso de que además existan dos o más etnias será también multicultural”.¹⁸ En este sentido se puede decir que “*El Estado Plurinacional deriva de las sociedades diferenciadas, en una unidad política que ejerce coerción. La organización plurinacional reconoce multiniveles competenciales que serán simétricos si el pacto es entre equivalentes o asimétricos si se trata de reflejar hechos diferenciales*”.¹⁹

Al respecto el ex-asambleísta Luis Tapia Mealla señala que “*El pluralismo se desarrollará a partir de la problematización o politización de las diferencias*”²⁰. Esta problematización de la diferencias derivada en pluralismo expresa la fragmentación del poder social en una multiplicidad organizada, configurando un régimen político que reconoce derechos de organización, jurisdicción, opinión, gestión y participación a las diferentes naciones y colectividades que integran voluntariamente al Estado. Lo que significa, reconocer una pluralidad de organizaciones sociales respetando su autonomía en una cohabitación entre la organización estatal y las diferentes organizaciones autonómicas, de donde se construyen las diferentes categorías de pluralismo democrático, político, económico y jurídico.

En el caso boliviano, la construcción plurinacional se funda en la existencia de indígenas que, en su calidad de sujetos colectivos, se asumen como naciones indígenas articuladas en torno a identidades culturales compartidas que permiten conformar un Estado Plurinacional²¹. La principal proyección de éste Estado se manifiesta a través de la consolidación de una comunidad política pluralista y flexible con multiniveles asimétricos en la que se reconoce un sistema autonómico.²² A partir de este reconocimiento nace la denominación de Estado Plurinacional y Comunitario, como parte de la fórmula estatal boliviana que se extiende a los ámbitos político, económico, jurídico, cultural y lingüístico.

Finalmente, podemos percibir que el sentido social de la formula Estado Social y Democrático de Derecho se manifiesta ampliamente en la actual Constitución boliviana, asumiendo características propias relacionadas con lo plurinacional y lo comunitario las mismas que son utilizadas política y constitucionalmente como puente de transición entre el viejo Estado Liberal y el nuevo Estado “Social, Plural y Comunitario” que pretende ser implantado a corto plazo²³.

A la luz de éste objetivo la Constitución boliviana que se reivindica como revolucionaria y descolonizadora construye características propias en el marco de un proceso político y social de fuerte tendencia socialista-indigenista.

Organización económica del Estado

De acuerdo al Plan Nacional de Desarrollo, la desigualdad y la exclusión social en Bolivia son producto del colonialismo y de la aplicación del modelo neoliberal instaurado en Bolivia en 1985 y del rotundo fracaso de la economía estatista instaurada en la revolución nacional de 1952.

Por su parte, el documento señala, que el patrón primario exportador (instaurado a fines del siglo diecinueve y mantenido hasta principios del siglo veintiuno) y la implantación del neoliberalismo en la década de los 80, habían debilitado al Estado boliviano y habían supeditado su desarrollo a los designios de las organizaciones multilaterales y a los intereses de las empresas transnacionales. A consecuencia de estos hechos, la discriminación social, económica y política de la mayoría de la población boliviana aumentaba de manera creciente, a la par que crecía y se diversificaba la exportación primaria y la depredación de los recursos naturales renovables y no renovables, generando una alta concentración de la riqueza en un reducido segmento de la población, elevados niveles de desocupación y

pobreza asociados a la exclusión de los medios productivos y el deterioro de las condiciones laborales, a través de la consolidación de un sistema de trabajo precario mal remunerado e inestable, de la extensión de la jornada laboral y de la reducción del salario.²⁴

En este sentido el objetivo principal de la Constitución boliviana se centró en la supresión de las causas de origen de la desigualdad y la exclusión social, con este fin a través de la instauración de un nuevo modelo económico se pretende cambiar el patrón primario exportador y los fundamentos del colonialismo y el neoliberalismo que lo sustentan. *“Es decir, desmontar, no sólo los dispositivos económicos, sino también los políticos, culturales, coloniales y neoliberales, erigidos por la cultura dominante, que se encuentran diseminados en los intersticios más profundos de la organización del Estado y también en la mente de las personas a través de la práctica social individual en detrimento de la solidaridad y la complementariedad”*.²⁵

Al respecto el Plan Nacional de Desarrollo señala que:

Este objetivo central requiere del cambio del patrón de desarrollo primario exportador, que se caracteriza por la explotación y exportación de recursos naturales sin valor agregado, y de la Constitución de un nuevo patrón de desarrollo integral y diversificado, que consiste en la agregación de valor y la industrialización de los recursos naturales renovables y no renovables. Siendo evidente que el patrón primario exportador no permite la acumulación interna que sustente el desarrollo nacional, sino que transfiere excedentes al exterior, beneficiando a otras naciones, el nuevo patrón de desarrollo tiene como función la generación, control y distribución de los excedentes producidos por los recursos naturales renovables y no renovables para la acumulación interna que alimente, en el largo plazo, el desarrollo nacional. El cambio del patrón de desarrollo se inicia con la conformación de la matriz productiva nacional; el desmontaje del

colonialismo neoliberal; la descolonización del Estado y la construcción de la nueva identidad boliviana, basada en la institucionalidad multinacional con enfoque comunitario²⁶.

De acuerdo a la política económica del Estado, el cambio del patrón primario exportador es condición imprescindible para revertir la desigualdad y la exclusión de la población indígena, urbana y rural; erradicar la pobreza en el país y para desmontar los viejos paradigmas del modelo neoliberal. Para la eficacia de este “desmontaje” la Constitución introduce no solo nuevos dispositivos de carácter económico, sino también otros de carácter político, cultural con el fin de construir un nuevo modelo de desarrollo económico de producción y acumulación interna de riqueza, “(...) basado en la soberanía de la propiedad y la industrialización de los recursos naturales para su exportación y uso interno (...) la redistribución de la riqueza nacional obtenida en beneficio de los sectores sociales tradicionalmente excluidos del acceso a los medios productivos y al empleo digno, remunerado y estable, mediante la ampliación y diversificación del aparato productivo en una matriz, la recuperación del mercado interno y la redefinición de nuestro relacionamiento con los mercados internacionales, siempre en beneficio del país”²⁷.

Con el objeto de conseguir un cambio en el desarrollo de la economía en Bolivia, la Constitución reconoce formalmente, en el artículo 308, un nuevo modelo económico de carácter plural, “Orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos”. Este modelo de economía plural está constituido por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.

De acuerdo a la Constitución, estas formas de organización económica se articulan sobre los principios de:

Complementariedad como “(...)negación del



*individualismo excluyente, que solo persigue su beneficio particular; sustituyendo este enfoque por un criterio amplio en el que se persigue el beneficio de la comunidad y de la sociedad de la que se forma parte*²⁸”, dando verdadero sentido objetivo a otros principios como el de la *reciprocidad* que implica que “(...)toda acción genera otra acción similar, este principio no solo se aplica en el trato directo entre personas sino abarca a la relación con la naturaleza”²⁹ y la *solidaridad* como aquella ayuda mutua y desinteresada que debe darse entre los distintos actores de la economía social comunitaria, con la finalidad de evitar pérdidas de uno de estos actores.

Redistribución justa y equitativa de los ingresos por la producción y de los artículos de consumo. Bajo este sistema los medios de producción se encuentran en manos del Estado, es decir son considerados patrimonio de todo el pueblo³⁰. *Sustentabilidad* en el ejercicio de las diversas actividades económicas, con el objeto de garantizar un desarrollo sostenible.

Igualdad de todos los habitantes del Estado a la hora de la distribución de la riqueza y de acceso en la participación en el desarrollo

de la economía. *Equilibrio “(...) entre los distintos actores de la economía, para que, en caso de que se produzcan desequilibrios puedan ser reconducidos para alcanzar la armonía en bien de la población”*³¹.

Justicia en la redistribución de la riqueza y transparencia en el desarrollo de las políticas económicas y en el manejo de los recursos económicos, la misma que puede ser verificada a través de diversos medios de control social. Finalmente seguridad jurídica a través de un ordenamiento jurídico garantista que otorgue a los sujetos económicos seguridad y certeza a la hora de adoptar decisiones en relación a sus derechos, deberes, actividades y responsabilidades de carácter económico.

Los objetivos de la Constitución Económica se trasuntan a través de una normativa constitucional que sirve de base para un posterior desarrollo normativo y político que permita remover, desde sus raíces, la profunda desigualdad social y la inhumana exclusión que oprimen a la mayoría de la población boliviana. Por su parte el parágrafo V del artículo 306 establece que *“El Estado tiene como máximo valor al ser humano y asegurará el desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales, de salud, educación, cultura, y en la reinversión en desarrollo económico productivo”*.

El cambio del modelo económico y de producción en Bolivia se manifiesta en la coexistencia de diversas formas de organización económica³², las mismas que deben convivir en un mismo plano y por lo tanto disputarse porciones de un mismo mercado a través de una leal y sana competencia; evitando la concurrencia de prácticas anticompetitivas derivadas de la naturaleza jurídica de cada organización económica. La característica principal de este modelo económico plural, radica en las políticas de inclusión de nuevos agentes económicos (formas de organización económica comunitaria e indígena), invi-

sibles hasta antes de la promulgación de la actual, a pesar de su presencia, cualitativa y cuantitativa, como principales actores en la economía boliviana.

En el marco de este nuevo modelo económico el Estado reconoce, respeta, protege y promueve las diversas formas de organización económica reconocidas en la Constitución, otorgando una especial atención a la forma de organización económica comunitaria³³ fundada en la visión y en los principios de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos de Bolivia.³⁴

Este sentir se manifiesta en el artículo 311-6 constitucional que establece *“(...) el Estado fomentará y promoverá el área comunitaria de la economía como alternativa solidaria en el área rural y urbana”*. El reconocimiento constitucional de esta forma de organización económica permite garantizar condiciones de acceso y operación en distintos mercados para estos actores comunitarios, mediante la paulatina eliminación de las condiciones desiguales de operación de los distintos actores económicos como condición necesaria para garantizarles el acceso a mediano y largo plazo a niveles de competencia y desarrollo más igualitarios en el mercado. Con este fin, y como parte del desarrollo normativo de los principios constitucionales de orden económico, el Estado se ha propuesto la tarea de promulgar leyes antimonopolio y antioligopolio.³⁵

Es importante aclarar que si bien las empresas comunitarias como unidades productivas son las principales beneficiarias de varios de los artículos referidos a la organización económica del Estado, esto no implica que las mismas estén exentas de la aplicación de sanciones *“(...) en caso de que incurrieran en conductas claramente anticompetitivas que demostraran su efecto negativo en el mercado que operen o en mercados relacionados, ya sean estos proveedores o clientes. En estos casos la*



autoridad de competencia deberá evaluar si con dicha práctica, se pone en riesgo valores supremos como la seguridad y soberanía alimentaria o los derechos de los consumidores”.³⁶

Sin embargo y bajo el principio de “asociatividad” (consagrado en el plan Nacional de Desarrollo) que debe impulsar el Estado Plurinacional, es importante destacar que si estas unidades económicas “(...) conformaran fusiones o uniones empresariales que además de no perjudicar a los mercados en que operen, les sirva para consolidar un eficiencia económica dinámica y positiva a favor de derechos mercados y de los consumidores a los que atiendan, o para garantizar derechos básicos del consumidor como el acceso a los alimentos y medicamentos, dichas uniones o fusiones deberán ser apoyadas evitando además su sanción por parte de la Autoridad de Competencia”.³⁷

Además de los actores económicos comunitarios, el modelo económico plural reconoce a las cooperativas de carácter social como actores económicos. En razón del reconocimiento de una realidad pre-existente en la historia económica boliviana, el modelo protege y promueve la organización económica en cooperativas como forma de trabajo solidario, productivo, de cooperación y sin fines de lucro estableciendo que: “El sistema cooperativo se sustenta en los principios de solidaridad, igualdad, reciprocidad, equidad en la

distribución, finalidad social, y no lucro de sus asociados (artículo 310). Por su parte el artículo 55 del cuerpo constitucional establece que “El Estado fomentará y regulará la organización de cooperativas mediante la ley (...)”.

Paralelamente y de manera inequívoca la Constitución “(...) reconoce, respeta y protege la organización económica de carácter privado a través del reconocimiento y respeto de la iniciativa privada, para que contribuya al desarrollo económico, social y fortalezca la independencia económica del país” y “(...) garantiza la libertad de empresa y el pleno ejercicio de las actividades empresariales, que serán reguladas por la ley”. (Artículo 308). Por su parte el numeral 5 del artículo 311 establece que la Economía Plural comprende “(...) el respeto a la iniciativa empresarial y la seguridad jurídica”.

El fundamento del reconocimiento de los actores privados y de sus actividades en el marco de un sistema económico plural se enmarca en el reconocimiento de la Constitución boliviana de las clásicas libertades personales y económicas y de los derechos que emergen de la materialización de la disciplina constitucional de la propiedad privada, los mismos, que perdiendo su carácter de absolutos, sobre la base de consideraciones sociales, han sido reinterpretados en clave social sobre condicionantes como el de la función social, el orden público, el orden público económico, el bien colectivo, los intereses jurídicos dignos de protección jurídica, entre otros.

Así, la Constitución boliviana establece en el artículo 56 que “Toda persona tiene derecho a la propiedad privada individual o colectiva, siempre que ésta cumpla una función social. Y que “Se garantiza la propiedad privada siempre que el uso que se haga de ella no sea perjudicial al interés colectivo”, paralelamente el artículo 312 numeral 1 señala que “(...) no se permitirá la acumulación privada de poder económico en grado tal que ponga en peligro la

soberanía económica del Estado. Con relación a la expropiación el artículo 57 constitucional establece que ésta “(...) se impondrá por causa de necesidad o utilidad pública, calificada conforme con la ley y previa indemnización justa. La propiedad inmueble urbana no está sujeta a reversión.

Son diversos los artículos de la Constitución boliviana que consagran las clásicas libertades económicas: libertad de empresa (Art. 47), libertad contractual, derecho a la libre asociación empresarial (Art. 52) libertad de trabajo (Art. 46), entre otras. En relación a la libre iniciativa económica el artículo 47 de la Constitución establece que: *“Toda persona tiene derecho a dedicarse al comercio, la industria o a cualquier actividad económica lícita, en condiciones que no perjudiquen al bien colectivo”,* de manera concordante el artículo 308 establece que *“El Estado reconoce, respeta y protege la iniciativa privada, para que contribuya al desarrollo económico, social y fortalezca la independencia económica del país”* y que *“Se garantiza la libertad de empresa y el pleno ejercicio de las actividades empresariales, que serán reguladas por la ley”.*

Por su parte el artículo 52, establece que se reconoce y garantiza el derecho a la libre asociación empresarial y que el Estado garantiza el reconocimiento de la personalidad jurídica de las asociaciones empresariales, las formas democráticas organizativas empresariales de acuerdo con sus propios estatutos y el respeto y protección del patrimonio de estas organizaciones.³⁸

De la lectura de los artículos 47, 52, 308, 311-5 de la Constitución boliviana, podemos concluir que si bien la actividad económica privada y la libre iniciativa económica están reconocidas, de forma inequívoca en el texto constitucional, éstas se encuentran matizadas por varios criterios orientadores que actúan como límites intrínsecos de las libertades, en el sentido, de que estas han de ejercitarse



en condiciones que no perjudiquen al bien colectivo.

Además de las mencionadas, existen otras restricciones contempladas en la Constitución como la comprendida en el artículo 314 referida a la prohibición de monopolio y el oligopolio de carácter privado, *“(...) así como cualquier otra forma de asociación o acuerdo de personas naturales o jurídicas privadas, bolivianas o extranjeras, que pretendan el control y la exclusividad en la producción y comercialización de bienes y servicios”.* Esta restricción no se aplica al monopolio de alguna actividad económica por parte del Estado, ni afecta, en principio las actividades de las micro empresas por ser beneficiarias de las excepciones surgidas de una futura ley antimonopolios y oligopolios.³⁹

A partir de la normativa constitucional contenida en los artículos 312, 314, y 316

de la Constitución, se destaca de manera inequívoca, la voluntad política del actual gobierno de Bolivia en materia de diseño y promoción de políticas relacionadas con la lucha contra los monopolios y oligopolios privados, "...dentro de un marco transparente de los mercados, con equidad, eficiencia y sin conductas de tipo monopolístico u oligopolístico que distorsionen dicho funcionamiento".⁴⁰

En un momento en el que el modesto crecimiento económico de las últimas décadas había incrementado los niveles de pobreza y desigualdad y en el que la dependencia de la economía boliviana en industrias altamente concentradas y reguladas se presentaba como un desafío para lograr un crecimiento socioeconómico sostenible que permitiera la reducción de la pobreza y las desigualdades de la realidad boliviana, se insertaron los procesos sociales y políticos que llevaron a la instalación de la Asamblea Constituyente que dio origen al nuevo texto constitucional que enfrentó el desafío de articular sus preceptos en torno a diversas reformas conducentes a generar el desarrollo económico.

Con este fin, la nueva Constitución otorga un papel protagónico al Estado en el ámbito de la economía, garantizando ampliamente todas las formas de organización económica estatal entendidas como *empresas y otras entidades económicas de propiedad estatal*" (Artículo 309). Un gran número de las cláusulas económicas se centran en la creación y potencialización de un sector público estatal, que asume una predominante labor en la producción y redistribución de la riqueza y en la intervención en la economía, "...contribuyendo a regular el volumen de inversiones a través de políticas que exigen aumento del gasto público e ingresos fiscales para generar empleo, consumo, ahorro, e inversión".⁴¹

Una de estas reformas se concreta en el reconocimiento constitucional de una fuerte organización económica estatal, con un gran

número de tareas definidas, en este contexto surge "(...)un nuevo Estado que corresponde a una sociedad diversa, participativa y justa, basada en la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad como rasgos distintivos de su propia identidad, en la que se alcanza el máximo nivel posible de bienestar colectivo, subordinando el interés individual a los intereses sociales y en la que se combina y complementa la acción espontánea de las leyes del mercado con la previsión consciente del Estado a través de la planificación".⁴²

El Estado que surge de la nueva Constitución boliviana pretende consolidarse como potencia transformadora del cambio. "El carácter esencial del nuevo Estado consiste en que expresa un nuevo poder que surge de los sectores populares, de los pueblos indígenas, de las comunidades campesinas y de los trabajadores del campo y de la ciudad".⁴³ El programa de gobierno del MAS-IPSP⁴⁴- 2010-2015 "Bolivia país Líder" establece: "Que durante 25 años de neoliberalismo, la sociedad quedaba a expensas del comportamiento del mercado, pero con el modelo de Economía Plural, por mandato constitucional el Estado interviene de forma activa en el mercado y dirige la economía (...)"

En este sentido el artículo 309 en su numeral 1, establece que la organización económica estatal tiene la labor de "Administrar a nombre del pueblo boliviano los derechos propietarios de los recursos naturales y ejercer el control estratégico de las cadenas productivas y los procesos de industrialización de dichos recursos", en directa relación el artículo 311 numerales 2 y 3 establece que "Los recursos naturales son de propiedad del pueblo boliviano y serán administrados por el Estado" y que la economía plural comprende también "La industrialización de los recursos naturales para superar la dependencia de la exportación de materias primas y lograr una economía de base productiva, en el marco del desarrollo sostenible, en armonía con la naturaleza".

Como parte de la estrategia de potenciación del Estado como actor económico se elabora una plan de control de los sectores estratégicos y de los servicios básicos, al respecto, el artículo 309 numeral 2 de la Constitución establece que la organización económica estatal tiene por objetivos: “(...) *administrar los servicios básicos de agua potable y alcantarillado directamente o por medio de empresas públicas, comunitarias, cooperativas o mixtas, producir directamente bienes y servicios, promover la democracia económica y el logro de la soberanía alimentaria de la población y garantizar la participación y el control social sobre su organización y gestión, así como la participación de los trabajadores en la toma de decisiones y en los beneficios*”.

Bajo la nueva normativa constitucional el Estado adquiere funciones que le permiten controlar el excedente económico para destinarlo a la generación de desarrollo económico y políticas sociales, esto implica que asume el rol productor y distribuidor de la riqueza nacional, al mismo tiempo que cumple con su papel director de la actividad económica, actividad que cumple en muchos casos a través de amplios canales de intervención. El artículo 311 numeral 4 establece que el Estado también “(...) *podrá intervenir en toda la cadena productiva de los sectores estratégicos, buscando garantizar su abastecimiento para preservar la calidad de vida de todas las bolivianas y todos los bolivianos*”.

Con el objeto de eliminar la pobreza, la exclusión social y económica y lograr del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece el cumplimiento previo de ciertos propósitos, entre estos “...*la generación del producto social*

en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones, la producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos, la reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos, la reducción de las desigualdades regionales, el desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales, la participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo”.(Artículo 313)

El resultado de la conjunción de estas normas se evidencia en la inversión del papel del Estado en la economía:

1985- 2005. Modelo Económico Neoliberal



2006- Adelante. Nuevo Modelo Económico Plural



Fuente. Exposición de Álvaro García Linera, “Revolución democrática y cultural”, La Paz, noviembre 2009.

Durante amplios periodos de la historia económica de Bolivia las transnacionales, concretamente las petroleras extranjeras, fueron las que dirigieron el sistema económico boliviano; este hecho devastador se profundizó a finales de la década de los 80 con la implantación del neoliberalismo en Bolivia (1985). El periodo neoliberal perduró hasta la llegada al poder del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) que a partir del año 2005 a través de la ejecución del Plan Nacional de Desarrollo (2006- 2015) y de la constitucionalización de un nuevo modelo económico (2009), pretende generar un giro en la historia económica de Bolivia.

De acuerdo al Plan Nacional de Desarrollo, el “achicamiento del Estado”– supuesta condición del fortalecimiento de la empresa privada– desde 1985 trajo como consecuencia:

El debilitamiento y dispersión funcional de este; el empleo público fue drásticamente reducido en favor del servicio de consultoría” privado, financiado por la cooperación externa; la burocracia estatal fue privatizada y subordinada a intereses externos. La reducción de la participación del

sector público y la incursión de la gran empresa privada extranjera y la institucionalización de la libre contratación condujeron a la reducción de la generación de empleo y a la caída de los salarios. Estos hechos, al generalizarse, causaron la precarización del trabajo y el aumento de las tasas de desempleo abierto. A su vez, esta situación condujo a que las unidades de pequeña escala y los trabajadores por cuenta propia se constituyan en la mayor fuente de generación de empleo del país, pero en condiciones de alta precariedad con ingresos bajos y sin beneficios sociales”.⁴⁵

Para terminar resulta necesario aclarar que a pesar de la evidente potencialización del Estado en el ámbito de la economía, la Constitución boliviana establece que todas las formas de organización económica del modelo plural gozan de igualdad jurídica ante la ley y que su actividad económica debe contribuir al fortalecimiento de la soberanía económica de Bolivia. Por su parte el artículo 312 de la Constitución establece que todas las formas de organización económica tienen la obligación de generar trabajo digno, contribuir a la reducción de las desigualdades, a la erradicación de la pobreza y a la protección del medio ambiente.

Consideraciones finales

Lo dicho hasta aquí responde a un análisis sistemático de las cláusulas económicas de la Constitución boliviana, sin embargo como observa Duque “*Un sistema económico no surge directamente de una declaración formal en el documento constitucional (...) sino de la consideración conjunta y sistemática de los principios que la inspiran en el terreno económico y social, de los derechos que se atribuyen a los participantes en la actividad económica (empresarios, trabajadores, consumidores, Estado), de las limitaciones que se imponen a estos derechos, de los modos de actuación del Estado en este específico campo.*”⁴⁶

Desde esta perspectiva, el modelo económico

boliviano no solo responde a las declaraciones formales de la nueva Constitución Política de Bolivia, sino también al desarrollo y actividades del modelo económico (capitalista, neoliberal en el caso boliviano) preexistente al momento de su implantación, el mismo que no puede ser borrado de un día a otro ni por una Constitución ni por otro cuerpo normativo, mas allá del agotamiento del modelo económico capitalista en los países en vías de desarrollo, parece imposible la posibilidad de establecer un modelo económico ortodoxo y dogmático que a partir de la esencialización de ciertos modelos culturales y de ciertos grupos humanos (indígenas en el caso boliviano) o clases sociales, pretenda abolir las clásicas libertades económicas, la propiedad privada, el mercado, la planificación espontánea y otras formas de manifestación de la economía boliviana y mundial.

En esta búsqueda de una síntesis dialéctica⁴⁷ que permita implementar un modelo económico alternativo que de forma eficaz y coherente instaure un nuevo orden político y socio-económico ajeno a dogmatismos y fundamentalismos, se encuentra el modelo económico plural boliviano que enfrenta el gran desafío de generar diversos procesos que permitan la superación del atraso económico y la consecución del desarrollo integral con democracia, sustentabilidad, solidaridad y libertad. En esta tarea, el nuevo modelo económico deberá tener en cuenta los condicionantes antropológicos, sociológicos y culturales de una estructura económica preconstituida y de una sociedad que se ha desarrollado dentro de estructuras económicas formadas en virtud de la sucesión y acumulación de etapas históricas construidas a partir de diversas fuentes de inspiración.

Otro de los grandes desafíos del modelo económico boliviano se sitúa en la necesidad de garantizar los derechos de los actores económicos en un marco de equilibrio e igualdad en el ejercicio de los derechos y de las activi-

dades económicas. Durante el corto periodo comprendido entre la implementación del modelo de economía plural a través del Plan Nacional de Desarrollo (2006-2015) y de la aprobación del texto constitucional (2009) se ha evidenciado una clara expansión de la autoridad pública en el ámbito privado, este proceso está asociado a un fenómeno de “(...) *sustitución del poder estatal por el poder social en una dialéctica progresiva de estatización de la sociedad y simultánea socialización del Estado, que destruye paulatinamente la base de la separación entre Estado y Sociedad*”,⁴⁸ y la base de pesos y contrapesos que debe regir en un modelo económico que, en pie de igualdad, reconoce a diversos actores económicos.

Con este fin, el Estado boliviano ha venido desarrollando un nuevo marco legislativo que permita una concreción normativa racionalizadora no solo de la esfera del Derecho Económico Público sino también del Derecho Patrimonial Privado, que en el caso boliviano aún responde a una codificación decimonónica y occidental.

Al respecto, es ineludible señalar que si bien el posicionamiento del Estado como actor económico responde a un conjunto de estrategias políticas y económicas necesarias para la transformación de un modelo económico regido por las leyes del mercado, es necesario advertir que la arremetida normativa y la política expansiva y monopolizadora del Estado en el ámbito económico podrían ser riesgosas no solo para el ejercicio de las actividades de los actores privados, sino también para la subsistencia del modelo mismo, que, perdiendo su pluralidad, legalidad y legitimidad, pasaría a convertirse en un modelo ortodoxo, cerrado a cualquier práctica económica diferente a la de su filosofía ideológica, a los avances científicos-tecnológicos y a la realidad económica, cultural e ideológica de un país que se manifiesta a través de un sin número de pluralidades culturales y socio-económicas.



Por tanto, en este proceso de reivindicación histórica del pueblo boliviano, es menester procurar que no padezca la libertad ni los otros derechos consagrados en la Constitución. Las intervenciones mutiladoras, las medidas restrictivas de la libertad de empresa, de la propiedad, de la autonomía de la voluntad y de otros derechos deberán situarse en el ámbito de la excepción, la urgencia, la emergencia y la necesidad. En tiempos de necesidad la intervención fundamentada en las exigencias prioritarias del bien común, deberá ser aplicada siempre y cuando no exista otra herramienta eficaz que contraiga menos limitaciones de derechos, garantías y esferas de libertad.

Lo anterior significa que la definición del sistema económico por parte de la Constitución Económica boliviana, “(...) *no puede ser una especificación determinada, en virtud de la cual todo esté o bien prohibido o bien obligado*”.⁴⁹ Debe de haber zonas amplias en las que los diversos actores económicos (privados, cooperativas, empresas, comunidades, regiones, etc.) desarrollen de manera libre y

creativa actividades económicas que pueden no haber sido previstas por los ideólogos de la Constitución.

Finalmente es necesario considerar que las disposiciones económicas del texto constitucional boliviano no pueden quedarse en simples declaraciones formales, al contrario están llamadas a trastocar las estructuras jurídicas y las estructuras materiales del sistema económico real. En este sentido la Constitución Económica tiene un deber de realidad, puesto que la materialización de los principios de carácter económico, así como el cumplimiento de las funciones, tareas, fines y objetivos del Estado no podrían materializarse sin una estructura económica estable. Bajo este condicionante y en relación a las normas de la Constitución Económica boliviana, surge la interrogante referida a las posibilidades reales de concretar la política social y económica del Estado boliviano, es decir, a la posibilidad y a la viabilidad de implantar y ejecutar las políticas sociales y económicas reconocidas en la Constitución Económica.

Sobre esta interrogante y sin la intención de realizar afirmaciones apriorísticas, es necesario reconocer que la realidad económica de Bolivia responde a la de un país en vías de desarrollo que ha convivido con un déficit económico elevado, una cuantiosa deuda externa y una peculiar forma de economía informal, marcada por fenómenos como el contrabando masivo, el narcotráfico, el abuso en la terciarización del trabajo, el desempleo y altos niveles de pobreza y analfabetismo. En este sentido las posibilidades reales del Estado boliviano para prestar todos los servicios garantizados por el texto constitucional y para otorgar los subsidios reconocidos, son aún reducidas, al menos a corto plazo. Al respecto Carlos Gaviria Díaz, señala el hecho insoslayable de que:

Toda teoría (política y jurídica) debe articularse con el contexto social que desde ella se contempla, para que no resulte mera construcción lógica desligada de los hechos. Porque resulta evidente que mientras las constituciones de los países desarrollados (económica y políticamente) cumplen una función primordialmente protectora de un status que se juzga satisfactorio, las de los países en vías de desarrollo, tienden a estimular la superación de un Estado de cosas deplorable. Las primeras son conservadoras, las segundas aspiracionales, justificadamente utópicas. Ahora bien, un mínimo ingrediente de ética política exige que los propósitos y metas constitucionales no se conviertan en mecanismos de engaño mediante el consabido expediente de reducirlas a la letra muerta”.⁵⁰

Bajo este condicionante de dialéctica realista, ante la crisis económica de las grandes potencias mundiales y frente al evidente fracaso del capitalismo, el reto se sitúa en poder pensar un nuevo modelo de economía, más incluyente, menos irracional y más solidario. Frente a este reto, el modelo plural propuesto desde Bolivia encuentra formas coherentes para apartarse del circuito irracional del capitalismo, situándose en el contexto latinoame-

ricano y mundial como una opción integral en búsqueda de capacidad de proposición, transformación y juicio crítico.

Como una forma de resistencia al sistema neoliberal impuesto, el modelo económico boliviano apuesta al reconocimiento de procesos plurales de economía solidaria, comunitaria y cooperativista con el objeto de hacer emerger valores como el humanismo y la solidaridad también innatos en los seres humanos, en una especie de renacer de la utopía.

Notas

1. La actual Constitución boliviana fue promulgada en febrero del 2009, es fruto de un proceso Constituyente iniciado el 6 de agosto del año 2006 y concluido abruptamente en noviembre del 2007. En relación al Proceso Constituyente boliviano ver la reciente publicación: “Enciclopedia Histórica del Proceso Constituyente Boliviano”, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Agosto, 2012.
2. Extracto del Preámbulo de la actual Constitución Política de Bolivia.
3. Constitución Política de Bolivia. Art 308.
4. Constitución Política de Bolivia Art 306 Parágrafo III.
5. Decreto Supremo N°0071, del 9 de Abril del 2009, referido a las Autoridades de fiscalización y control social promulgado con el objeto de: “Crear las Autoridades de Fiscalización y Control Social en los sectores de: Transportes y Telecomunicaciones; Agua Potable y Saneamiento Básico; Electricidad; Bosques y Tierra; Pensiones; y Empresas.

-El Decreto Supremo N° 29460 de 27 de febrero de 2008, complementado por el Decreto Supremo N°29483, de 22 de marzo de 2008, establece la prohibición de exportación de manera excepcional de ciertos productos alimenticios

-El Decreto Supremo N° 0373 de 2 de diciembre del 2009, que regula la exportación de productos (Arroz) previa verificación de suficiencia de abastecimiento en el mercado interno a precio justo.

-El Decreto Supremo N° 0348 de 28 de octubre de 2009, que regula la exportación de azúcar de caña o de remolacha y sus derivados previa

verificación de suficiencia de abastecimiento en el mercado interno a precio justo, consignada en la banda de precios establecida por el Ministerio de Desarrollo Rural y de Tierras.

-El Decreto Supremo N° 0434 de 19 de febrero de 2010, que suspende de manera excepcional y temporal la exportación de azúcar de caña o de remolacha y sus derivados.

-El Decreto Supremo N° 0435 de 24 de febrero de 2010, que suspende de manera excepcional y temporal la exportación de maíz y de sorgo para evitar la especulación, agio y contrabando por parte de los comerciantes.

-El Decreto Supremo N° 29524 de 18 de Abril del 2008 Autoriza la exportación de aceite previa verificación de suficiencia de abastecimiento en el mercado interno a precio justo.

6. Ángel M, López y López, "La disciplina Constitucional de la Propiedad Privada", Madrid, Tecnos, 1988. Pág. 21.

7. El desarrollo legislativo de la Constitución Económica también se encaminó hacia la promulgación de Decretos y Resoluciones referidas a la reversión de tierras rurales que excedan la superficie máxima permitida por la Constitución o que no cumplan de la Función Económica social y Decretos de nacionalización y reversión. Entre estos:

-Decreto Supremo N° 28701 de Nacionalización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) de fecha 1° de Mayo del 2006.

-Decreto Supremo N° 29544 de Nacionalización de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTEL) de fecha 1° mayo de 2008.

-Decreto Supremo N° 0616 de recuperación de acciones de la Fábrica Nacional de Cemento FANCESA de fecha 1° de septiembre 2010 que tiene por objeto recuperar el 33.34% de las acciones de manos el empresario boliviano Samuel Doria Medina.

-Decreto Supremo No. 493, de 1° de mayo de 2010, que nacionaliza las empresas generadoras de electricidad Corani S.A., Guaracachi S.A. y Valle Hermoso en favor de la Empresa Nacional de Electricidad (ENDE). El decreto nacionaliza la totalidad de las acciones de las empresas privadas que conforman el paquete accionario que poseen las Inversiones Econergy Bolivia S.A. y Carlson Dividen Facility S.A. en la empresa Corani S.A.; las acciones The Bolivian Generating Group L.L.C (BGG) en la empresa Valle Hermoso S.A.; y las acciones de Guaracachi

América Inc. en la empresa Guaracachi S.A

-Decreto Supremo 1214 de 1° de mayo de 2012. Que nacionaliza a favor de la Empresa Nacional de Electricidad - ENDE, el paquete accionario de la sociedad Red Eléctrica Internacional S.A.U. en la Empresa Transportadora de Electricidad TDE S.A.I

8. Constitución Política de Bolivia. Artículo 1. "Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país"
9. Constitución Política de Bolivia. Art. 270
10. La Constitución de Weimar de 1919 consolida los conceptos de "Constitución Económica" y de "democracia económica" como fuerzas renovadoras de las relaciones entre el Estado y la economía. La Constitución de Weimar, no solo se limitó a diseñar la estructura de un nuevo Estado, sino consiguió plasmar "...todo un nuevo repertorio de valores e instituciones democráticas de marcado signo transformador en el orden económico social que constituye, aun en nuestros días, el principal ingrediente del constitucionalismo económico democrático." Para ampliar ver: Martín Bassols Coma, "Constitución y sistema económico", Madrid, Tecnos, 1998. Pág. 29.
11. Juan Ignacio Font Galán, en el Capítulo III referido a El sistema económico constitucional en la obra "Constitución económica y derecho de la competencia", Madrid, Tecnos, 1987, realiza un productivo análisis del concepto amplio y estricto del término "Constitución Económica" y de los autores que lo han utilizado. En este sentido nos recuerda que el término Constitución Económica tuvo su origen un tanto polémico en los trabajos académicos de los juristas alemanes en 1932 y que no fue hasta la década de los años cincuenta en la que se discutió el contenido y alcance del término, una vez superadas las concepciones de la doctrina neoliberal apegada a modelos ideales puros, esto como consecuencia del desarrollo de concepciones de carácter social. La doctrina Alemana trabajó insistentemente alrededor de los alcances de la Constitución Económica consiguiendo distinguir entre un concepto amplio y otro estricto de esta. El concepto de Constitución económica, sus implicancias y sus alcances fueron motivo de

varios trabajos a lo largo de la doctrina francesa, italiana y española entre otras, estos trabajos inspiraron a la doctrina latinoamericana que avanza profusamente en el estudio del tema.

12. García Pelayo, "Consideraciones sobre las cláusulas económicas de la Constitución" en Estudios sobre la Constitución española de 1978, Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza, 1979, pág.31.
13. Justino Duque, "Iniciativa privada y empresa" en la obra colectiva "Constitución y Economía. La ordenación del sistema económico en las constituciones occidentales", Madrid, Centro de Estudios y Comunicación Económica, 1977, pág. 52.
14. Un ejemplo de este tipo de catalogaciones se encuentra en la Constitución Española que contiene los principios rectores de la política económica y social en los Arts. 39 al 52 del título I del Capítulo III.
15. Resulta necesario aclarar que esta agrupación ha sido hecha con el objeto de realizar un análisis ordenado y sistemático de las normas referidas al sistema económico boliviano, no pretende ser una enumeración exhaustiva ni cerrada.
16. En el ámbito económico el Estado Social se manifiesta, como una interpretación del Estado Liberal en clave social. Surge con la intención de introducir reformas, correcciones, regulaciones y redistribuciones a los modos y maneras de actuar del modo de producción capitalista. Con el objetivo de que éstas reformas (social democráticas) modifiquen progresivamente el sistema introduciendo mayor igualdad y justicia social, se desarrolla, llevando a cabo los principios de la economía del mercado y trabajando dentro de la esfera del capitalismo.

Entre esas medidas correctoras se encuentra la creación y potencialización de un sector público estatal, llamado a intervenir en la producción y redistribución de la riqueza. Al respecto y citando a Elías Díaz se puede afirmar que el Estado empieza a intervenir en la economía, "(...) contribuyendo a regular el volumen de inversiones a través de políticas que exigen aumento del gasto público e ingresos fiscales para generar empleo, consumo, ahorro, e inversión".

Bajo este paradigma, la fórmula Estado social y Democrático de Derecho, intentó que esta estructura dual resulte favorable a quienes no pretenden una creciente e ilimitada reproducción ampliada del capital y a una mayor y efec-

tiva participación de los trabajadores y de otros sectores excluidos en el proceso económico.

Este entender denota que para la visión del Estado Social el capitalismo y socialismo no son categorías cerradas, absolutas y aisladas, sino que simplemente son momentos y partes de un proceso histórico.

Las críticas, especialmente de la extrema izquierda no se dejaron esperar, resaltando los aspectos ideológicos contrapuestos de esta supuesta integración, inútil e imposible. Para ampliar ver Elías Díaz. "Estado de derecho, concepto, fundamentos y democratización en América latina". Siglo XXI Editores Argentina s. a. en coedición con el instituto de investigaciones de la UNAM y el instituto tecnológico autónomo de México, 2002. Pp. 82 y ss.

17. El término "Social" como elemento configurador de la fórmula estatal boliviana fue incluido en la reforma constitucional del año 2004, sin embargo el carácter social del Estado boliviano, como un Estado interventor, benefactor que protege y salvaguarda el bienestar social de sus ciudadanos, data de la histórica reforma constitucional de 1938 que fue fruto de un referéndum en el que fueron sometidos a consulta varios aspectos que aún hoy configuran la actual sociedad boliviana.

El paso del Estado Liberal de Derecho al Estado Social y Democrático de Derecho en Bolivia se dio de manera muy similar al resto de los países del mundo que adoptaron esta fórmula estatal. Hasta antes de la década del treinta Bolivia acogía los principios y características del Estado Liberal de Derecho. Fue en la Reforma Constitucional del año 2004, durante la presidencia de Carlos Mesa Gisbert, el Estado boliviano adopta, por primera vez, la fórmula estatal del Estado Social y Democrático de Derecho, la misma que se ve reflejada, con ciertas insuficiencias, a lo largo del texto constitucional y aisladamente en ciertas leyes. Por primera vez el Estado boliviano se asumía constitucionalmente como un Estado Social, sin embargo el desarrollo normativo y material de esta fórmula estatal no logro consolidarse, puesto que los conflictos sociales, que cambiaron el rumbo de Bolivia, empezaron con una fuerza inesperada y no pararon hasta la consolidación del Proceso Constituyente del 2005.

En la actualidad el Estado boliviano, al igual que todos los países que reconocen esta fórmula estatal, reconoce el significado y la vinculación de la

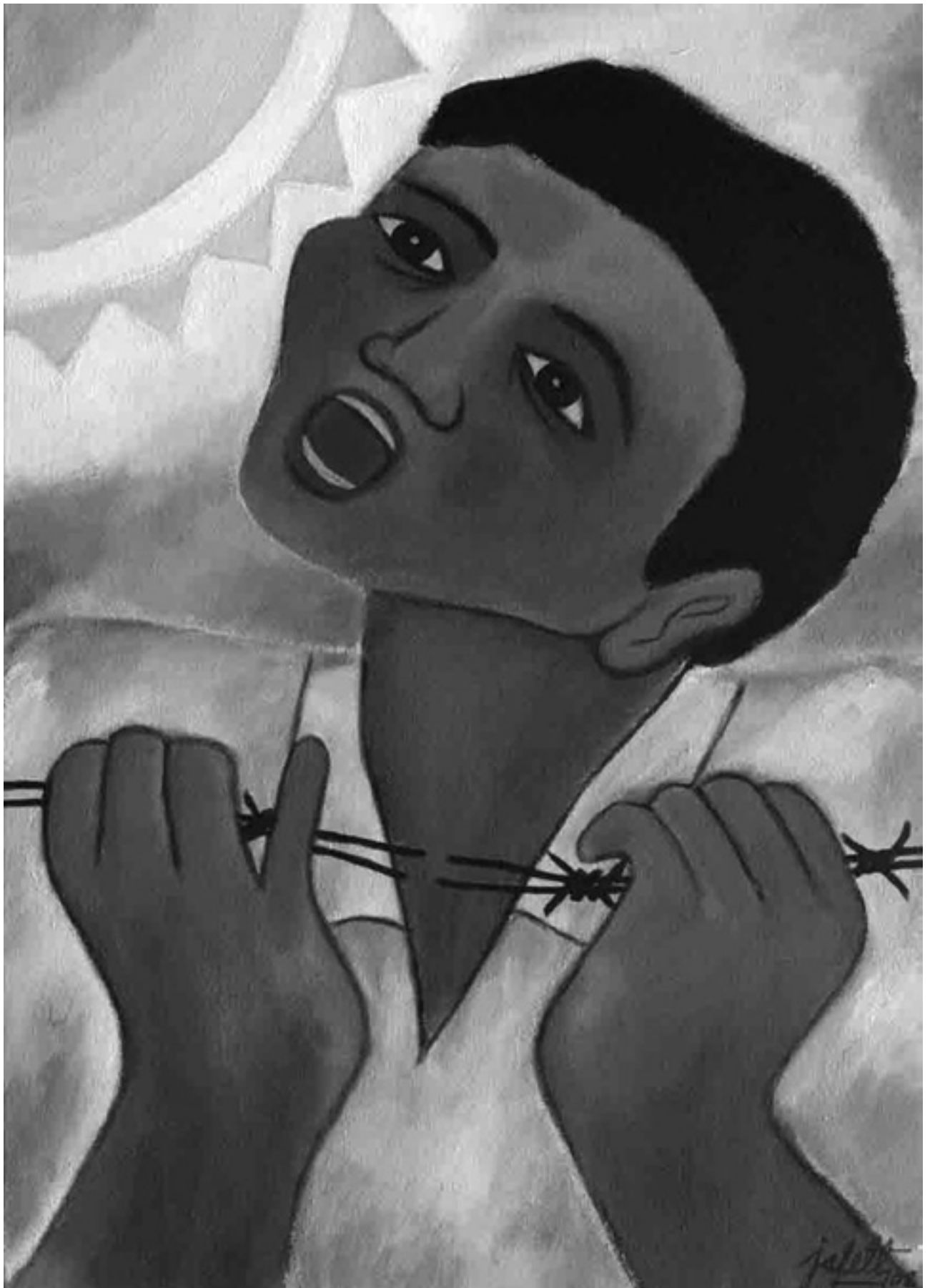
- cláusula Estado Social, en este sentido ha definido el alcance de esta fórmula estatal que obliga al Estado en la procura de la materialización de un orden más justo. Entendida así, la cláusula Estado Social tiene una enorme incidencia en el reconocimiento y especialmente en la realización material de los derechos tanto clásicos como en los nuevos, influye decisivamente en el régimen económico, social, cultural, familiar entre otros y su influencia es determinante en los que respecta a las funciones del Estado, por lo tanto, resulta necesario, posible y útil estudiar al Estado Social y a sus normas como realidades concretas y existentes en la cuales se puede identificar claramente la experiencia jurídica constitucional que nos permita indagar sobre la esencia jurídica del Estado Social, y la configuración de los principios rectores de la política económica en el marco de este, sin olvidar que como principio jurídico está más relacionado con un concepto político que es el de la igualdad jurídica.
18. Carlos Romero Bonifaz, "La nueva estructura del Estado plurinacional y comunitario", en "Comentarios a la propuesta constitucional aprobada por la Asamblea Constituyente boliviana". La Paz, Plural editores, 2008. Pág. 26.
 19. *Ibidem*.
 20. Luis Tapia Mealla, en "La velocidad del pluralismo", La Paz, Edit. Muela del diablo, 2002. Pág. 75.
 21. La Constitución Política boliviana establece, en el Título II (Derechos Fundamentales y Garantías), Capítulo IV (Derechos de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos) Art. 30 que: "Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española." Y que en el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con los establecido en la Constitución, las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de varios y diversos derechos entre estos a existir libremente, a su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión, a la identidad cultural de cada uno de sus miembros, a la libre determinación y territorialidad, a sus instituciones, a ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles y respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan, a la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios, a la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros, entre otros.
 22. Carlos Romero Bonifaz, *Óp. Cit.* Pág. 26-27.
 23. Plan de Gobierno MAS-ISP. "Para Vivir bien" 2006-2010. Pág. 10.
 24. Ministerio de Planificación del Desarrollo. "Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien". 2006-2010. Pág. 11
 25. *Ibid.* Pág. 12
 26. *Ibid.* Pág. 9
 27. *Ibid.* Pág. 12.
 28. Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural de Bolivia, "Política Marco Antimonopolio y Antioligopolio y Promoción de la Productividad en Bolivia" del. La Paz, Pág. 4.
 29. *Ibidem*.
 30. *Ibidem*.
 31. *Ibid.* Pág. 5.
 32. Artículo 306 de la Constitución Política de Bolivia.
 33. Dentro de las organizaciones económicas comunitarias se destacan desde hace ya varios años en su calidad de pequeños productores las organizaciones económicas campesinas (OECAS), las mismas que durante años conformaron un grupo de riesgo frente a agentes con poder económico superior que les obstaculizaban la entrada y el desarrollo de operaciones en el mercado, debido a la imposición de condiciones abusivas o discriminatorias en algunos casos.
 34. Artículo 307 de la Constitución Política de Bolivia
 35. La nueva normativa antimonopolio y antioligopolio tiene como objetivo complementar y profundizar los principios económicos de la Constitución, de esta manera el Decreto Supremo 29519 de regulación de competencia y defensa del consumidor del 16 de abril del 2008, tienen por objeto regular la competencia y la defensa del consumidor frente a conductas lesivas que influyan negativamente en el mercado..

36. Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural de Bolivia, "Política Marco Antimonopolio y Antioligopolio y Promoción de la Productividad en Bolivia" del. La Paz, Pág. 5.
37. *Ibíd.* Pág. 6.
38. En relación a la propiedad de la tierra de estas personas jurídicas de carácter privado, el artículo 315 señala que el "Estado reconoce la propiedad de tierra a todas aquellas personas jurídicas legalmente constituidas en territorio nacional siempre y cuando sea utilizada para el cumplimiento del objeto de la creación del agente económico, la generación de empleos y la producción y comercialización de bienes y/o servicios" y que las personas jurídicas que se constituyan con posterioridad a la promulgación de la Constitución tendrán una estructura societaria con un número de socios no menor a la división de la superficie total entre cinco mil hectáreas, redondeando el resultado hacia el inmediato número entero superior.
39. Al respecto la Política Marco Antimonopolio y Antioligopolio y Promoción de la Productividad en Bolivia establece que: "Se contempla como principales beneficiarios de la política a micro y pequeños empresarios, artesanos organizaciones productivas y a asociaciones urbanas. Estos actores, considerados también en la CPE como pequeños productores podrán como en el caso de las organizaciones comunitarias acceder a una entrada y operación irrestricta en distintos mercados y de esta manera incrementar el grado de contestabilidad en los mismos para su beneficio y el de los consumidores a los que se dirija, las mismas que por motivos relacionados con la eficiencia económica y/o mejorar las condiciones de acceso en cuanto a calidad, cantidad y precio de los productos por parte de los consumidores ,proceden a uniones o fusiones, dicho comportamiento no solo no será sancionado por la Autoridad antimonopolio sino deberá ser apoyado por esta". Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural de Bolivia, "Política Marco Antimonopolio y Antioligopolio y Promoción de la Productividad en Bolivia" del. La Paz, Pág. 8.
40. *Ibíd.* Pág. 9.
41. Enrique Pérez Luño, "Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución", España, Edit. Tecnos, 1995. Pág. 82.
42. Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural de Bolivia, "Política Marco Antimonopolio y Antioligopolio y Promoción de la Productividad en Bolivia" del. La Paz, Pág. 20
43. Ministerio de Planificación del Desarrollo. Óp. cit. Pág.21.
44. Sigla utilizada por el partido de gobierno: "Movimiento al Socialismo - Instrumento Político y Social de los pueblos"
45. Ministerio de Planificación del Desarrollo. "Plan Nacional de Desarrollo". 2006-2010. Pág. 20.
46. Citado por Ignacio Font Galán, en "Constitución económica y Derecho de la Competencia", Madrid, Edit. Tecnos, 1987. Pág. 141.
47. En relación a la teorización y posibilidades de la implantación de un modelo económico alternativo en los países de desarrollo, ver: Antonio García, "El realismo dialectico de la Historia", Bogotá, Ediciones Humanismo y Sociedad, 2006.
48. Ignacio María de Lojendio, en "Derecho Constitucional Económico", en la obra colectiva "Constitución y economía. La ordenación del sistema económico en las constituciones occidentales", Madrid, Centro de Estudios y Comunicación Económica, 1977. Pág. 97.
49. Fabián Estapé, "La Planificación de la economía" en la obra colectiva "Constitución y economía. La ordenación del sistema económico en las constituciones occidentales", Madrid, editoriales de derecho unidas, 1977. Pág. 145.
50. Carlos Gaviria Díaz, Sentencias "Herejías constitucionales", Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2002. Introducción.

Bibliografía de referencia

- Bassols Coma, Martin. "Constitución y sistema económico", Madrid, Tecnos, 1998.
- Díaz, Elías. En "Estado de derecho, concepto, fundamentos y democratización en América latina". Siglo XXI Editores Argentina s. a. en coedición con el instituto de investigaciones de la UNAM y el instituto tecnológico autónomo de México, 2002.
- Duque, Justino. "Iniciativa privada y empresa" en la obra colectiva "Constitución y Economía. La ordenación del sistema económico en las constituciones occidentales", Madrid, Centro de Estudios y Comunicación Económica, 1977.
- Estapé, Fabian. "La Planificación de la economía" en la obra colectiva "Constitución y Economía. La ordenación del sistema económico en las cons-

- tituciones occidentales”, Madrid, Editoriales de Derecho Unidas, 1977.
- Font Galán, J. Ignacio. “Constitución económica y derecho de la competencia”, Madrid, Tecnos 1987
- Garrido Falla, Fernando (Coord.). “El modelo económico de la Constitución española”, Madrid, Instituto de Estudios económicos, 1981. Tomo I-II.
- García, Antonio, “El realismo dialectico de la Historia”, Bogotá, Ediciones Humanismo y Sociedad, 2006.
- García Pelayo, Manuel “Consideraciones sobre las cláusulas económicas de la Constitución” en Estudios sobre la Constitución española de 1978, Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza, 1979
- Gaviria Díaz, Carlos. “Sentencias. Herejías constitucionales”, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Juan Asenjo, Oscar. “La Constitución económica española: “Iniciativa económica pública versus iniciativa económica privada en la Constitución de 1978”, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- Lopez y Lopez, Angel M. “La disciplina constitucional de la propiedad privada”, Madrid, Tecnos, 1988.
- María de Lojendio, Ignacio, “Derecho Constitucional Económico”, en la obra colectiva “Constitución y economía. La ordenación del sistema económico en las constituciones occidentales”, Madrid, Centro de Estudios y Comunicación Económica, 1977.
- Pérez Luño, Enrique, “Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución”, España, Tecnos, 1995.
- Romero Bonifaz, Carlos. “La nueva estructura del Estado Plurinacional y Comunitario”, en “Comentarios a la propuesta constitucional aprobada por la Asamblea Constituyente boliviana”, La Paz, Plural editores, 2008.
- Tapia Mealla, Luis. “La velocidad del pluralismo”, La Paz, Edit. Muela del diablo, 2002.
- Otros documentos consultados**
- Bolivia. Instituto Nacional de Estadística. www.ine.gob.bo
- OIT. “Convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”. Ginebra OIT, 1989
- PNUD. Informes sobre Desarrollo humano. Idh.pnud.bo.
- Plan de Gobierno MAS-ISP. “Para Vivir bien” 2006-2010
- Ministerio de Planificación del Desarrollo. “Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien” 2006-2015.
- Normativa consultada**
- Constitución Política de Bolivia. Promulgada en febrero del 2009
- Ley N° 1554 de Capitalización. 21 de marzo de 1994.
- Ley Especial N° 3364 de Convocatoria a la Asamblea Constituyente. 6 de marzo de 2006
- Decreto Supremo N° 28701 de Nacionalización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) de fecha 1° de Mayo del 2006.
- Decreto Supremo N° 29544 de Nacionalización de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTEL) de fecha 1° mayo de 2008.
- Decreto Supremo N° 0616 de recuperación de acciones de la Fábrica Nacional de Cemento FANCESA de fecha 1° de septiembre 2010.
- Decreto Supremo N° 493, de nacionalización de las empresas generadoras de electricidad Corani S.A., Guaracachi S.A. y Valle Hermoso en favor de la Empresa Nacional de Electricidad (ENDE). 1° de mayo de 2010.
- Decreto Supremo N° 1214 de nacionalización del paquete accionario de la sociedad RED Eléctrica Internacional S.A.U. en la empresa Transportadora de Electricidad Sociedad Anónima - TDE s.a. en favor de la Empresa Nacional de Electricidad (ENDE). 1° de mayo de 2012.



Genealogía de las formas occidentales de apropiación de la tierra

Alexander Martínez Rivillas*

Lo sagrado y profano en las primeras formas de apropiación del suelo

Distintas formaciones sociales han dividido la tierra en espacio sagrado y espacio profano. La fundación de las ciudades romanas se acompañaba de una ceremonia en la que un arado demarcaba los límites de las ciudades, evitando que el lugar de acceso a la ciudad quedara señalado por el surco. Los límites de la ciudad eran considerados sagrados, pero las puertas de la ciudad, el lugar por donde accederían nuevas costumbres y novedosos instrumentos: prácticas foráneas, era considerado un espacio profano. El arado era signo de “civilizar”, pero con una doble implicación: despejaba las fuerzas malignas mediante ceremonias, dejando constancia de los lugares vedados a ellas en los que se habría de construir la ciudad, y despejaba las fuerzas malignas en los lugares donde habría de practicarse la siembra.

Sabemos que las primeras ciudades se construyeron y dieron lugar a la vida urbana gracias al excedente agrícola producido en las tierras fértiles que rodeaban las ciudades. Pero también sabemos por diferentes fuentes que estas tierras se encontraban estrictamente reguladas por las autoridades sacerdotales —mediadores de los dioses—, en el caso de las tierras pertenecientes a los templos en Egipto;

o severamente controladas por las autoridades monárquicas —de estirpe divina—, en el caso de las ciudades mesopotámicas.

El espacio de la ciudad y el espacio agrícola eran espacios sagrados. Pronunciar las leyes divinas para su configuración como espacio habitable y pronunciar las leyes humanas —en nombre de las divinidades— para su organización como espacio seguro y permanente, lo convertía en un espacio sagrado y, consecuentemente, en un espacio “civilizado”. El Código de Urnammu y El Código de Hammurabi dejaron constancia de muchas de aquellas leyes humanas para la organización de la tierra, bajo la forma de distintos tipos de tenencia de la tierra y de fórmulas jurídicas secularmente practicadas. Allí se menciona, directa o indirectamente, la propiedad, la aparcería, el arrendamiento y la servidumbre. Se logra entrever que los campesinos tenían derecho —en su acepción más primitiva ‘dejar hacer’ o ‘poder hacer’— a ser propietarios, aparceros y arrendatarios; y que los esclavos eran reducidos a la condición de “trabajadores serviles”.

Por un lado, el código de Urnammu¹ (2112 a.c.–2094 a.c.) regulaba cada una de las relaciones de propiedad en los siguientes términos: eran prohibidos los bienes de familia o comunales, no era posible el arrendamiento perpetuo y la propiedad era esencialmente

* Profesor Universidad del Tolima

individual, es decir, si no pertenecía a campesinos y medianos propietarios, pertenecía a los templos o al rey. Por otro lado, El Código de Hammurabi (1792 a.c.–1750 a.c.) es considerado el primer “derecho agrario”, cuya legislación minimiza la “influencia política” de los templos al ser sometidos a la veeduría de jueces civiles al servicio del rey; convierte a algunos almacenes de los templos en graneros del Estado; distribuye propiedades reales entre los guerreros bajo fideicomiso hereditario (bien confiado a una persona con la condición de restituirlo, y heredable si esta condición no se presenta); convierte los siervos en “hombres libres” (que por quedar sin tierras sólo debían pagar la mitad de los honorarios a médicos, arquitectos, etc.), regula los salarios de jornaleros, limita los intereses y alivia los arrendamientos.

Con claridad asombrosa define los criterios según los cuales existía pleno dominio sobre la tierra. No era suficiente la posesión del inmueble, sino que debía añadirse un título jurídicamente válido, o sea, un documento que garantizara la “indudable” propiedad, redactado por peritos autorizados y con reproducciones que reposaban en los templos. El título servía para reclamar la propiedad frente al poseedor, “tanto de bienes muebles e inmuebles como sobre esclavos. Al que se le encontraba en posesión de una cosa, sospechosa de haberse extraviado o hurtado, se le podía exigir documentalmente su posesión para verse libre del proceso” (Código Hammurabi, 1986, p. xcii-iii).

Los documentos de compraventa de los babilonios no eran tampoco avaros en detalles sobre el sujeto y el objeto que intervenían en el negocio. Bajo el imperio babilónico las relaciones jurídicas estaban reguladas por documentos de compraventa, por lo que no es gratuito que las miles de tablillas encontradas en varios templos de ciudades Mesopotámicas, sean documentos de compraventas. En estos documentos se señalaba el objeto de la

compraventa, su descripción (si eran inmuebles), el título de propiedad del vendedor y su procedencia, la específica declaración de venta, la indicación del precio, los nombres de los testigos y la fecha. La propiedad pasaba del vendedor al comprador únicamente en el momento del pago del precio estipulado. Existía otro tipo de trámites como pagos ficticios o alteración de precios, bastante parecidos a los que a diario se dan en la vida contemporánea (Código Hammurabi, 1986, p. xcv-I).

La aparición de las primeras ciudades trajo consigo la experiencia de distintas formas de organización de la tierra, o mejor, de la organización y control del uso de la tierra. En otras palabras, como condición necesaria para la aparición de la vida urbana aparece el control del excedente agrícola, mediante una severa jerarquización de las funciones sociales y el control de autoridades autodefinidas como representantes directas de los dioses en la tierra o de estirpe divina. La experiencia del control del excedente agrícola, que en primera instancia se practicó mediante las “tablillas de cuentas”, se convirtió en la experiencia de la escritura sistemática de las leyes practicadas para ejercer tal control.

El aura divina de estas leyes constituye –invirtiendo la expresión de Jaeger en su *Paideia* que caracteriza el espíritu griego: legalidad immanente de las cosas– una legalidad trascendente de las cosas. Esta legalidad es una legalidad cósmica, expresa la armonía y el equilibrio del cosmos, cuyas leyes fundaron y conocen los dioses y a las cuales sólo algunos hombres tienen acceso por revelación o por una comunicación privilegiada. Estas leyes cognoscibles para los hombres son las leyes humanas que invistieron a sacerdotes, escribas y dinastías monárquicas de una autoridad incuestionable. Las leyes humanas en el contexto de una legalidad cósmica, por decirlo de alguna manera, legitimaron una organización y control del uso de la tierra en las distintas sociedades de las revoluciones urbanas o en

las primeras sociedades “prósperas” que la historia ha podido registrar.

Asimismo, sólo la experiencia de la ciudad hizo posible la plena experiencia de la propiedad de la tierra. Por el contrario, las sociedades primitivas consagraron la propiedad comunal o familiar, pues el uso común de la tierra asegura la supervivencia de pequeñas comunidades y la manutención de las personas separadas de las actividades agrícolas, como sacerdotes, artesanos y *pater familias*. Pero, ¿cómo ir más allá de la práctica agrícola de supervivencia? ¿Cómo generar ese excedente agrícola que permitió el surgimiento de la vida urbana? Esto sólo es explicable mediante un proceso de extrañamiento de la tierra, de separación y desarraigo de la tierra.

Una vez que la tierra que se posee no es de quien la posee sino de quien no la posee, toma la forma de algo que es extraño y ajeno; tan ajeno que ya no es posible usarlo para las prácticas agrícolas de supervivencia o para las prácticas ceremoniales de las “religiones domesticas”, si ante todo no se usa para la supervivencia y ostentaciones de quien no la posee, de quien la tiene y lleva una vida urbana. ¿Qué garantiza el hecho de que lo que no se posee, sin embargo, se tiene? Una compleja legalidad trascendente de las cosas, trascendente de la tierra, que ritualiza y sacraliza el espacio de la siembra, que legisla al amparo de los dioses las relaciones de uso con la tierra, y que declara los tributos que deben ofrecerle a quien la tiene, esto es, a su propietario.

La propiedad de la tierra nació como una práctica de gobierno, de control y organización de la naturaleza para el desarrollo de la vida urbana de distintas formaciones sociales. El proceso de extrañamiento de la tierra mediante una legalidad cósmica garantiza el control de la naturaleza: todo lo que en potencia produzca la tierra pertenece no a su poseedor o al trabajador, sino al propietario.



Los procesos y estrategias para la imposición de tributos aseguran la organización de la naturaleza: medir, amojonar y calcular la productividad del suelo con sus respectivas rentas; y distribuir las relaciones de uso, como propiedad, arrendamiento, aparcería y servidumbre.

El abismo o la separación que se interpone entre el trabajador y la tierra en virtud de aquel proceso de extrañamiento, convierten al trabajador y a la tierra en dos fuerzas produc-



tivas independientes, dos entidades distintas sólo comparables a partir de simbolismos prácticos. Al trabajador no le pertenecen sus productos, sólo le puede pertenecer su capacidad de producir. Al propietario no le pertenece la capacidad de producir del trabajador, pero sí le pertenece la capacidad productiva de la tierra, es decir, los productos que el trabajador deriva de la tierra. La noción de trabajo apareció bajo la forma de extrañamiento o separación entre “productor y producto”.

En vista de que el producto no le pertenece al productor, se le compensa o remunera porque puede producir, porque trabaja. En vista de que la capacidad productiva de la tierra le pertenece al propietario, se le tributa o renta el producto. A la luz del Código de Hammurabi, el Imperio Babilonio se nos aparece como una puerta de acceso a las primeras experiencias de la propiedad de la tierra. Ésta no es sino una cualidad esencial a las formaciones sociales que han intensificado las relaciones entre productores y consumidores en el escenario de una comunidad urbana

fundada en la captación de la renta agrícola. La presencia de la propiedad de la tierra es la expresión de una práctica más fundamental en el nacimiento de la vida urbana, se trata de la propiedad individual.

En oposición a la propiedad comunal, la individual establece una radical separación entre productor y producto en todo tipo de prácticas productivas. Previamente dispuesto este escenario construido al “ritmo” de aquella legalidad cósmica, aparece el complejo universo de lo apropiable. Todo objeto que le sea inherente la cualidad de ser usado para producir, como la tierra, los instrumentos de labranza o de manufactura, puede ser apropiado, enajenado. Y también, todo objeto producido para el consumo es susceptible de ser apropiado. Un universo de complejos y diversos objetos apropiables dicta una solución práctica para ser intercambiados o acumulados, es de hecho un símbolo de intercambio o un “medio de intercambio”: la moneda. Todo objeto en Babilonia, exceptuando los sagrados en sí mismos, podía constituirse en objeto de compraventa. El trabajo era remunerado en moneda o en productos; y la servidumbre no recibía más remuneración que la que asegurara la reproducción de sus “mínimas condiciones de existencia”.

Ya las primeras civilizaciones se habían enfrentado a un problema que ha acompañado a distintas sociedades: la regulación del universo de objetos apropiables para la conservación o desarrollo de una formación social. En particular, las sociedades que distribuyen el excedente de la producción agrícola mediante distintas formas de mercado, entre las cuales podemos destacar las civilizaciones antiguas, la República y el Imperio Romano, Ciudades-Estado premodernas, y la mayoría de las sociedades modernas, han construido prácticas de gobierno destinadas a ensayar infatigablemente toda clase de soluciones sin efectos duraderos. Tanto el Imperio Babilonio como el Egipcio buscaron regular esa dinámi-

ca ciega de distribución de objetos de aquel universo de lo apropiable: la tierra ubérrima en poder de ricos comerciantes, sacerdotes, dinastías monárquicas y funcionarios menoscababa las condiciones productivas de los trabajadores agrícolas.

Víctor Alba concibió una *Historia General del Campesinado*, mostrando los periplos cotidianos por los que el trabajador agrícola tenía que vérselas para conseguir ese mínimo de condiciones de vida que lo ha caracterizado como una constante a lo largo de toda su historia. Los campesinos nutrieron los ejércitos, teniendo que correr con los gastos de su equipamiento para la guerra, abandonaron sus tierras y familias, cuyos miembros (mujeres, niños y ancianos) no podían pagar la respectiva renta agrícola y debían migrar a las ciudades a vivir en condiciones de esclavitud. En otras ocasiones, teniendo que pagar pesados tributos y aceptar los bajos precios con los que transaba sus productos, lo obligaban a vender sus tierras o a esclavizarse por deudas. Como hoy, los campesinos de las naciones “en vías de desarrollo”, se han debatido entre una “economía de autoconsumo” y una vida miserable.

La épica y la tragedia en las formas griegas de apropiación del suelo

La tierra como espacio sagrado y profano sirvió de horizonte para explicitar el nacimiento de la propiedad de la tierra en el contexto de un universo de objetos apropiables, fundamentado y prediseñado por una legalidad cósmica que privilegió la vida material de unos pocos y permitió consolidar la dinámica de una comunidad urbana, con una nueva división del trabajo y una cultura urbana. Una nueva división del trabajo en la medida que el control y distribución de la renta agrícola exigía la participación de escribas, obreros y artesanos. Una cultura urbana en la medida que el conocimiento de fórmulas

jurídicas, sistemas de pesos y medidas, oficios artesanales o especializados, ceremoniales de comportamiento, y la función del dinero, se hacía, poco a poco, más indispensable para sobrevivir en la ciudad o al menos para acceder a ella de forma esporádica, como en el caso del campesino.

Sin embargo, la historia del surgimiento de la civilización occidental, ha dado constancia de un hecho sin precedentes: el profundo cuestionamiento de aquella legalidad cósmica iniciado en la sociedad micénica, madurado en la Grecia clásica y culminado en las postrimerías de la Grecia Helenística, con la muerte de Alejandro Magno, la invasión romana y la decadencia de Atenas. En la sociedad micénica se hallan las raíces de un moderado proceso de secularización del conocimiento. El arte de la escritura ya no era de uso exclusivo de una casta sacerdotal, sino que era una profesión independiente de los intereses religiosos. Las tablillas de cuentas y los inventarios exhumados en Creta y Pilos, sólo dan cuenta de una “administración civil”, pues los inventarios de las ofrendas religiosas prácticamente son inexistentes. El acto de evadir los tributos no implicaba ningún tipo de interdicción al uso de la tierra, ni mucho menos una expropiación de la misma. Las tierras colonizadas se repartían por suertes, o con fichas que se conocían con el nombre de *Tarjas*; el destino o el azar aseguraban la equidad en la distribución de la tierra.

La dinámica secularizadora del poder y del conocimiento, al mismo tiempo que su voluntad expansionista, construyeron dos valores fundamentales que hacen parte de la virtud griega: la valentía y la nobleza. Dos valores puramente humanos que habrán de subvertir la tradición de la legalidad cósmica y sentarán las bases de una legislación inmanente de las cosas, una legislación propiamente humana, con limitaciones, desafíos a los dioses y observadora insobornable de las tradiciones humanas. Aquí se enmarca

la épica y la tragedia griegas, dos horizontes del comportamiento humano que habrán de provocar prácticas de gobierno y prácticas cotidianas fundamentadas en una legislación eminentemente humana.

La épica griega no es solamente la versificación de los periplos heroicos, es ante todo la expresión de un espíritu que busca, se aventura en alta mar, corrobora leyendas, construye y asegura el bienestar de su pueblo, reconoce su mundanidad: labra su propia tierra y elabora sus muebles en el caso de Ulises, y se entraba en competencias por decidir quién sega más en el caso de Aquiles. La tragedia griega no es ese fenómeno recordado y decantado que le sigue a la épica griega, o mejor, de la valentía no se sigue una nobleza en épocas de paz. Son dos fenómenos “unidos por una misma raíz”. La valentía conduce a la nobleza cuando Aquiles, después de matar a Héctor, llora por Príamo, el padre de su enemigo. El acto épico de alcanzar la victoria sobre Héctor contiene la semilla de la reprobación: Héctor era “el amante esposo y buen ciudadano”, valores incondicionados de los mismos antiguos griegos. Así pues, la épica lleva en sí misma la tragedia.

Pero también, la nobleza conduce a la valentía cuando Antígona –observadora de la tradición matriarcal y modelo de estudio recurrente de la filosofía– en tono desafiante le exige a Creonte –observador de la tradición patriarcal– el derecho, “no de hoy, ni de ayer, sino de siempre”, de enterrar a su hermano Polinices, quien por quebrantar las leyes de la ciudad se le había negado sepultura. El acto de nobleza de Antígona de apelar a una tradición “de siempre”, a la conciencia de una tradición humana, a las leyes no escritas o concebidas por ningún mortal –a la compasión y a la piedad–, impone de inmediato una decisión desafiante, una actitud valiente por la que “sabía que iba a morir”. Llevar un acto de nobleza a plenitud trae consigo un acto de valentía.

Una experiencia trágica es de por sí una experiencia épica. La épica como acto de valentía que conlleva a la nobleza, y la tragedia como acto de nobleza que conduce a la valentía, es el resultado de un conflicto entre dos legalidades –consabidas entre nuestros “iusfilósofos” de la Grecia antigua–: una legalidad cósmica representada por la sociedad patriarcal y una legalidad humana encarnada por la sociedad matriarcal. La sociedad patriarcal, según la “comedia familiar” de Freud –en palabras de Deleuze–, ejerce las prácticas autoritarias de monopolización del placer y aplazamiento de la satisfacción de las necesidades, en aras de la organización y seguridad de la comunidad. Una organización que, desde nuestra perspectiva, permite fundar un mundo como un conjunto de objetos apropiables y, en consecuencia, controlar el excedente agrícola; y una seguridad que instrumenta a los seres humanos para la construcción de obras públicas, adecuación de tierras para mejorar sus rendimientos y desarrollo de la vida urbana.

La sociedad matriarcal recuerda una comunidad concebida para la producción de bienes comunes, una comunidad en la que sus miembros distribuyen los bienes según sus necesidades. La satisfacción del placer no se retarda, ni autoridad alguna se apropia de los objetos indispensables para sobrevivir y de los “objetos ceremoniales” para insertarse en la vida social. Para Freud, el precio que paga una comunidad para ingresar en la “civilización” es precisamente la “superación” de la sociedad matriarcal y la consiguiente consagración de la sociedad patriarcal, cuyo desarrollo conduce a un “malestar” irresoluble. Que en una versión marcusiana, se soluciona disparando los instintos vitales mediante una racionalidad que administra su plena satisfacción en virtud de la “fertilidad incontrolable” que puede ofrecer los instrumentos de la técnica moderna.

La épica y la tragedia griega sugieren una solución diferente, la cual es aplicable para un uni-

verso específico, el universo de los ciudadanos adultos de sexo masculino, pues las mujeres y los esclavos fueron reducidos a la condición de instrumentos (“aunque” los esclavos contaron con la facultad de ser testigos de peso en la resolución de un litigio como lo muestra Foucault en su interpretación de *Edipo Rey* en las conferencias *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Y les reconocieron un alma, si admitimos que la duplicación del cuadrado que ejecuta el esclavo en el diálogo socrático, sólo es posible por las reminiscencias de su alma cuando vagaba por el mundo de las ideas).

La sociedad micénica preparó, en la épica homérica, un encuentro “a medio camino” entre la sociedad patriarcal y la sociedad matriarcal, la legalidad cósmica y la legalidad mundanizada, Aquiles y su dolor por Príamo o por el deceso de Héctor. La Grecia Clásica sancionó, en las tragedias de Sófocles, este encuentro a medio camino, identificando los dos núcleos de la contraposición: la autoridad del patriarca y la incondicionalidad de la figura materna o filial, “la autoridad pública y

la conciencia moral”, “la ley y la justicia”, “la tiranía y la democracia” –tránsito de la tiranía a la democracia en la lectura foucaultiana de *Edipo Rey*–, Creonte y Antígona.

Este encuentro a medio camino constituye un orientador modelo de solución a la “superación” tanto de la sociedad matriarcal como del malestar derivado de la consagración de la sociedad patriarcal. Una solución que asegurará una regulación concreta del universo de objetos apropiables, sin que el bienestar y la seguridad de la ciudad se vea amenazada, (una solución idealizada por la modernidad, pero cuya praxis cotidiana hizo posible ese “siglo de oro”, el siglo de Pericles), y racionalizada después por la filosofía griega. Nos referimos al modelo de ciudad-estado bajo una forma democrática de gobierno, aplicado a pequeñas comunidades, no mayores a 50.000 ciudadanos adultos de sexo masculino –se afirma que Atenas no superó esta cifra–, cuyos principios reguladores son la justicia y la felicidad, legitimados por ciudadanos virtuosos, esto es, valientes y nobles.



Antígona y Edipo

Existe una correlación entre la virtud, la justicia y la felicidad griegas, profusamente estudiada por la filosofía, que no podemos abordar aquí en toda su dimensión. Por ello, ensayaremos una vinculación simple y casi reduccionista de estas nociones. Las ideas de justicia y felicidad implican –entre otras cosas– una nueva forma de control y organización de la naturaleza, una nueva forma de regulación del uso de la tierra. La justicia resulta de la proyección de los principios morales de una vida virtuosa en las prácticas de gobierno y, a su vez, es la garantía para asegurar la educación de ciudadanos virtuosos. La virtud griega es la nobleza del alma, la valentía, el sentido del deber y del honor, la capacidad de persuasión en una asamblea, en resumen, la excelencia del individuo que le permite convertirse en un “modelo de conducta” y desempeñar un papel protagónico en la construcción del destino de la ciudad, un destino de felicidad.

Desde luego, la virtud no se busca por la virtud misma, los hombres quieren ser virtuosos por una tendencia natural, que según los griegos era la de buscar la felicidad. Esta tendencia, según Aristóteles, es de estirpe divina, pues en la *Ética* afirma: “El hombre no viviría de esta manera en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él” (Hadot, 1998, p. 92). “Es deber del legislador el hacer feliz a toda la ciudad”, decía Sócrates, pero, ¿qué es la felicidad para los griegos? –trataremos de responder–. Es aquello a lo cual nos conduce el llevar una vida virtuosa, no de molicie pero tampoco sórdida, de desprendimiento de lo material pero con lo necesario para vivir, de dominio de las pasiones pero sin privarse de placeres sencillos, “entretenimiento moderado y razonable” opinaba Platón; estilo de vida que nos pone en las puertas de la serenidad imperturbable en opinión de los estoicos, o en una dicha noble y casi divina, cuya forma más elevada corresponde, en Aristóteles, al estilo de vida contemplativo del filósofo.

El legislador de la ciudad es también un legislador del territorio, un ordenador del mismo; el ordenador o regulador es una autoridad legislativa suprema que en griego se escribe *kósmoi* (Aristóteles, 1989, p. 69). *Kósmoi* se asocia con *kósmos*, que indica conveniencia, disciplina, buen orden, organización². El ordenador del territorio es quien proporciona un orden conveniente al territorio, y este orden conveniente es aquel que garantiza la felicidad de toda la ciudad. Aristóteles presentó en la *Política*, un conjunto de reflexiones de distintos filósofos y gobernantes sobre la mejor forma de “organización de una ciudad” o de regulación del uso de la tierra. Allí se presentan las propuestas de Fidón de Corinto, Faleas de Calcedonia, Hipódamo de Mileto y Platón.

En lo que toca a la opinión de Fidón de Corinto, uno de los más antiguos legisladores, decía que era indispensable mantenerse igual el número de casas y el de ciudadanos, y que los lotes fueran todos desiguales en magnitud (Aristóteles, 1989, p. 49-50). En cuanto a la postura de Faleas de Calcedonia nos dice el Filósofo (Aristóteles):

“En opinión de algunos el ordenamiento justo de la propiedad³ es lo más importante, ya que en torno a este problema, según dicen, se producen todas las revoluciones. Faleas de Calcedonia fue el primero en introducir este punto al sostener que deben ser iguales las propiedades de los ciudadanos. Esta medida, en su concepto, no sería difícil de adoptar en las ciudades de reciente fundación y desde el principio; y que incluso en las ciudades ya establecidas, por más que la reforma fuese más laboriosa, podría con todo nivelarse la propiedad en el más corto tiempo con sólo que los ricos dotaran a sus hijas con tierra sin recibir ellos dote por su parte, y los pobres recibieran a su vez dote, pero no la dieran” (Aristóteles, 1989, p. 52).

Existen reflexiones aún más breves que adquieren la apariencia de sentencias, de épocas muy anteriores, pero igual de signi-



ficativas, como aquélla atribuida al famoso legislador de Atenas Solón (640–558 a.c.), la cual afirmaba que “ningún individuo podría adquirir la tierra que deseare”. Afortunadamente, tenemos una referencia un poco más clara sobre la propuesta de organización del territorio de Hipódamo de Mileto. He aquí lo que Aristóteles nos reseña de él:

“Hipódamo de Mileto, hijo de Eurifón, fue el primero que, sin experiencia política, abordó el tema de la mejor forma de gobierno. (Este hombre inventó la división de las ciudades en manzanas y trazó las calles del Pireo⁴. En lo demás de su vida era un tanto excéntrico, al grado de que hubo quienes pensaran que vivía con demasiada afectación...). Hipódamo proyectó su ciudad con una población de diez mil habitantes, dividida en tres clases; la primera de artesanos, la segunda de campesinos y la tercera de ciudadanos armados para la defensa del país. En cuanto a la tierra, la dividió asimismo en tres partes: una sagrada, otra pública y la tercera privada. Con la sagrada debían mantenerse las obligaciones acostumbradas a los dioses, con la pública la subsistencia de la clase militar, y con la privada la de los campesinos” (Aristóteles, 1989, p. 56-57).

En opinión de Aristóteles, Platón consideraba que la población debía estar dividida en dos clases, una de campesinos y artesanos, y otra de militares, de esta última se derivaría una tercera clase, la cual constituiría el organismo deliberante y el supremo poder de la ciudad. La propiedad del ciudadano debía ser tanta cuanto sea necesaria para llevar una vida morigerada, lo mismo que distribuida por igual entre ellos (incluidas las casas). No ponía restricciones a la procreación, como es el caso de Aristóteles, y la propiedad establecida era indivisible.

Por el contrario, en una obra de Platón, *Las Leyes*, la propiedad podía aumentarse hasta cierto límite, es decir, cinco veces más que la propiedad mínima. Cada una de estas reflexiones sobre la mejor forma de organizar el territorio está enmarcada en la vieja discusión de la filosofía política sobre la mejor forma de gobierno. Aristóteles, por su parte, las clasificó como opiniones propias o de la democracia, o de la tiranía, o de la monarquía, o de una amalgama equilibrada entre todas o algunas de ellas. Por ejemplo, la opinión de Platón contenida en la *República*, obedece a una forma de gobierno en donde se combina tanto la democracia como la oligarquía.

Las teorías mencionadas atrás pueden resumirse así: es un intento de clasificar la población, regular las actividades públicas (económicas, políticas y sociales) y definir las relaciones con el territorio (clase de uso: agropecuario o urbano, y limitaciones a la propiedad). Para los griegos, ordenar el territorio implicaba primero ordenar la población, o sea, definir sus actividades y regular las relaciones sociales de acuerdo a un número de habitantes preestablecido, a las necesidades materiales de la población y a las condiciones educativas de la misma. He aquí lo que Aristóteles nos indica acerca de la importancia de la educación:

“Puede darse el caso de que exista la igualdad en la propiedad, pero que ésta dé ocasión a la moli-

cie por ser demasiado grande o por el contrario a una vida sórdida por ser demasiado pequeña. Es claro, en consecuencia, que el legislador no debe contentarse con igualar la propiedad, sino que ha de procurar asegurar a todos un término medio. Pero más aún, tampoco será de provecho el sólo prescribir para todos una propiedad módica, pues hay que nivelar las concupiscencias antes que las fortunas, y esto no es posible sino cuando las leyes han educado cumplidamente a los ciudadanos” (Aristóteles, 1989, p. 53).

Ordenar el territorio implica dos movimientos: uno, por el que se re-presenta a la población y al territorio que ésta ocupa, y dos, por el que se le propone a la comunidad un modelo distinto de organización social, es decir, un nuevo estilo de relaciones sociales y de relaciones con la naturaleza, con el propósito innegociable de garantizarle la felicidad a toda la población. Ahora bien, siempre suele ocurrir frente a los propósitos que la realidad es otra. Pero tenemos ejemplos y contraejemplos de esta situación. Los griegos cuidaron de que no existieran diferencias notables en cuanto a los tamaños de la propiedad.

En el siglo V a.c., gracias a las reformas de distintos legisladores, las tres cuartas partes de los ciudadanos atenienses eran propietarias, y en el siglo IV a.c., la propiedad mayor del Ática medía sólo 26 hectáreas. Demóstenes no reunía con todas sus propiedades más de 300 hectáreas (Alba, 1973, p. 42).

Cuando en distintas colonias griegas se presentaba la concentración de las tierras productivas en pocas manos, los campesinos desposeídos se levantaban contra sus gobernantes, declaraban la abolición de sus deudas y confiscaban los bienes de la nobleza y de los campesinos ricos. En Megara, alrededor del 410 a.c., en Samos, dos años después y en Siracusa, las insurrecciones de los campesinos pobres condujeron a la redistribución de las tierras y las riquezas. En la isla de Lípári, ubicada al noreste de Sicilia y colonizada por

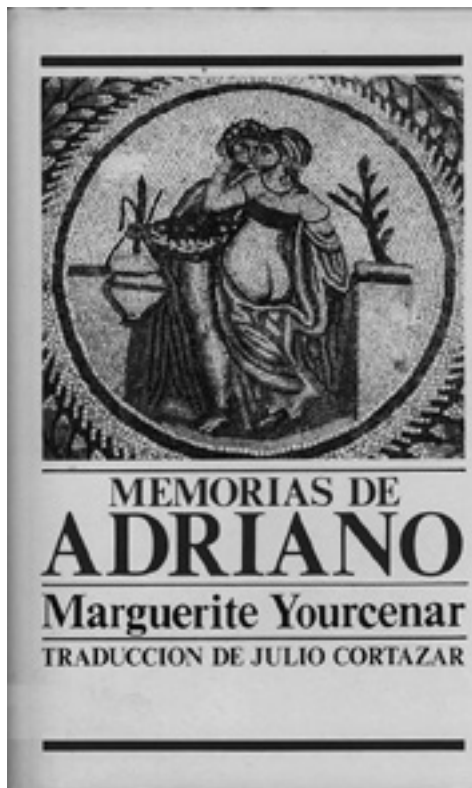
los griegos hacia el 580 a.c., refiere Diodoro Sículo, que los colonos redistribuían las tierras cada 20 años y que sus islas vecinas se cultivaban de manera colectiva (Wernher y Páramo, 1995, p. 94).

Por el contrario, la política de redistribución de tierras fue rechazada por Solón y Demóstenes, pues se había convertido en “demagogia de tiranos” (Wernher y Páramo, 1995, p. 95). Fue tema de reflexión de Aristóteles el problema de la redistribución de la tierra, cuyos ecos nos plantean las dificultades fundamentales de toda reforma agraria: distribución de la propiedad de la tierra, colectivización de la tierra, educación, asimetría ciudad-campo en la distribución de “bienes y servicios”, e imposición de gravámenes a la tierra.

“(…) Hemos de considerar ahora el problema de la propiedad, y de qué modo hay que organizarla entre los ciudadanos que han de ser regidos por la mejor forma de gobierno. ¿Debe ser la propiedad común o no común? (...) Es posible, por ejemplo, que la tierra sea de propiedad particular, pero que los frutos se aporten a la comunidad para su consumo (como lo hacen algunos pueblos). De manera contraria, puede ser la tierra común y el cultivo hacerse en común, pero distribuirse los frutos para el consumo individual (ciertas naciones bárbaras, según se dice, practican esta forma de comunismo). Por último, pueden ser la tierra y los frutos comunes. Cuando los que cultivan la tierra forman una clase distinta (los esclavos), el caso es diferente y más fácil de resolver; pero si son los mismos ciudadanos los que trabajan para sí mismos, estos problemas de propiedad ocasionarán numerosas rencillas. Si, en efecto, no se observa entre ellos la igualdad en el provecho y en el trabajo, necesariamente los que trabajan más y perciben menos habrán de quejarse contra los que, trabajando poco, perciben o consumen mucho.

Difícil es en general convivir y compartir todas las cosas humanas, pero especialmente en materia de propiedad (...) Sócrates no ha dicho,

ni es fácil decir, cuál haya de ser la posición de los ciudadanos en la organización total de la república. La gran mayoría de la ciudad, en efecto, está formada por el conjunto de los demás ciudadanos distintos de los guardianes; ahora bien, sobre ellos nada se determina, como si por ejemplo la propiedad ha de ser común también entre los labradores, o si cada uno ha de tener la suya (...). En consecuencia, los litigios, procesos y otros males que, a dicho de Sócrates, hay en las ciudades actuales, se darán todos asimismo entre ellos, ya que aunque él diga que la educación hará innecesarios muchos reglamentos legales, como de policía municipal, mercados y otros semejantes, el hecho es que sólo provee a la educación en beneficio de los guardianes. Además, hace a los labradores señores de la tierra con la obligación de pagar un censo; pero en este caso es probable que se hagan más intratables y levantiscos que lo son en algunas ciudades los hilotas (esclavos de Esparta), los penestes (siervos de Tesalia, al norte de Grecia) y los esclavos" (Aristóteles, 1989, p. 42, 44-46).



La propiedad de la tierra se hizo objeto de regulación concreta de los legisladores y objeto de reflexión de los filósofos. Regulación que pasaba primero por la educación de los ciudadanos. ¿En nombre de qué legalidad se le regulaba? Una legalidad esencial a la humanidad del hombre que tal como permite reprobar un acto épico en Aquiles y desafiar una ley escrita por no ser de "siempre" en Antígona, exige el derecho de antecedentes cosmogónicos de acceder a la tierra en igualdad de condiciones. Pues, en la distribución del universo entre Zeus, Poseidón y Hades, la tierra, además del Olimpo, son posesiones comunes que tienen la forma de un reparto entre iguales, entre hermanos (Wernher y Páramo, 1995, p. 204).

Esta nueva legalidad configura la manifestación más nítida del "derecho natural", esencial a la dimensión humana y deslindada de la "ley positiva". Deslinde que no obra por efectos de una simple contraposición al derecho patriarcal, sino que se halla continuamente mediado por las prácticas cotidianas de la virtud griega, con sus respectivos antecedentes micénicos y sus ideas rectoras de justicia y felicidad. En los griegos, invocar el derecho natural para acceder a la propiedad de la tierra se afina en una tradición "de siempre": la tierra es una posesión común. Sólo por las especificidades de la tradición griega, los sofistas podían dimensionar el derecho natural como "anterior y superior al de las leyes" (Jaramillo, Sf., 150). Y Diógenes era un "testimonio de dignidad" ante Alejandro Magno, cuando replicaba: "el sol sale para todos y tú me lo estás quitando" (Jaramillo, Sf., 152).

Las formas romanas de apropiación del suelo

Yourcenar puso estas palabras en boca del emperador Adriano:

"Roma ya no está en Roma: tendrá que parecer o igualarse en adelante a la mitad del mundo:



Estos muros que el sol poniente dora con un rosa tan bello, ya no son murallas; yo mismo levanté buena parte de las verdaderas, a lo largo de las florestas germánicas y las landas bretonas. Cada vez que desde lejos, en un recodo de alguna ruta asoleada, he mirado una acrópolis griega y su ciudad perfecta como una flor, unida a su colina como el cáliz al tallo, he sentido que esa planta incomparable estaba limitada por su misma perfección, cumplida en un punto del espacio y un segmento del tiempo. Su única probabilidad de expansión, como en las plantas, hubiera sido su semilla: la siembra de ideas con que Grecia ha fecundado el mundo.

Pero Roma, más pesada e informe, vagamente tendida en su llanura, al borde de su río, se organizaba para desarrollos más vastos: la ciudad se convertía en el Estado. Yo hubiera querido que el Estado siguiera ampliándose, hasta llegar a ser el orden del mundo y de las cosas. Las virtudes que bastaban para la pequeña ciudad de las siete colinas, tendría que diversificarse, ganar en flexibilidad, para convenir a la tierra entera. Roma, que fui el primero en atreverme a calificar de eterna, se asimilaría más y más a las diosas-madres de los cultos asiáticos: progenitora de los jóvenes y las cosechas, estrechando contra su seno leones y colmenas” (Yourcenar, 1985, p. 86).

Aquellas virtudes diversificadas retratan la política expansionista de Roma: el control y la administración de un territorio figurado como la “mitad del mundo”. Y un territorio equivalente a las “madres de los cultos asiáticos” representa el descomunal dispensario agrícola que fue Roma y los conflictos que incubó en medio de su abundancia. Política territorial y productividad caracterizan a Roma. La sociedad romana absorbió todas las formas de tenencia de la tierra, las técnicas agrícolas y constructivas que habían surgido desde Grecia hasta la India, y desde el Cáucaso hasta el Nilo. Al fundarse la República Romana, existía una población aproximada de 130.000 habitantes y su territorio alcanzaba los 1000 km². En la época de las guerras púnicas (las tres guerras contra Cartago: 264–241 a.c., 218- 201 a.c. y 149- 146 a.c.), la población ascendía a los 282.000 habitantes y el territorio se acercaba a los 27.000 km².

Se argumenta que, en la época de máxima expansión del Imperio Romano (114 d.c.), Galia, Iberia, África Septentrional, Mediterráneo oriental, Grecia, Asia Menor, Armenia, Mesopotamia, Britania y por supuesto Iliria (Italia, Austria y Yugoslavia), se encontraban bajo el dominio de un sólo hombre, el

Emperador, la población de este gigantesco territorio sobrepasaba los 100'000.000 de habitantes, se contaban 290.000 kilómetros de caminos y una extensión aproximada de 9'000.000 de km² (Asimov, 1988, p. 289).

Durante el Imperio, se producía y comerciaba vino, aceite, trigo, algodón y toda clase de ganado. Las vías de comunicación terrestres, fluviales y marítimas fueron seguras y rápidas, y permitieron movilizar con eficiencia esta enorme riqueza. Ya, al final de la República, existían grandes, medianos y pequeños propietarios. Por ejemplo, Craso (115–53 a.c.), gobernante junto a Julio César y Pompeyo, disponía de 25.000 hectáreas; y durante el Imperio, Sicilia, hacia el 70 d.c., pertenecía a 84 personas (Alba, 1973, p. 57).

La mayoría de los predios (al menos en Italia y su ciudad principal: Roma) estaban limitados por mojones, y su extensión era determinada por profesionales, los *gromatici* o agrimensores. A lo largo de toda la historia del Imperio, no se tiene referencia de por lo menos una reforma agraria que incidiera en la distribución de la propiedad de la tierra; las que se elaboraron sólo tocaron el tema del *ager publicus* (tierra de uso público en la que algunos campesinos sin tierra podían trabajar). En efecto, la propiedad empezó a ser entendida como *ius utendi*, *ius fruendi*, *ius abutendi*, derecho de usar, derecho de gozar y derecho de abusar de la cosa poseída. El propietario podía erosionar la tierra, incendiar los bosques y secar las fuentes de agua, sin que fuera sancionado por la ley.

Asistimos con Roma al nacimiento de una legalidad sin precedentes, una legalidad que consideró a la “mitad del mundo” como un libro abierto de cuentas y recaudos: la legalidad del *ordo civitatis*. El orden de la ciudad debería “igualarse” al territorio imperial. Provincias y municipios cristalizarían aquellos “desarrollos más vastos” y harían de Roma un “Estado”. Existen dos figuras que atraviesan

toda la historia de Roma, *el cuestor y el censor*, que durante la República se le “confía la gestión del Tesoro Público” al primero; y las operaciones del censo y la custodia de las “costumbres públicas y privadas” al segundo (Petit, 1978, p. 40).

“Indagar”, definía la función del cuestor; “inventariar y sancionar”, explicaba la función del censor. Indagar, inventariar y sancionar constituía una racionalidad que registraba las obligaciones tributarias de poseedores y propietarios. El censor recorría esos “desarrollos más vastos” para medir e inventariar la capacidad contributiva de los predios. Durante el Imperio, el censor se separa de sus atribuciones judiciales y se hace funcionario, junto a las funciones específicas del cuestor de liquidar y registrar los impuestos a la tierra, de una institución no muy diferente a la de hoy: el catastro.

“Cambios en la administración de justicia sometieron las cuestiones agrarias a decisiones administrativas más bien que judiciales, con beneficio del gran terrateniente. Se sistematizó⁵ el sistema fiscal y se estableció el catastro. Se encargó a los municipios⁶ el cobro de los impuestos y se les hizo responsables del mismo (por lo que hubo más y más renuencia a aceptar cargos municipales) (...) Como la moneda era muy inestable, a menudo los impuestos se percibían en especies” (Alba, 1973, p. 57).

A partir del siglo II d.c., el catastro romano configuró las características esenciales y formales del catastro moderno, pero antes y después de este siglo, el cuestor y el censor ejecutó sus funciones según una regla de oro: obedecer a las disposiciones que la legislación tributaria del momento (que en la mayoría de los casos desestimuló al minifundio y benefició al latifundista) considerara pertinente. Sin embargo, a partir de esta época, el catastro estuvo regido por una legislación específica, según la cual sería de “su resorte” el registro de la propiedad mueble e inmueble y la liquida-

ción de sus impuestos. Estaría descentralizado en los distintos municipios del Imperio (al menos en lo que hacía referencia al recaudo), y concentraría los recursos obtenidos en el Tesoro Público.

Además de la industria tributaria que fue Roma, su legislación convirtió al catastro en un instrumento capaz de absorber la renta agrícola de 9'000.000 de km². Este instrumento de una política territorial imperial, sustentada en una legalidad que hizo del imperio la patria, de la patria el hogar, y del hogar el *ordo civitatis* en el que todos los hombres fraternizarían en *Humanitas, Felicitas, Libertas*, según rezaba “en las monedas de mi reinado” —escribe Yourcenar—; se convirtió en el modelo de control de la renta agrícola de las sociedades modernas, cuya forma más sofisticada la ostentan los catastros contemporáneos.

Esta legalidad del *ordo civitatis*, impuso a la noción de *humanidad*, esa “federación fraterna de individuos” —de reminiscencias estoicas— una función “ideológica” de dominación al servicio del “imperio cosmopolita de Roma”, y otra función de “utopía abstracta” (Ernst Bloch, *Tomado de Jaramillo*, Sf., p. 150). Por ello, exigir un “derecho natural” con aires griegos en Roma, sería como exigir el derecho a pertenecer a una federación “fraterna” de contribuyentes. En efecto, el principio de la administración pública moderna de “distribución de cargas y beneficios”, nos evoca esta federación, que carga gravámenes a las rentas, y no beneficia sino a la “utopía abstracta” del “interés común”.

La formación de la renta del suelo-mercancía

En la teoría de la renta del suelo de Marx, se explica la formación del precio del suelo en función de las rentas que generan. El suelo como mercancía que ingresa a la dinámica de la sociedad de mercado, es un fenómeno

que se hace patente en ese hito histórico-económico que llamó Marx: “La acumulación originaria de capital”. Dentro de las características fundamentales que acompañan el suelo como mercancía se cuentan: es un bien irreproducible, contiene un valor de uso y puede ser apropiado.

El hecho de que la tierra sea irreproducible indica que es materia prima, la fuente nutricia sobre la cual se apoya cualquier proceso productivo o el escenario de cualquier práctica cotidiana. Su condición de valor de uso da cuenta de sus propiedades productivas. Y el hecho de que sea apropiable implica que cualquiera sea el uso que se le dé, configura una retribución o renta al propietario, independientemente de quien la explote. Combinando estas características del suelo en una sociedad de mercado, obtenemos las conocidas rentas diferenciales de la teoría de la renta del suelo de Marx, limitada para los suelos de vocación agrícola: el mero acto de ejercer la propiedad sobre el suelo configura una *renta absoluta*; si el suelo es fértil y cuenta con una ubicación privilegiada para transportar los productos al centro de consumo, configura una *renta diferencial I*; y si el suelo ha sido mejorado mediante inversiones de capital de tal forma que aumente sus condiciones productivas “permanentemente”, como canales de riego y avenamiento, configura una *renta diferencial II*.

Así pues, entender la formación del precio de la tierra en función de las rentas que configuran, constituye un modelo explicativo claro y útil para explicitar el fenómeno suelo-mercancía de las sociedades actuales.

Conclusiones

Babilonia hizo una experiencia de la propiedad de la tierra en nombre de una legalidad cósmica privilegiando autoridades civiles y religiosas. Y Grecia Clásica reguló la distribución de la propiedad de la tierra en nombre

de una legalidad de “reparto entre iguales”.

Roma concibió a “la mitad del mundo” como un libro abierto de cuentas y recaudos en nombre de una legalidad que aseguraría la felicidad y la libertad de una ciudad, *el ordo civitatis*, para todo el Imperio, el *ordo universalis*.

El capitalismo clásico concebiría la tierra como materia prima para la producción inagotable de rentas en nombre de una legalidad secularizada al servicio del “trabajo y el ahorro”; rentas que soportaron el proceso de la agroindustria y, a su vez, el de la industrialización.

En la modernidad, el “derecho natural” instrumentó al trabajador agrario para la producción de rentas, reivindicando la propiedad del suelo para la productividad y rechazando la inmovilidad económica del suelo perteneciente a la nobleza.

Notas

1. Más conocido como el código de Ur, que según los estudiosos no fue elaborado por el rey Urnammu, sino por su hijo y sucesor Shulgi (2093 a.c. -2040 a.c.) (Kramer, 1983).
2. Los *Kósmoi* eran magistrados supremos de Creta, los cuales conformaban un tribunal legislativo compuesto por diez *Kósmoi*.
3. Aquí se hace referencia exclusivamente a la propiedad inmueble rural, dejando de lado esclavos, ganado, dinero y bienes muebles.
4. Hipódamo de Mileto es conocido como un célebre arquitecto griego del siglo IV a.c., al cual se le atribuye la construcción del puerto del Pireo, que conectaba a Atenas con el mar Egeo mediante un corredor amurallado. En cuanto a la división de las ciudades en manzanas, los historiadores del urbanismo no comparten la afirmación de Aristóteles en el sentido de que fue Hipódamo quien la inventó, pues ya las ciudades mesopotámicas (3000 a.c. en adelante) contaban con un sistema ortogonal de división de las ciudades. Este sistema, según explican los

urbanistas, es el resultado de transferir de manera abstracta la ortogonalidad de los sistemas de cultivo y riego al espacio urbano (Bonet, 1989, p. 46).

5. Aquí, se entiende por sistematizar, el hecho de organizar, jerarquizar y regular jurídicamente las actividades fiscales del Imperio. Al emperador Adriano (76 d.c. -138 d.c.) se le atribuyen estas reformas, las cuales estaban concebidas dentro de un plan orgánico de reestructuración de la administración romana.
6. El municipio romano o *municipium* era una ciudad (con un entorno rural) sometida a Roma, pero con todos los derechos de cualquier ciudad romana. Contaba con leyes propias para regular sus asuntos internos. El municipio romano, en estricto, no puede ser equiparado con la mínima unidad político-administrativa de una nación moderna. Pues, el municipio romano, se vinculaba al poder de Roma a través de relaciones de vasallaje, sin que fuera necesaria la identidad de costumbres y de lengua, o de un horizonte político común.

Bibliografía de referencia

- Alba, Víctor. (1973). *Historia General del Campesinado*, Plaza & Janes.
- Aristóteles. (1989). *La Política*, Panamericana, Bogotá.
- Asimov, Isaac. (1988). *El Imperio Romano*, Alianza.
- Bonet, Antonio. (1989). *Las Claves del Urbanismo*, Ariel.
- Hadot, Pierre. (1998). *¿Qué es la Filosofía Antigua?* F.C.E.
- Hammurabi. (1986). *El Código Hammurabi*. Estudio preliminar, traducción y comentarios, Federico Lara Peinado, Tecnos.
- Jaramillo, Rubén. (Sf.). *Historia de los Derechos Humanos*, Facultad de Derechos y Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Colombia. Documento Inédito.
- Petit, Eugène. (1978). *Tratado Elemental de Derecho Romano*, Editora Nacional, México.
- Wernher, G. y Páramo J. (1995). *Micenas y Homero*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- Yourcenar, Marguerite (1985). *Las Memorias de Adriano*, Seix Barral.



Aniquilan el capital social de las comunidades con el objeto de garantizar el despojo del territorio

Renzo Alexander García*

Diversos autores señalan la importancia de fortalecer la integración e interacción de las comunidades como un elemento indispensable en el mejoramiento de la calidad de vida de la población en general y la construcción de un modelo de desarrollo propio que sea capaz de trascender en el tiempo y garantizar la superación de problemáticas multidimensionales. Para poder entender con mayor claridad este planteamiento, se adopta la categoría del Capital Social, como un elemento de análisis que nos permita englobar este tipo de capacidades comunitarias.

El concepto de Capital Social, aunque no es el más adecuado por reducir el accionar de los seres humanos al mundo economicista (lo que significa que a los seres humanos se les mira con la categoría de mercancía, valor de uso y valor de cambio), permite mayor claridad para unificar estas cualidades de las comunidades. “A lo largo de todo el siglo xx, el tema más estudiado por economistas, sociólogos, políticos y organismos internacionales fue el del desarrollo de los países y sus causas. En los años 50, Solow y Denison determinaron, mediante estudios econométricos, que el crecimiento está en función del capital, el trabajo y la tecnología. En 1960 Theodore Schultz acuña el concepto de Capital humano y afirma que la Educación no es un gasto sino una inversión que impulsa

el crecimiento económico. En los años 90 surgió otra variable sobre un nuevo factor de crecimiento, esta vez desde la perspectiva de la Cooperación: *El Capital Social*. Según Bernardo Klinsberg (2001), esta teoría se ha ido imponiendo, debido a los contundentes argumentos esgrimidos por sus descubridores. Este nuevo concepto está en pleno desarrollo, no totalmente definido en cuanto a sus elementos, mediciones y consecuencias. Incluso tiene sus detractores con argumentos convincentes” (Fernandez, sf).

Cuando hablamos del Capital Social hacemos referencia a “las relaciones, las interacciones, conexiones, vínculos y relaciones entre la gente dentro de la comunidad y las organizaciones presentes en la zona (sean gubernamentales, no gubernamentales, comunitarias o privadas) que trabajan por el bienestar de la gente y la conservación de los recursos” (Flora *et ál.* 2004). Cuando se hace referencia al tema del bienestar social, mínimamente se debe hacer referencia a la superación/mejoramiento de las necesidades básicas insatisfechas de las comunidades. Algunos ejemplos de capital social son las organizaciones comunitarias, la acción grupal, la identidad colectiva y el sentido de un futuro compartido, los cuales se generan en medio de relaciones de confianza, ayuda mutua, alianzas y visiones compartidas.

* Biólogo Universidad del Tolima. Integrante del Comité Ambiental por la defensa de la vida.

“El capital social (cs) tiene dos dimensiones que deben estar balanceadas: cs de apego (interno): son las relaciones que dan cohesión a la comunidad. cs de puente (externo): son las relaciones que permiten a la comunidad interactuar con los factores y agentes externos” (Gutiérrez et ál, 2008). Podemos decir que el Capital Social tiene como elementos constitutivos la capacidad de organización, trabajo en colectivo, clima de confianza, conciencia cívica y el referente ético. Estos elementos podrían ayudar a medir la capacidad de las comunidades para decidir en los asuntos propios y participar de manera protagónica en actividades sociales, económicas, políticas y culturales de la sociedad.

En el caso del presente estudio, observamos como la población de Cajamarca ha tenido que padecer procesos de estigmatización, detenciones masivas, asesinatos, masacres, etc. No se sabe con claridad cuál es el objeto de este tipo de acciones sistemáticas sobre la población de este municipio, sin embargo, se puede afirmar que estas acciones tienen el propósito de afectar la confianza y la capacidad de trabajo en conjunto que deberían tener los sectores sociales de esta localidad,

tanto a nivel de los propios individuos, comunidades, como en su relación con las instituciones públicas. Al respecto, se va a listar y enunciar algunas situaciones que evidencian como se ha lesionado el Capital Social de los Cajamarcunos, con el propósito de limitar y disminuir la posibilidad de defensa del territorio frente a los proyectos mineros y los megaproyectos de infraestructura que el gobierno nacional implementa sobre este municipio.

A continuación se hace un balance detallado de algunas de las afectaciones y crímenes de Lesa Humanidad que han tenido que padecer los habitantes de Cajamarca, los cuales afectan de manera directa el capital social de estas comunidades:

El 24 de agosto del año 2003, 56 personas fueron detenidas en la inspección de Anaime y en la cabecera municipal de Cajamarca Tolima, por el delito de rebelión. Tras los allanamientos y las capturas realizadas, los sindicados fueron trasladados a Ibagué, donde se les judicializó y presentó ante los medios de comunicación como integrantes de la Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC.

Tabla No. 1: Listado de Personas detenidas en el operativo realizado el 24 de agosto del 2003.

Juan de Jesús Páez	Vendedor de frutas. Fue dejado en libertad el 25 de agosto.
Fermín Páez	Vendedor de Frutas y comerciantes de cerdos de cría.
José Marino Rivera Nieto	Comerciante.
Jhovany León Ospina	Conductor Cootracaime. Fue dejado en libertad el 25 de agosto.
Alexander Moreno Valencia	Residente en Bogotá, estaba de visita a la familia.
Baudilio Muñoz Rojas	Administrador de la finca La Pola, en el Cañón de Anaime
Virgilio Joya Agudelo	Administra caseta en Anaime. Fue dejado en libertad el 25 de agosto.
Marco Antonio Rodríguez Hernández	Agricultor
Manuel Luzardo Rodríguez Calderón	Agricultor. Fue dejado en libertad el 25 de agosto.
Alexander Mendoza Duran	Agricultor. Fue dejado en libertad el 25 de agosto
José Rosendo Soriano	Agricultor . Fue dejado en libertad el 25 de agosto.
Luis Antonio Cervera	Cotero. Fue dejado en libertad el 25 de agosto.
José Ignacio Delgado	Comerciante. Fue dejado en libertad el 25 de agosto
Eduardo Aponte	Comerciante

Sigifredo Arévalo Espitia	Ebanista de Anaime
Jaime Raúl Cárdenas Amaya	Agricultor habitante de la vereda las Hormas.
Adalberto Monroy	Conductor Cootracaime
Carlos Armel Monroy	Conductor de Cotracaime
Rosendo Soriano	Fue dejado en libertad el 25 de agosto
Carlos Arturo Alvis	Cura Párroco de Anaime
Alberto Uvillus	Fue dejado en libertad el 25 de agosto
Alberto Osorio	
José Uvaldino Velandia	Agricultor habitante de la Vereda el Cajón.
Efraín Guependo	Agricultor habitante de la Vereda Potosí
Timoleon Chacón Velasco	Agricultor. Dejado en libertad el 28 de agosto de 2003
Roque Riaño Mayorga	Conductor bus urbano de la empresa Cootrautol, reside en el barrio Boquerón, municipio de Ibagué.
Juan Gabriel Parra Hernández	Trabaja en un montallantas en el Barrio Boquerón, municipio de Ibagué.
Alexander Silva Prada	Agricultor, residente en el corregimiento los Laureles Cañón de Cocora, municipio de Ibagué.
Humberto Sánchez	Dueño de panadería en Cajamarca
Luis Ferney Moreno	Agricultor
Saúl Alberto Salas	Comerciante de verduras en Cajamarca
Uriel Pacheco	Agricultor, residente en la Vereda el Aguila, Cajamarca
Irma Hernandez Ruiz	Agricultora. Presenta un tumor en la cabeza y estaba programada para ser operada el 27 de agosto de 2003
Amparo Arciniegas	Líder sindicato de Trabajadores Agrícolas del Tolima SINTRAAGRITOL. Fue dejado en libertad el 25 de agosto
Yaneth Liliana Jiménez	Ama de casa, 3 meses de embarazo, le dieron libertad condicional el 26 de agosto.
Edelia Téllez	Ama de casa, tiene tres hijos (13, 16 y 17 años)
Derly Llantéh Zambrano Montoya	Empleada domestica, en dieta de su bebe de 15 días de nacido. Fue dejado en libertad el 27 de agosto.
Yanira Castellanos	Ama de casa, madre de 2 hijos (16 y 20 años)
Ana Dorely Joya	Tesorera de la Junta de Acción Comunal.
Norlanda Merin	Madre Cabeza de familia de 4 hijos (6, 7, 10 y 11 años). Fue dejada en libertad el 25 de agosto.
Ángela María Duran Mendoza	Coordinadora de salud en la Junta de acción Comunal. Fue dejado en libertad el 25 de agosto.
Gladys Gómez Rodríguez	Educadora de Cajamarca. Presidenta de la organización AGRICA. Fue dejado en libertad el 26 de agosto.
Blanca Estella Parra Castellanos	Ama de Casa. Madre de 2 hijos (4 y 2 años)
Veronica Castellanos Echeverry	Ama de casa, madre de 2 hijos (11 y 13 años)
Florinda Álvarez Pedreros	Ama de casa
Eleonora Botero	Ama de casa
Alba Miriam Ramírez Gutierrez	Ama de casa y madre de un menor de edad
Carmenza Forero Ramírez	Ama de casa. Fue dejada en libertad el 25 de agosto.
Guillermo Rodríguez Moreno	Candidato a la alcaldía para ese momento, después fue elegido como alcalde de Cajamarca. Fue detenido el lunes 25 de agosto

Cajamarca



Después de realizado el proceso de indagatoria por parte de la Fiscalía todos los detenidos fueron dejados en libertad. En su momento la Defensoría del Pueblo manifestó que estas detenciones violentan los Derechos Humanos de los afectados, planteando que no hubo una representación de la Procuraduría en las detenciones, tal como lo ordena la Ley¹.

De manera sistemática se presentan otras acciones que vulneran los derechos humanos de las comunidades del municipio de Cajamarca. Al respecto, la Comisión Colombiana de Juristas (2004) plantea que sobre este municipio “las fuerzas militares perpetraron una masacre y una serie de violaciones de derechos humanos en desarrollo de la aplicación de la seguridad democrática”. A sólo cien días de la captura masiva y las falsas acusaciones judiciales de la población, específicamente:

“El domingo 2 de noviembre del 2003, hombres armados, vistiendo prendas de uso privativo del Ejército, secuestraron a John Jairo Iglesias, José Céspedes y a Wilson Quintero, en jurisdicción de Cajamarca, Tolima”².

“Al día siguiente (3 de noviembre de 2003) las autodefensas se apropiaron del vehículo No. 050 afiliado a una empresa de transporte de Potosí que cubría la ruta Cajamarca – Paramo de los Valles. En el carro en cuestión, “llevaron a Jhon Jairo Iglesias y según versiones de él al llegar al páramo los integrantes de las AUC gritaron que venía la guerrilla y abrieron fuego. El resultado fue dos personas abatidas, cuyos cadáveres fueron trasladados a la Sexta Brigada del Ejército de Ibagué”.

El parte de guerra con los dos subversivos dados de baja se difundió en los medios de comunicación el 5 de noviembre, pero aclara la descripción, “resultó que una víctima era Camilo Pulido, un joven que trabajaba en unas minas de oro y que el día del enfrentamiento llegaba a recoger víveres que le llevaba el carro de línea. A dicho cadáver lo vistieron con prendas del Ejército para entregarlo a la brigada militar”³.

“El jueves 6 de noviembre, siendo las 2:00 p.m., el mismo grupo llegó hasta la vereda Potosí del corregimiento de Anaime y secuestro a Marco Antonio Rodríguez Moreno y a Ricardo Espejo, este ultimo Fiscal del Sindicato de Trabajadores

Agrícolas del Tolima, Sintragritol seccional Cajamarca”⁴.

“El 7 de noviembre, a las 7:00 a.m, en la tienda comunitaria de Potosí, los presuntos paramilitares llegaron e intimidaron a Estella Ruíz, nuera de Marco Antonio Rodríguez. La mujer fue amenazada y debió huir junto a sus tres hijos.

Las AUC se llevan a Germán Bernal, un campesino de la zona”⁵.

“El día 11 de noviembre de 2003, se conoció la existencia de varias fosas comunes en la finca La Florida, parte alta de la vereda Potosí, en donde fueron hallados los cadáveres descuartizados de Marco Antonio Rodríguez Moreno, de 63 años; Germán Bernal Vaquero, de 55 años, y José Céspedes, de 30 años, todos agricultores y habitantes de la región.

Además, testigos aseguraron entonces que había otras 18 personas desaparecidas y que las fincas del sector estaban abandonadas ante el temor de sus residentes

Un testigo

Un campesino que también fue secuestrado en los mismos hechos y que se salvó de ser asesinado, contó que hombres que primero tenían brazaletes del Ejército y luego de las AUC, llevaron a las víctimas hasta la parte alta de la vereda y allí, luego de torturarlas, las asesinaron y las enterraron en una fosa común que fue encontrada por habitantes de la zona. La presunta participación del Ejército en la masacre fue puesta en conocimiento de la Defensoría del Pueblo, la Fiscalía y la Procuraduría, quienes abrieron investigación”⁶.

El Observatorio del Programa Presidencial de DDHH y DIH Vicepresidencia de la República⁷ plantea que las autodefensas dirigieron sus acciones violentas contra los líderes campesinos que habitaban en la vereda Potosí, especialmente contra los que participaron en el proceso de toma de tierras en la finca

“La Manigua”, cuya masacre mencionada anteriormente, generaron el desplazamiento de varias familias de la región.

Cinco meses después de estos crímenes de Lesa Humanidad, los medios de comunicación reportan otra acción de violación de los Derechos Humanos de la comunidad cajamarcuna, una nueva masacre en cercanías de la vereda Potosí. Al respecto, la Comisión Colombiana de Juristas, hace referencia y puntualiza que estos casos no pueden ser considerados como acciones aisladas⁸, sino que obedecen a una estrategia clara de persecución contra las organizaciones sociales y las comunidades campesinas de la zona:

Desde hace aproximadamente diez años, los campesinos de Potosí se organizaron en torno a granjas comunitarias, de donde extraen alimentos para el consumo propio. Los excedentes son comercializados a través de cooperativas. La Fuerza Pública ha señalado a las cooperativas de ser fachadas de las guerrillas y a las autoridades de Potosí de estar comprometidas con el movimiento guerrillero⁹. La masacre de Cajamarca estuvo antecedida de otras violaciones a los derechos humanos, cometidas durante el año 2003, entre ellas, asesinatos, torturas, detenciones arbitrarias y desplazamientos forzados¹⁰. Para los habitantes de Cajamarca, esta masacre no puede verse como un hecho aislado: “No se pueden desligar los acontecimientos de los últimos meses de todo lo que ha pasado desde hace años en la región. Esto no es algo repentino, sino que obedece a una estrategia clara de persecución contra los campesinos de la zona y contra sus procesos organizativos”¹¹ 28. “Las autoridades han señalado que todos los de Cajamarca somos guerrilleros. La zona era alegre y productiva, un ejemplo social para el resto de la región. De allí nace la persecución y la estigmatización”¹².

En la masacre del 10 de abril del año 2004, fueron asesinados 4 menores de edad y un adulto. Norberto Mendoza Reyes de 24 años; Julio César Santa Gutiérrez de 14 años, Albei-

ro Mendoza Reyes de 17 años de edad, junto a su compañera Yamile Urueña de 17 años de edad y su hijo de seis meses de nacido. Estas personas fueron ejecutadas extrajudicialmente por miembros del Ejército Nacional, pertenecientes al Batallón Pijaos, adscrito a la Sexta Brigada, con sede en Ibagué.

Sobre lo anterior, es indignante escuchar los pronunciamientos del presidente de la época, Álvaro Uribe Vélez, quien a pesar de los hechos y evidentes desmanes del Ejército sobre las comunidades y sociedad en general, manifestaba su respaldo irrestricto a los miembros de la Fuerza Pública que ostensiblemente habían incurrido en violaciones de derechos humanos. Sobre la masacre del 10 de abril de 2004, ocurrida en Cajamarca-Tolima, el presidente planteó: “Tengo motivos de profundo dolor pero carezco de razones administrativas para sancionar a los soldados y oficiales. Estoy convencido de la buena fe del Ejército en esta equivocación”¹³. El Ejército de Colombia y el gobierno nacional presentaban el caso como “errores militares”¹⁴.

El 25 de octubre de 2011, La Sala de Decisión Penal del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá DC, resolvió recurso de apelación interpuesto por la defensa de los militares de la Compañía Búfalo adscrita al Batallón Rooke y a la Sexta Brigada, comprometidos en los delitos de desaparición forzada, tortura, secuestro, homicidio y concierto para delinquir ocurridos durante la primera semana del mes de noviembre del año 2003 en el Cañón de Anaime del municipio de Cajamarca¹⁵.

La sentencia establece que los hechos fueron causados por miembros del Ejército de Colombia, los cuales se hicieron pasar por paramilitares. Pese a que algunos paramilitares desmovilizados y vinculados al la Ley de Justicia y Paz, trataron de hacer creer a la justicia que ellos eran los culpables, se determinó que estos incurrieron en falso

testimonio. Los militares fueron hallados culpables de los delitos de desaparición forzada, tortura, homicidio, concierto para delinquir y falsedad documental.

Dentro del aspecto resolutivo la sentencia plantea¹⁶:

11.2 Aclarar que las víctimas Ricardo Espejo y Marco Antonio Rodríguez no pueden ser calificados como guerrilleros, pues las pruebas lo que demuestran es que ellos eran campesinos civiles.

11.3 Enviar copia de la sentencia ante el Tribunal de conocimiento de Justicia y Paz, y a la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía General de la Nación que adelantan las actuaciones en contra de los paramilitares que rindieron declaración en este juicio y contra los cuales esta Corporación les compulsó copias por el delito de falso testimonio.

11.4 Ordenar publicar esta sentencia por el término de un año en las páginas web del Ejército Nacional y del Ministerio de Defensa, como ejemplo de lo que no debe hacer la fuerza pública.

11.5 Ordenar que el Ministerio de Defensa Nacional, El Comandante de las Fuerzas Militares, el Comandante de la Brigada 6ª y el Comandante del Batallón Rooke, celebren un acto público en Cajamarca pidiendo perdón a la comunidad por los hechos ejecutados por los miembros de esta fuerza pública, que implicaron una grave transgresión al Derecho Internacional Humanitario y los Derechos Humanos.

11.6. Ordenar que ninguna unidad militar, comando, destacamento, patrulla o compañía en el futuro se llame Búfalo, ni que tengan los nombres de los militares condenados por estos hechos.

11.7. Exhortar al gobierno para que la ejecución de la pena que se imponga en este caso se cumpla de un modo que no ofenda el dolor de las víctimas y de la comunidad a la que ellos pertenecían.

Sobre la masacre de una familia en Potosí, el 1 de septiembre del año 2009, El Juzgado Tercero Penal del Circuito de Ibagué impuso una condena de 35 y 40 años en contra de cinco militares responsables de la masacre. “Los soldados profesionales hoy condenados a la pena de 35 años de prisión y el pago de dos mil salarios mínimos legales mensuales vigentes, el equivalente a 996 millones de pesos, son: Noel Briñez Pérez, Jhon Jairo Vizcaya Rodríguez, Albeiro Pérez Duque y Luis Fernando Ramos Martínez. La decisión también afecta al soldado profesional Jhon Jairo Guzmán Gallego, quien fue condenado a 40 años de prisión, por dispararle al único sobreviviente de la masacre, pese a su condición de herido”¹⁷.

En septiembre del año 2011 la defensoría del pueblo recibe una alerta temprana por el inminente peligro contra la vida e integridad personal y la libertad de los líderes campesinos y habitantes de la zona del Cañón de Anaime. Entre los hechos se reporta un volante que reparte masivamente el Ejército de Colombia en donde aparecen los alias: Yolanda López, líder opositora al proyecto La Colosa de la Anglogold Ashanti y Walter Camelo, presidente de la junta de acciona comunal de la Vereda el Cajón (Anaime-Cajamarca). Igualmente se denuncian amenazas de muerte vía telefónica a los siguientes líderes opositores del proyecto minero: Eliana Roció Suarez, coordinadora del acueducto del corregimiento de Anaime; Jimmy Fernando Torres, Wilson Báez y Alduvar Quintero, integrantes de la ONG Conciencia Campesina.

El 22 de febrero del 2013 en la Mesa Ciudadana convocada por Cortolima para analizar el proyecto minero de La Colosa, el reportero gráfico del periódico Nuevo Día, Jorge Cuellar, capta una imagen en donde Rafael Herz, vicepresidente de Sostenibilidad de Anglogold Ashanti, recibe un mensaje de Iván Malaver, gerente de Comunicaciones del proyecto La Colosa, donde este le informa

que “identificaron en el público de los opositores a varios guerrilleros de Anaime”. Este tipo de prácticas son una muestra fehaciente de cómo estas multinacionales estigmatizan los opositores a sus proyectos.

Foto No. 1. “identificaron en el público de los opositores a varios guerrilleros de Anaime”. Jorge Cuellar, tomada de: <http://www.elnuevodia.com.co/nuevodia/tolima/regional/173039-comunidad-a-una-sola-voz-dijo-no-al-proyecto-la-colosa#comment-50377>

La totalidad de los casos anteriores de violación de Derechos Humanos evidencia una



responsabilidad directa por parte del Estado Colombiano. Con este tipo de acciones se pretendió aniquilar el Capital social de los Cajamarcunos, en esta caso particular, los procesos de organización de las comunidades campesinas, el clima de confianza, la conciencia cívica, la capacidad de las comunidades para decidir en los asuntos propios y la posibilidad de defensa de su territorio frente a los diferentes proyectos que se promueven en este municipio después del año 2004.

Sobre el caso de la Anglogold Ashanti, es im-

portante recordar que esta multinacional “ha sido acusada de tener vínculos con actividades paramilitares en áreas de Colombia, en particular, el Sur de Bolívar y Cauca (Colombia Solidarity Campaign: 2011). Según investigadores de Human Rights Watch¹⁸ Anglo-gold Ashanti proporcionó apoyo logístico y financiero al Frente Nacional Integracionista de la República Democrática del Congo, grupo armado responsable de crímenes de guerra y contra la humanidad, con el objeto de mantener sus operaciones mineras en este país. Al analizar con detalle estas acciones, no sorprende que esta multinacional, para el caso colombiano, aplique acciones de estigmatización y calumnia sobre las comunidades que se oponen a sus proyectos mineros. La extracción de estos recursos minerales se encuentra asociado con el abuso contra los Derechos Humanos de las comunidades y territorios, conflictos sociales y ambientales.

En este marco se puede afirmar que en tanto existan fuertes relaciones e interacciones de las gentes dentro de la comunidad, y de estas, con las organizaciones que se encuentran presentes en la zona (bien sean de carácter público, privado o comunitaria), mayor serán las acciones de bienestar social, defensa del territorio y conservación de los recursos naturales. Paradójicamente, en lugar de fortalecerse el capital social de las comunidades del municipio de Cajamarca, lo que ha sucedido es lo contrario

Notas

1. Nota del diario En Nuevo Día, domingo 7 de noviembre de 2004
2. Nota del Diario El Nuevo Día, Lunes 12 de abril de 2004.
3. Nota del Diario El Nuevo Día, 7 de noviembre de 2004, en la sección judicial.
4. Nota del Diario El Nuevo Día, Lunes 12 de abril de 2004.
5. Nota del Diario El Nuevo Día, 7 de noviembre de 2004.
6. Nota del Diario El Nuevo Día, Lunes 12 de

abril de 2004.

7. <http://www.derechoshumanos.gov.co/Pna/documents/2010/tolima/tolima.pdf>
8. Notas periodísticas de algunos medios de comunicación sobre las violaciones de Derechos Humanos en el Municipio de Cajamarca: “Remordimiento y dolor por error militar en Cajamarca”, 13 de junio de 2004, en www.elcolombiano.com; “Procuraduría abrió también investigación por Cajamarca”, 23 de junio de 2004, en www.elcolombiano.com; “Estoy convencido de la buena fe del Ejército: Uribe”, 13 de abril de 2004, en www.elnuevodia.com.co; “Caso Cajamarca pasa a la Justicia Penal Militar”, 3 de junio de 2004, en www.elnuevodia.com; “Ejército mató a cinco civiles en Potosí, Anaime”, 23 de junio de 2004, en www.elnuevodia.com; “Investigan a nueve militares por muerte de cinco civiles en Potosí”, 23 de junio de 2004, en www.elnuevodia.com; “Mortal error militar en Cajamarca”, 12 de abril de 2004, en www.eltiempo.com; “Condena de las Naciones Unidas por operativo en el que murieron cinco civiles”, 12 de abril de 2004, en www.eltiempo.com; “Presiones pueden ser la causa de la muerte de cinco civiles por parte del Ejército”, 12 de abril de 2004, en www.eltiempo.com; “Que la justicia ordinaria investigue”, 12 de abril de 2004, en www.eltiempo.com; “Caso Cajamarca, a justicia militar”, 4 de junio de 2004, en www.eltiempo.com; “Procuraduría abre investigación contra nueve militares por muerte de cinco civiles en Cajamarca”, 22 de junio de 2004, en www.eltiempo.com; “Procuraduría habla de falta grave en Cajamarca”, 23 de junio de 2004, en www.eltiempo.com.
9. Informe de la visita de la Comisión Colombiana de Juristas a la ciudad de Ibagué, 21 de abril de 2004.
10. Ver al respecto: Comisión Colombiana de Juristas (CCJ), Colombia: veinte razones para afirmar que la situación de derechos humanos y derecho humanitario es muy grave y tiende a empeorar. Balance del año 2003, Bogotá, CCJ, marzo de 2004, págs. 27 y 28.
11. Testimonios recogidos por la Comisión Colombiana de Juristas. Ver en: Informe de la visita de la Comisión Colombiana de Juristas a la ciudad de Ibagué, 21 de abril de 2004.
12. *Ibíd.*
13. “Estoy convencido de la buena fe del Ejército: Uribe”, diario El Nuevo Día, 13 de abril de

- 2004, en www.elnuevodia.com.co (consulta el 13 de abril de 2004).
14. El 10 de abril de 2004, en Cajamarca (Tolima), cinco campesinos fueron ejecutados extrajudicialmente por miembros del Ejército Nacional, en desarrollo de un operativo contraguerrilla. “Mortal error militar en Cajamarca”, diario El Tiempo, 12 de abril de 2004, en www.eltiempo.com “Condena de las Naciones Unidas por operativo en el que murieron cinco civiles”, diario El Tiempo, 12 de abril de 2004; “Presiones pueden ser la causa de la muerte de cinco civiles por parte del Ejército”, diario El Tiempo, 12 de abril de 2004, en www.eltiempo.com “Ejército mató a cinco civiles en Potosí, Anaime”, diario El Nuevo Día (Ibagué), 23 de junio de 2004, en www.elnuevodia.com “Que la justicia ordinaria investigue”, diario El Tiempo, 12 de abril de 2004, en www.eltiempo.com “Remordimiento y dolor por error militar en Cajamarca”, diario El Colombiano (Medellín), 13 de junio de 2004, en www.elcolombiano.com “Errores militares son por afán de mostrar resultados”, semanario El Espectador, 13 de junio de 2004, en www.elespectador.com El 2 de junio de 2004, el Consejo Superior de la Judicatura decidió que la Justicia Penal Militar se encargaría de la investigación de los hechos, y no la justicia ordinaria, por considerar que se trataba de un acto del servicio. “Caso Cajamarca pasa a la Justicia Penal Militar”, diario El Nuevo Día, 3 de junio de 2004, en www.elnuevodia.com “Caso Cajamarca, a justicia militar”, diario El Tiempo, 4 de junio de 2004, en www.eltiempo.com En providencia del 22 de junio de 2004, la Procuraduría señaló que mediante dictámenes de balística y otras pruebas practicadas por el Instituto Nacional de Medicina Legal, “por lo menos uno de los civiles ejecutados acusaba una herida producida por arma de fuego accionada a una distancia inferior a 60 centímetros”. “Procuraduría habla de falta grave en Cajamarca”, diario El Tiempo, 23 de junio de 2004, en www.eltiempo.com
 15. Sentencia de la Sala de Decisión Penal del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá DC, 25 de octubre. Tomado de http://www.colectivodeabogados.org/IMG/pdf/DOCsentencia_cajamarca.pdf
 16. *Ibíd.*
 17. <http://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/por-masacre-de-potosi-tolima-condenados-cinco-militares/>
 18. Human Rights Watch. The Curse of Gold. Tomado de: <http://www.hrw.org/reports/2005/06/01/curse-gold>

Bibliografía

Comisión Colombiana de Juristas. En contravía de las recomendaciones internacionales “Seguridad democrática”, derechos humanos y derecho humanitario en Colombia: agosto de 2002 a agosto de 2004. Diciembre de 2004.

Colombia Solidarity Campaign. “La Colosa: la búsqueda de *El Dorado* en Cajamarca, Colombia”, 2011.

Fernández, José María. Fundatrabajo. Importancia de la Participación Social para el desarrollo. Capital Social y Desarrollo. Tomado de: http://guayanaweb.ucab.edu.ve/tl_files/ciepv/foro_guayana_sustentable/ponencias/participacion_social/El%20papel%20de%20las%20organizaciones%20civiles%20en%20una%20vision%20compartida%20de%20pais.pdf

Observatorio del Programa Presidencial de DDHH y DIH Vicepresidencia de la República. <http://www.derechoshumanos.gov.co/Pna/documents/2010/tolima/tolima.pdf>

Sentencia, Sala de Decisión Penal del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá DC. 25 de octubre de 2011. Tomado de: http://www.colectivodeabogados.org/IMG/pdf/DOCsentencia_cajamarca.pdf





Broncas quiero decir: el debate sobre La Colosa es político, no técnico

Andrés Tafur*

Hace algunos meses, la Contraloría General de la Nación lanzó un control de advertencia por el caso del proyecto de explotación minera “La Colosa”, por medio del cual conminó al Ministerio de Ambiente y a la Corporación Autónoma Regional del Tolima, Cortolima, a evitar daños ecológicos al recurso hídrico en la ejecución del proyecto minero de AngloGold Ashanti, señalando en concreto, que “por parte de los ejecutores, hasta la fecha, no hay la información necesaria y suficiente sobre los diseños y características detalladas del proyecto La Colosa, tampoco hay estudios de caracterización y modelación hidrogeológica del área de influencia directa del proyecto minero, y se desconocen aspectos básicos sobre el proceso de beneficio que se llevaría a cabo como ubicación y características posibles de las pilas y piscinas de lixiviados y escombros, consumos directos del recurso hídrico, e incertidumbres sobre los balances hídricos, índices de escasez y de línea base, entre otros.”

Al día siguiente, el 27 de julio de 2011, consultado por el diario El Nuevo Día (2011), el presidente de la compañía en Colombia, Rafael Hertz, se pronunció, indicando que “el debate sobre la explotación minera se encuentra politizado” y que, en cualquier caso, “estaría dispuesto a adelantar un debate estrictamente técnico con las autoridades lo-

cales, regionales y nacionales con que hubiere caso”, para esclarecer las dudas y despejar los prejuicios acerca del proceso. Valga decir que el debate técnico ya lo tuvo, y lo perdió. Fue en Cajamarca, en audiencia pública el pasado 20 de febrero de 2009, cuando la Procuraduría Ambiental y Regional del Tolima, junto con Cortolima, luego de evidenciar las graves inconsistencias e ineficiencias de su estudio técnico – los mismos que señala el estudio de la Contraloría -, recomendaron, apelando al principio de precaución², que se negara el permiso para la sustracción de 515 hectáreas de bosque de la reserva forestal pedida en ese momento por la empresa para llevar a cabo labores de exploración que, dicho sea de paso, ya estaba adelantando sin contar con la licencia³ que finalmente el Ministerio de Ambiente, pese a la petición de las principales autoridades ambientales de la región, le entregaría posteriormente.

¿Por qué los estudios técnicos realizados por los ingenieros y geólogos de la Corporación Autónoma Regional del Tolima, Cortolima, y los contratados por la Procuraduría Regional Ambiental y Agraria del Tolima, determinaron que llevar a cabo el proyecto de explotación minera de La Colosa en Cajamarca podría traer graves problemas ambientales y sociales a la región, ante la posible contaminación por lixiviación de cianuro de más

* Comunicador social periodista, estudiante de Filosofía. Tutor de la cátedra Cine, Nación y Comunicación, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad del Tolima.

de 160 fuentes hídricas subterráneas que desembocan en el río Bermellón y Coello; y en cambio, los estudios técnicos contratados por la empresa trasnacional de explotación aurífera, Anglogold Ashanti, no solamente aprueban la realización del proyecto, sino que niegan que en las 515 hectáreas en donde se llevaría a cabo, existan nacimientos de fuentes hídricas? ¿Por qué a pesar de que Cortolima y la procuraduría regional y la general, basada en los estudios de la primera, además de la Contraloría Nacional, recomendaron en su momento negar la sustracción de hectáreas solicitada, y no dar vía libre al proceso de explotación, basados en un principio de precaución y en la inconsistencia e ineficiencia de los estudios entregados por la empresa, el Ministerio de Ambiente y el de Minas y Energía insisten en aprobarlo?

La pregunta por la técnica

En el presente apartado, para tratar de dar respuesta a los interrogantes planteados, me valdré de algunos elementos de la filosofía de la técnica, a pie de página de los aportes del profesor Diego Lawler⁴ (Lawler, 2006), guiados hacia la propuesta de hacer de la técnica un problema filosófico, advirtiendo que no se trata de una reflexión filosófica de la técnica, cuestión que ha ocupado a distintos pensadores de la filosofía propiamente y de la antropología filosófica los últimos 150 años.

En términos muy generales, la propuesta de Lawler y de su equipo de trabajo es, básicamente, construir un edificio conceptual sobre el problema de la técnica, un esqueleto, alrededor de la lectura ontológica de sus productos o artefactos, entendiendo estos, a partir del enfoque praxeológico, como resultado de la acción humana intencional. Según el argentino, metodológicamente sentado sobre la filosofía analítica, su pretensión aparece por la necesidad de desnaturalizar la relación que los seres humanos mantenemos en nuestra experiencia vital con los artefactos técnicos,

o, dicho de otra manera, evidenciar las consecuencias de la progresiva automatización de la tecnología al interior de nuestras sociedades. La idea de problematizarlos filosóficamente supone allanar una ruta conceptual que por lo menos se permita *cartografiarlos*, ante la progresiva *pérdida de inteligencia* de sus procesos en la vida cotidiana. Esquemáticamente, la propuesta de estudiar filosóficamente la técnica y sus productos o artefactos, desde el punto de vista praxiológico (de la racionalidad práctica), que he descrito ligeramente, indaga sobre tres claves: ontológica, sobre su existencia y su carácter, su *ser*; epistemológica, dar cuenta de su naturaleza como saber, en relación con el conocimiento científico; y, finalmente, axiológica, para recabar sobre los valores propios de la técnica, de haberlos, y su relación con otro tipo de valores que podemos llamar tradicionales.

Técnica, democracia y racionalidad práctica

De acuerdo con Lawler, “la representación y realización de una entidad artificial con ciertas funciones y propiedades materiales depende *causalmente* del contenido de la intención del agente, es decir, de su plan de acción técnica” (Lawler, 2008), lo que quiere decir, palabras más palabras menos, desde el punto de vista de la racionalidad práctica, que todo artefacto *como producto de la acción humana*, no es sin alguna forma de deliberación de cara a unos intereses y a unos objetivos. Desde ese punto de vista, el artefacto, como materialidad y funcionalidad, presentaría dos características principales, “Por un lado, es el producto de la realización de planes de acciones técnicas, esto es, de acciones basadas en diseños y guiadas por conocimientos fiables para intervenir y transformar productivamente (de manera eficiente y controlada) la realidad con el propósito de satisfacer deseos y necesidades humanas. Por otro lado, comunica con mayor o menor éxito su condición de artefacto técnico. O



Cajamarca despensa
agrícola de Colombia

dicho con mayor precisión, los artefactos propiamente técnicos son herramientas que comunican, con distinto grado de éxito, su condición de productos de un diseño o plan de acción técnica.” (Lawler, 2008). Valga aclarar que los artefactos técnicos son tanto objetos, como procesos o estados, por lo que este punto de vista teórico es un buen derrotero para reflexionar sobre la explotación minera como proceso técnico.

La pregunta, en este caso, sería qué se entiende en rigor por “técnica”, y por “lo técnico” como correlato suyo, para entrar al debate que en distintos medios de comunicación ha pedido el gerente de la multinacional, rehusando la supuesta “politización del debate”. No es difícil entrever que el alto ejecutivo se refiere a los medios, es decir, a la *ultratecnología* con la que contaría su empresa para llevar a cabo la explotación, lo que deja de lado radicalmente la posibilidad de entender la técnica como acción humana, ligada a unos objetivos específicos y a unos valores, reduciéndola exclusivamente a un asunto de ciencia aplicada: “En términos generales, la técnica puede enfocarse en dos sentidos diferentes: como proceso y como producto. En el primer sentido, la técnica se refiere a la actividad de diseñar, desarrollar y producir artefactos. En el segundo sentido, se refiere a los productos de esa actividad técnica, los artefactos técnicos”. (Lawler, 2008) Sobre este segundo sentido especifica el autor, haciendo hincapié en su perspectiva praxiológica: “las

acciones técnicas son acciones productivas humanas, es decir, acciones intencionales guiadas por planes de acción⁵ (un diseño – *paréntesis mío*) y conocimientos aprendidos, que se ejecutan empleando productos de acciones técnicas anteriores (esto es artefactos) para transformar y controlar la realidad con el objetivo de adecuarla a la dialéctica de las necesidades y de los deseos humanos”. (Lawler, 2006). Por lo visto, para Hertz, y en general para la tecnocracia de los ministerios de Minas y Energía y de Ambiente, la técnica, como ciencia aplicada, sería un aparato instrumental fuera del mundo, casi metafísico, que se produciría a sí mismo, sin valores, sin políticas, y sin ideas de mundo preconcebidas que diseñen su haber. Esa es la razón por la que nos llaman al debate pensando en los aparatos y no en lo que los humanos hacemos con ellos.

Valga señalar que dichos planes de acción, que guían la acción técnica, concordantes con el diseño y la representación humanas (Aquello que al decir del joven Marx *diferencia al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas*, esto es, hacerse una idea de lo que quiere hacer), deben contar con el concurso de unas *oportunidades objetivas*, (inexistentes según los conceptos técnicos de Cortolima, la Procuraduría y la Contraloría), así como de *posibilidades prácticas*, (inconsistentes e ineficientes según los mismos conceptos), esto último en el marco de la *cultura técnica*, que no sería otra cosa que el conjunto de

conocimientos, creencias y representaciones conceptuales que una comunidad específica tiene sobre técnicas y sobre sistemas técnicos. Y también valga señalar que dichos planes y representaciones tendrán que contar con la contingencia del mundo, ya que éste no se reduce mansamente a lo que disponen para él los estudios técnicos (por ejemplo, el que la empresa suponga que los diques de sus piscinas de lixiviación puedan resistir todo el tiempo que dure la explotación, no prevé que la alta sismicidad que ha presentado el Volcán Cerro Machín, a pocos kilómetros del área, pueda llevarlos al traste, tal como sucedió en Rumania hace algunos años).

Retomemos las nociones de *posibilidades prácticas*, *oportunidades objetivas* y de *cultura técnica*, muy pertinentes para el debate. En el caso de la primera, se refiere a la habilidad para realizar la acción instrumental, esto es, contar con el entrenamiento pertinente para llevar a cabo la acción. Esta sería principalmente la característica de lo técnico a la que se referiría Rafael Hertz, presuponiendo que su empresa y su personal cuenten con los medios necesarios y con la claridad para llevar a cabo el proceso técnico, que es lo que han cuestionado las autoridades ambientales y los entes de control. En segunda instancia, las *oportunidades objetivas* de acción, tienen que ver básicamente, parafraseando a Lawler, con las posibilidades prácticas de la acción técnica. Se refieren a un conjunto de condiciones necesarias – geográficas, espaciales, históricas o temporales, naturales, etc. – que serían como una especie de *condiciones de posibilidad* para la materialización de los planes de acción, también objetados ya no solamente por las autoridades, sino por los ambientalistas, distintas universidades, algunos partidos políticos, y la ciudadanía que recurrentemente se moviliza bajo la consigna “Sí a la Vida, No a la Mina”⁶.

En tercer y último concepto que conviene reflexionar es de *cultura técnica*, sin embargo,

antes de profundizar en éste, encontramos saludable volver sobre la idea de la gramática de la acción, estrechamente relacionada con ésta última. La gramática de la acción técnica es siempre la gramática de una acción mediada, que compromete para su ejecución artefactos que han sido producidos, esto es, productos de acciones técnicas anteriores, lo que distinguiría su hacer de la mera racionalidad instrumental como *acciones instrumentales estratégicas en segundo orden* cuyo rasgo primordial radicaría en su carácter evaluativo, que liga tanto los medios empleados como los fines, debido a que toda acción ya sea de transformación o de control, compromete afectaciones en el entorno en donde se ejecuta: “Como acción instrumental *simpliciter*, su gramática entraña una relación entre medios y resultados bajo la siguiente asunción básica: *alguien hace algo con algún propósito u objetivo*” (Lawler, 2006). Recordemos que la idea de *cultura técnica* hace referencia al conjunto de conocimientos, creencias y representaciones conceptuales que una comunidad específica tiene sobre técnicas y sobre sistemas técnicos, esto quiere decir que depende de desarrollos socio-históricos de la comunidad, ya que está estrechamente conectada con la cultura en todas sus dimensiones, tiene vasos comunicantes. Para el caso de La Colosa, en el que la multinacional minera se precia de contar con artefactos de última tecnología, inexistentes en nuestro país, no habría forma de que podamos entablar un juicio evaluativo serio, consistente, por no decir objetivo. Lo que quiero decir es que, de cara a la necesidad – léase bien esta palabra – de deliberar racional y razonablemente en torno a los medios – los instrumentos, las tecnologías, las herramientas, etc – pero también sobre los fines de la acción – los objetivos, intereses, posibilidades, ventajas, los resultados, las consecuencias, etc. – nuestra cultura técnica no está cualificada para dar un parte de viabilidad al proyecto de explotación, lo que quiere decir que, para este caso, más que imponer decisiones tecnológicas de afuera lo que hay es que trabajar

en la cultura técnica de las comunidades. Educarlas. Formarlas, si es que podemos hacer gala del Estado Social y Democrático de Derecho, cuyo espíritu radica, por lo menos teóricamente, en la democracia participativa.

Entonces: nos encontramos ante un ejercicio racional de deliberación astuta que precisa extender su rango de acción y reflexión hasta los fines de la acción técnica y que por el contrario no se vea reducido a la mera instrumentalización, al debate sobre los medios, como ligeramente pretende el señor Hertz. Es en los fines, la teleología de la acción, en donde logramos que técnica, política – y si se quiere también derecho en su forma constitucional – converjan sobre la idea de racionalidad práctica: el debate, sobre los fines de la acción, tiene su base en lo en lo que, de cara al bienestar de toda la comunidad, la buena salud de la democracia, y la protección del medio ambiente, es lo preferible, desde un punto de vista eminentemente político, no técnico.

La perspectiva política del debate es ratificada por la decisión del Ministerio de Medio Ambiente y del alto gobierno, que a despecho de los conceptos técnicos de la Contraloría, de la Procuraduría y de la Corporación Autónoma Regional, termina otorgándole licencia de exploración al proyecto, obviando no solamente a las instituciones del Estado, los ambientalistas y a la comunidad en general, sino el componente deliberativo de suyo que exige este propósito, clave en los postulados de Lawler, puesto que no solamente estamos hablando de la transformación y aprovechamiento del entorno en que vivimos, sino de su posible afectación, de ahí el principio de precaución sugerido. De manera que el debate sobre lo técnico no debe restringirse exclusivamente a un problema de tecnología aplicada, cuestión meramente instrumental, sino también a los fines de la misma: ¿Para qué explotar?, ¿Con qué fin?, ¿Quiénes son los sujetos de la acción técnica?, ¿Qué beneficios

obtendrán una vez ejecutada la acción? ¿A qué costo? Se trata, siguiendo al profesor Lawler, de una discusión ontológica, epistémica y axiológica, que traducido al lenguaje criollo sería más o menos algo como: el carácter de la acción técnica, es decir el *qué*; luego, el *por qué*, y finalmente el *para qué*.

Notas

1. Textualmente, el concepto de las autoridades ambientales regionales definió que “Ante el incumplimiento de los Términos de Referencia, los argumentos técnicos expuestos durante esta intervención y porque una sustracción a la Reserva Forestal Central va en contravía de los acuerdos internacionales, tales como el de la Diversidad Biológica, Convención Marco del Cambio Climático, Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación, Convención Internacional sobre Comercio de Especies en Peligro, Convención sobre los Humedales de Importancia Internacional, la Corporación Autónoma del Tolima, “Cortolima” considera inconveniente para el Tolima que el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial conceda la sustracción del área de Reserva Forestal Central solicitada por AngloGold Aschanti Colombia para adelantar actividades de exploración minera”.
2. La empresa recibió una sanción por parte de Cortolima, que le prohibió llevar a cabo labores exploratorias, al no expedir la debida autorización ante la entidad para iniciar prospecciones en la zona en el año de 2006. Por este mismo aspecto, La Procuraduría Regional Ambiental y Agraria fue enfática en denunciar las irregularidades legales con que Sociedad Kedahda S.A, hoy Anglogold Aschanti, inició labores de exploración en el año de 2006 sin la debida solicitud de sustracción del área. “Perturba a esta dependencia que el área solicitada se superpone sólo parcialmente a la zona de reserva forestal, cuando en realidad se superpone en su totalidad de acuerdo a lo definido por técnicos de Cortolima a través de trabajos de campo. Lo cual supone que la empresa minera solicitante debió tramitar ante el Ministerio de Ambiente la sustracción del área, antes de iniciar trabajos de exploración. Lo cual es una falta grave a la ley”.
3. Profesor investigador del CONICET-SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico) Centro Redes (Centro de Estudios sobre ciencia, desa-

rrollo y educación superior).

4. Según Lawler, los planes de acción, sobre la base de la relación regla técnica con el mejor de los conocimientos posibles, “están estructurados sobre la base de secuencias de ‘órdenes de operación’ (Broncano, 2000, p. 118) que se emprenden para alcanzar determinados objetivos. Si bien en el caso de planes simples estas órdenes son lineales (por ejemplo, hacer x , luego z), en general, es decir, en el caso de planes complejos, involucran diferentes operaciones que se organizan en una trama reticular compleja cuyos nodos incluyen alternativas para recoger, entre otras cosas, posibles contingencias u obstáculos del mundo (por ejemplo, si p es el caso, hacer y , o z , o v o w ; por el contrario, si por diferentes causas no es el caso que p , hacer t . Además, y , z , v o w son operaciones que implican sus propias subopciones)”. (Lawler, 2006)
5. Que entre otras cosas han denunciado no solamente la posibilidad de que se contaminen los afluentes, sino pérdida de biodiversidad, pérdida de la calidad y cantidad de agua en la región,

incluidas las subterráneas, contaminación del aire y ruido por las explosiones y triturado de la roca, producción de lixiviados, derrames de cianuro y desaparición de especies vegetales y animales; así como, montañas de escombros contaminados, cráteres que modifican el paisaje natural, pérdida de ecosistemas productores de bienes y servicios ambientales, etc, etc.

Bibliografía de referencia

- Lawler, D. (2006). La estructura de la acción técnica y la gramática de su composición. *scientie zudia*, 4 (3), 393 - 420.
- Lawler, D. (2008). Una incursión ontológica al mundo de los productos de la acción técnica. *artefaCToS*, 1 (1), 4 - 17.
- www.elnuevodia.com.co. (27 de julio de 2011). Recuperado el 7 de Octubre de 2012, de [www.elnuevodia.com.co](http://www.elnuevodia.com.co/nuevodia/tolima/regional/104705-discusion-sobre-la-colosa-debe-basarse-en-aspectos-tecnicos-rafael-herz): <http://www.elnuevodia.com.co/nuevodia/tolima/regional/104705-discusion-sobre-la-colosa-debe-basarse-en-aspectos-tecnicos-rafael-herz>





Pacto por el agua

*La tierra tiene lo suficiente para satisfacer las necesidades de todos,
pero no para las ambiciones de unos cuantos.*

Mahatma Gandhi.

La vida en el planeta nace y se mantiene gracias al agua. Todas las especies necesitamos el agua para vivir. Sin embargo, ese preciado bien es cada vez más escaso. De toda el Agua que cubre el planeta (100%), solamente el 3% se encuentra en estado dulce, el resto se halla en los mares y océanos en estado salado, no apta para el consumo humano.

Mezquinos intereses quieren privatizar el agua con el objeto de aumentar la riqueza de unos pocos. Algunos ejemplos de esta realidad están en el agua embotellada; en el agua como servicio público y no como derecho humano; en el agua represada para producir energía bajo una lógica de consumo artificial e innecesario; en el agua que empresas mineras quieren arrebatar, envenenar y acabar. Todas estas son formas de agresión y de inconciencia frente a un bien común invaluable y vital para toda la humanidad. Defender el agua es defender la vida y la supervivencia. Tenemos el

derecho a disponer del agua y a no consumirla ni contaminada, ni sobrefacturada.

Hoy, los ciudadanos, por encima de colores, partidos y banderas, nos comprometemos a trabajar en causa común y con voluntad inquebrantable, desde nuestros hogares y espacios de trabajo por el cuidado, ahorro, uso eficiente y la defensa del agua. No somos ni los reyes, ni los dueños de la Naturaleza. Hoy nos comprometemos con el derecho a la vida de un sinnúmero de microorganismos, animales, plantas y seres humanos que reclamamos el derecho vital al agua.

Nacer, vivir, morir, amando y respetando el Magdalena y todas las fuentes de vida en nuestro territorio, es misión sagrada de todos los tolimeses.

22 de marzo de 2013. En el día internacional del agua.

Sí a la vida, canta un pijao.

Jorge Humberto Jiménez

Porque llevo en el alma un río y una montaña en el corazón,
porque soy como el árbol libre que va creciendo mirando al sol,
hoy por eso un nuevo verso, ha brotado en mi canción
y es un verso que reclama defender lo que yo soy...

Soy del Tolima de donde brotan aguas sagradas,
vida y belleza que desde siempre nos acompañan,

Por qué pretenden minar su entraña,
por qué la vida por muerte cambian,
por qué el cianuro, por qué me atacan,
yo soy el árbol, yo soy montaña...

Porque llevo en el alma un río y una montaña en el corazón,
porque soy como el árbol libre que va creciendo mirando al sol,
hoy por eso un nuevo verso, ha brotado en mi canción
y es un verso que reclama defender lo que yo soy...

Soy del Tolima, desde el nevado mi voz yo lanzo,
retumba un coro por sus montañas y por su llano,

Que en esta tierra queremos vida,
que nadie puede vender montañas,
que por la suerte de nuestros hijos,
¡todo el Tolima ... en firme avanza!

